

STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

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

R.25

39 (1)

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 1968 - VOL. XXXIX
(fascicolo 1)



Inv. n. 1147

ROMA
EDIZIONI DELL'ATENEO

Appunti sulla religione dell'antico Perù

L'iconografia religiosa di Chavín de Huantar

Allo stato attuale delle nostre conoscenze, la civiltà, già notevolmente evoluta e della quale non si conoscono antecedenti locali — sicché quando compare essa è già perfettamente matura¹ — nota sotto il nome di Chavín, dal centro dove se ne sono avuti i rinvenimenti tipici, è considerata la « cultura-madre » delle Ande Centrali². Essa fu preceduta da culture locali, già a base agricola, i cui resti però non sono significativi, né dal punto di vista artistico, né da quello storico-religioso; e che, a differenza di Chavín, non ebbero alcuna forza di espansione.

A partire da quella lontana fase, che appartiene all'epoca formativa (X secolo a.C., forse anche prima-inizi dell'era vol-

¹ L'assenza di antecedenti locali non è un fatto limitato a Chavín; lo stesso si può dire per la civiltà olmeca e in Sudamerica per la cultura archeologica dell'isola di Marajó (Brasile), che ha in comune con Chavín l'abbondanza dei motivi curvilinei.

² Usiamo qui piuttosto i termini Ande Centrali, anziché Perù, perché in ogni fase della sua storia precolombiana, la regione comprese la Bolivia occidentale, mentre Bolivia e Perù orientali fanno parte dell'ambiente culturale amazzonico.

gare)³ in tutta la zona delle Ande Centrali vi fu un ininterrotto fiorire di civiltà regionali, con una rigogliosa produzione artistica, un'agricoltura che abbastanza rapidamente da estensiva divenne intensiva, un notevole incremento demografico, fino al formarsi di vere e proprie città; i reperti archeologici testimoniano dell'esistenza di classi sociali stratificate, e di un potere politico già centralizzato, che in alcuni punti e in alcune epoche portò alla formazione di veri regni; e di un sistema religioso molto elaborato, servito da un apposita classe sacerdotale.

Nella seconda metà del XIV secolo, tutto questo immenso territorio e ancora una larga parte delle regioni delle Ande settentrionali (Ecuador) e meridionali (Cile fino al Rio Maule; Argentina di Nord-ovest), fu riunito, politicamente e religiosamente, sotto lo scettro dell'Inca; la conquista militare e gli spostamenti in massa delle popolazioni, segnarono la fine delle civiltà locali e l'unificazione si svolse nel segno di una completa uniformità al modello incaico.

Chavín de Huantar è il nome moderno di un piccolo centro montano che sorge a 3177 metri s.l.m., nel Callejón de Huaylas (dipartimento di Ancash), sulle pendici nordorientali della Cordigliera Bianca, e alla confluenza del Rio Paqcha (Mosna) e Wachesqa (Mariash), tributari del Marañon, nel cui ampio bacino idrografico sorge appunto questo centro monumentale.

Non è improbabile che future ricerche⁴ nei dipartimenti più orientali del Perù, in ambiente ancora montano ma già silvestre, portino in luce sequenze archeologiche monumentali anteriori a Chavín; e del resto alcuni centri già noti della valle del Casma, come Cerro Sechín⁵, sembrano essere più antichi, ma non correlati, se non molto genericamente, a Chavín.

³ W.C. Bennet e J.B. Bird, (*Andean Culture History*, American Museum of Natural History, Handbook Series 15, New York 1949) usano per questo periodo la definizione di «cultista», che a me sembra alquanto equivoca.

⁴ È del 1964 la sensazionale scoperta di imponenti rovine di pietra, «El Gran Pajatén», in piena selva.

⁵ A parte l'evidenza, cioè una maggiore immaturità e rozzezza nei rilievi figurativi di Cerro Sechín, concordano con questo punto di vista i re-

Allo stato attuale delle conoscenze, i reperti archeologici di Chavín, nella loro complessità e nel loro, spesso oscuro, simbolismo fanno pensare a una produzione il cui stimolo iniziale venne dall'esterno, come R. Heine Geldern e altri hanno dimostrato sulla base di inequivocabili affinità⁶: ma che poi fu rielaborato localmente, acquistando una netta impronta americana e un carattere di assoluta originalità. Chavín, nonostante le affinità che si sono volute riscontrare con le coeve civiltà preclassiche della Mesoamerica — soprattutto con la cultura olmeca, la cui iconografia religiosa è pure centrata sull'immagine di un felino umanizzato, un « giaguarantropo » asessuato, come a Chavín⁷ — e nonostante la sua forza di espansione su un'ampia area del Perù settentrionale, con irradiazioni fino alla costa meridionale del paese, per una durata di parecchi secoli, assomiglia soltanto a se stessa.

Più che gli imponenti edifici di pietra, oggi in rovina, più che la raffinata produzione di oreficeria, la perfezionata ceramica, la maestria nel taglio e nella lavorazione della pietra, a Chavín attirano immediatamente l'interesse le incisioni e i basso-

centi studi di: G.R. Willey, *The Chavin problem: a review and critique*, *Southwestern Journal of Anthropology*, VII, 2, Albuquerque, 1951, pp. 103-44; G.R. Willey, M.J. Corbett, *Early Ancon and early Supe cultures*, *Columbia Studies in Archaeology and Ethnology*, III, New York, 1954, pp. 154-55; H. Rowe, *Chavin Art. An inquiry into its form and meaning*, *The Museum of Primitive Art*, New York, 1962.

⁶ R. Heine Geldern, *Die asiatische Herkunft der südamerikanischen Metalltechnik*, *Paideuma*, V, 7-8, Bamberg, 1954, passim; id., *Representations of the asiatic tiger in the art of the Chavin culture: a proof of early contacts between China and Perù*, XXXIII Congresso Internazionale degli Americanisti, San José (Costa Rica), 1958, San José, 1959, vol. I.

⁷ Secondo M.D. Coe (*Mexico*, London, 1966,) la credenza olmeca nei giaguarantropi era basata su un mito che narrava che nell'epoca delle origini una donna si accoppiò a un giaguaro e la progenie di questo amplesso è quella mostrata nell'arte olmeca (v. oltre); l'evidente asessualità delle figure antropo-zoomorfe è una prova evidente che si tratta di giaguarantropi (ivi, p. 85). Un mito analogo è del resto alquanto comune nella selva amazzonica (v. oltre). M. Covarrubias, (*Indian Art of Mexico and Central America*, New York, 1957) ha efficacemente dimostrato, anche in forma grafica, che i « giaguarantropi » olmechi, nelle successive culture messicane (Maya, Zapotechi, Nahuatl), si trasformano in divinità della pioggia e della fertilità, una connessione che, come vedremo, sembra sussistere anche a Chavín.

e altorilievi su pietra, che senza alcun dubbio sono connessi a riti e credenze religiose.

Nonostante la diversità nello stile e nella raffigurazione dei cinque soggetti qui riprodotti, che testimoniano l'evoluzione del motivo originario attraverso un lungo arco di tempo, come anche le prove cronologiche ed archeologiche concorrono a dimostrare⁸, essi sono tutti riconducibili a un unico tema: il felino, che nel periodo preclassico invase l'America messico-andina e circumcaribica, evidentemente associato a credenze religiose di carattere uranico-tellurico/agrario-lunare.

I motivi di questa subitanea, vastissima esplosione, la cui durata, sia pure con le inevitabili trasformazioni, fu uguale a quella delle culture in cui è diffusa l'immagine del felino, ci appaiono in gran parte oscuri: quando questo tema venne adottato, le civiltà superiori delle due Americhe erano già da secoli pienamente agricole, e non si comprenderebbe che cosa un animale selvatico, anche se il più potente e temibile dell'area messico-andina, rappresentasse per quegli arcaici agricoltori, se non ci illuminasse al riguardo la ricca mitologia dei popoli sudamericani viventi a est delle Ande, con cultura amazzonica o « residuale ». Il livello culturale degli agricoltori inferiori sudamericani — con la manioca quale principale pianta alimentare — tra i quali la pesca e la caccia rappresentano ancora importanti attività economiche, viventi in piccoli gruppi isolati e assai spesso ostili, senza classi sociali e con il potere politico-religioso nelle mani di un anziano o dello sciamano, rispecchia quella che doveva essere la situazione originaria della zona messico-andina quando, a partire forse dal 7000 a.C.⁹, e certamente tra il 4000 e l'800 a.C., a seconda delle zone, i gruppi umani vennero lentamente adottando l'agricoltura, trasformandosi poi profondamente in seguito a questa fondamentale acquisizione.

I reperti del cosiddetto periodo preceramico (o dell'agricoltura incipiente) sono finora troppo scarsi e sporadici per consentire di tracciare un quadro coerente di quei lontani inizi:

⁸ J.H. Rowe, *op. cit.*, passim e soprattutto pp. 6-7.

⁹ F. Engel, *Historia elemental del Perú antiguo*, Lima, 1965.

ed è tuttoggi un problema controverso e allo stato attuale almeno di difficile soluzione, stabilire se il mais fosse *ab origine* la più importante pianta alimentare delle due massime civiltà americane¹⁰, o se invece agli inizi la base della dieta non fosse rappresentata da una pianta da tubero, come la manioca o *yuca* (*Manihot utilissima*), detta *rumu* in quechua.

Questo problema naturalmente ne coinvolge e sottintende molti altri: mesologici, di migrazioni umane e di specie vegetali, se i primi abitanti del Perù giunsero seguendo la costa pacifica e da qui risalirono le Ande o se non vi furono « calate », almeno parziali, dalle Ande — che avevano ricevuto dall'Amazzonia i loro contingenti di popolamento — alla costa: tutti problemi amplissimi e di difficile soluzione almeno finché non si conoscerà un po' meglio l'archeologia dell'America centrale, che oltre che un punto di passaggio fu anche un « corridoio » di continui flussi e reflussi culturali nelle due direzioni nord-sud e dalle due direzioni.

È certo di somma importanza il fatto che nel centro di Chavín de Huantar e nella ceramica ad esso collegata, nota con il nome di Cupisnique, *non compaiono raffigurazioni di mais*¹¹; tuttavia, nelle coeve (a Chavín) culture chavinoidi di Ancón e Supe (costa centrale del Perù, poco a nord di Lima) si sono trovati resti di mais nelle tombe, ma non raffigurazioni di questa pianta¹².

Secondo il più recente libro sull'etnobotanica del Perù precolombiano¹³, il mais era presente nei più antichi livelli Cupisnique a Huaca Prieta, nella valle del Chicama, ma, come abbiamo già detto, non fu rappresentato¹⁴. Invece, questo cereale

¹⁰ Comunque, dalle epoche classiche, la civiltà messico-andina si configura come una tipica civiltà del mais, e questa pianta appare indissolubilmente legata ai suoi alti sviluppi.

¹¹ R. Larco Hoyle, *A culture sequence for the North Coast of Perù*, Handbook of South American Indians (d'ora in avanti HSAI), vol. II, Washington 1944, 1963, p. 150.

¹² Willey e Corbett, *op. cit.*, p. 149.

¹³ M.A. Towle, *The ethnobotany of pre-columbian Peru*, Viking Fund Publication in Anthropology, XXX, Chicago, 1961.

¹⁴ *ibidem*, p. 108.

fu frequentemente riprodotto nell'arte delle posteriori (a Chavín) civiltà di Paracas, Nazca, Mochica, Chimú, ecc.

La rappresentazione delle piante alimentari, singole o in composizione con figure antropomorfe o zoomorfe, più spesso felini, uccelli o pesci umanizzati, spesso raffigurando il vegetale stesso con caratteri umani o animali, era assai frequente nell'antico Perù, soprattutto nelle civiltà Mochica e Nazca (secc. I-X d.C. (?)), che ebbero sviluppo coevo e appartengono entrambe all'epoca classica; evidentemente, come risulta dall'iconografia relativa, il mondo vegetale era profondamente legato a credenze religiose (v. oltre) e quindi se ne può dedurre che se il mais non fu raffigurato a Chavín e nella ceramica Cupisnique esso o non era stato introdotto in quelle culture, cosa che però sembrerebbe da escludersi data la sua presenza sulla costa settentrionale del Perù fin dal 1400 a.C.; o che non fosse stato ancora pienamente integrato¹⁵ nella cultura di Chavín, o infine che in quel centro e nelle culture ad esso collegate, come si può dedurre dai reperti giunti fino a noi, la pianta principale, con valore sacro oltre che alimentare era *la yuca (con altre specie minori) e che questo tubero di ambiente e di origine amazzonica era strettamente legato ai miti dell'origine dell'agricoltura e connesso a riti religiosi, centrati intorno alla figura di una divinità felinica e al culto delle teste-trofeo* (v. oltre).

A riprova di quanto abbiamo detto, ricorderemo un mito delle origini, certamente di epoca preincaica e proveniente dalla zona della costa centrale del Perù, in cui si narra come la prima pianta di yuca nascesse dalle ossa di un figlio del Sole, ucciso da Pachacamac, divinità creatrice, con caratteri tellurico-acquatici¹⁶.

Il mito dello squartamento di un animale o di un essere umano dal cui corpo originano le piante alimentari è del resto assai comune in Amazzonia¹⁷.

¹⁵ Dalla ricerca etnologica, noi conosciamo quanto siano lenti, tra le società più semplici, i processi ricettivi di elementi esterni.

¹⁶ A. de la Calancha, *Coronica moralizada del orden de San Augustín en el Perù, con sucesos ejemplares en esta monarquía*, Barcelona, 1638, libro II, cap. XIX, pp. 412-14.

¹⁷ C. Levi Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris, 1964, p. 195.

Chavín de Huantar è l'unico centro archeologico delle Ande Centrali i cui reperti più significativi sono certamente rappresentazioni di carattere religioso; il secolare isolamento di questa località, che da lungo tempo aveva cessato di esistere come meta di pellegrinaggi su larga scala quando nelle Ande Centrali fiorirono le altre due culture-orizzonte¹⁸ di importanza pan-peruviana, la Tiahuanaco dapprima (secc. I-XIV (?)) e l'Inca poi (1350-1532 d.C.), ha permesso che queste preziose ed uniche testimonianze giungessero fino a noi, mentre l'iconografia sacra a carattere monumentale delle epoche più tarde è andata in massima parte distrutta per lo zelo religioso dei Conquistatori. Possiamo farcene una pallida idea solo attraverso le raffigurazioni sui vasi di ceramica, sui tessuti e sull'oreficeria.

Il quadro religioso del Perù antico è tutt'altro che soddisfacente e a dimostrarlo basta la lettura di un breve capitolo¹⁹ — meno di quaranta pagine sono dedicate alle Ande Centrali — apparso in un volume recentissimo, in cui gli enormi problemi relativi alle credenze religiose nelle varie fasi storiche ed evolutive delle culture indigene delle Ande Centrali, sono completamente trascurati di fronte a due soli aspetti, che sono poi genericamente i meglio noti: la religione solare del periodo incaico e il sincretismo religioso operato dagli Inca, e le credenze religiose popolari, uguali per tutte le epoche e tuttora in vita, pur nella generale conversione al Cristianesimo.

Benché certamente ancora visibile al tempo della conquista spagnola, come testimoniano le parole di P. Cieza de León (1550)²⁰, Chavín in nessuna epoca della sua lunga storia — e neppure quando aveva esaurito il suo processo evolutivo — aveva subito influssi da altre culture andine²¹; fu da questo

¹⁸ In effetti Chavín non fu una vera e propria cultura-orizzonte, ma una tradizione artistico-religiosa di origine Chavín si diffuse largamente nelle Ande Centrali e informò di sé le culture posteriori.

¹⁹ H. Trimbom, *Le religioni dei popoli del Centroamerica meridionale e dell'area andina settentrionale e centrale*, in W. Krickeberg, *Religioni dell'America precolombiana*, Milano, 1966, pp. 155-194.

²⁰ P. Cieza de León, *La cronica general del Perù*, vol. I, Lima, 1924.

²¹ Le testimonianze di resti della cultura Recuay o Huaylas che si os-

centro che si irradiò assai lontano una tradizione religiosa e stilistica, diffondendo su scala panperuviana il culto di una divinità agricolo-tellurica rappresentata con tratti felinici, e un'altissima fioritura artistica.

L'avidità degli Spagnoli, ugualmente bramosi di oro e di idoli, di arricchirsi e di convertire, si fece sentire anche a Chavín, ove le costruzioni furono gravemente danneggiate nella ricerca dei metalli preziosi e allo scopo di abbattere gli idoli del paganesimo, considerati immagini diaboliche. Per questo motivo quasi nulla dell'arte mobile di Chavín de Huantar è giunto fino a noi; nel grande tempio, nel corso dei secoli, certamente dovevano essersi accumulati tesori, portati dai pellegrini che vi accorrevano dalle vicine località della Sierra e della costa; né a quel tempo dovevano essere rari i contatti transandini con le popolazioni dei bassipiani amazzonici, poiché il quadro culturale presentato da Chavín de Huantar, accanto a caratteri propriamente andini, come ad esempio le perfezionate architettura e scultura in pietra e la raffinata oreficeria, presenta anche molti tratti amazzonici, quali la coltivazione di piante tipiche dell'Amazzonia, come la yuca e l'arachide, la caccia alle teste e le teste-trofeo, e il culto del felino in connessione a una mitologia delle origini dell'umanità e dell'agricoltura²².

Agli elementi andini e amazzonici occorre anche aggiungere i singolari paralleli, se non stilistici certo culturali, con la Mesoamerica dell'Epoca Formativa (1500-0 a.C.) e precisamente con la cultura di Tlatilco nella conca di Messico, con cui Chavín ha in comune alcune peculiari forme fittili, per le quali è escluso possa trattarsi di convergenza²³, e con quella Olmeca, come già abbiamo ricordato; probabilmente questi elementi comuni derivarono da un'unica fonte ispiratrice che, secondo Heine Geldern dovrebbe essere cercata nella Cina dei periodi Shang e Chou.

servano negli strati superiori dei livelli di Chavín, sono chiaramente successivi al fiorire di quella civiltà.

²² A.E. Jensen (*Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, Paris, 1954) classificherebbe la divinità di Chavín tra i «dema», come diremo più oltre.

²³ M. Covarrubias, *op. cit.*, p. 27, fig. 4.

Un accurato saggio di H. Rowe²⁴, eccellente dal punto di vista cronologico e stilistico, è basato su una sua ricerca *in situ* e sulle informazioni di prima mano fornitegli dal commissario archeologico peruviano M. Gonzales Moreno che dal 1954 sta conducendo a Chavín importanti campagne di scavo, i cui risultati, però, non sono stati ancora pubblicati; inoltre Rowe ha preso in considerazione il volume di J.C. Tello su Chavín²⁵, pubblicato dopo la morte di quell'archeologo, e in cui sono citati tutti gli scrittori, archeologi, viaggiatori o naturalisti, che tra Cieza de León e lo stesso Tello, visitarono Chavín de Huantar. Pur avendo io stessa letto una parte della letteratura ricordata nelle pagine di Tello, non ne ho tenuto praticamente conto in questa sede, in quanto nessuna chiarificazione offriva al problema centrale di questi appunti.

La citata opera di Tello, come pure altre opere di questo autore²⁶, il cui merito è stato quello di aver dato impulso alla ricognizione archeologica del Perù, sono una fonte preziosa di notizie e di minuziose descrizioni analitiche; tuttavia, non ci sentiamo di abbracciare le ipotesi e ancor meno le conclusioni di questo Autore, né per quanto riguarda la cronologia — del resto totalmente capovolta dopo la scoperta del metodo di datazione al radiocarbonio 14 (RC 14), avvenuta nel 1950, posteriore alla scomparsa di Tello (Lima, 1947), né per la interpretazione delle figure divine di Chavín, da lui ricollegate e introdotte di forza entro il più tardo pantheon andino, di epoca Tiahuanaco e incaica, con il quale — almeno sulla base dell'iconografia, dello stile e non ultimo della cronologia — non mi sembra possa sussistere l'identità invocata da Tello.

Chavín è il nome moderno (cioè risalente a dopo la Conquista spagnola) di una piccola città montana, che si sviluppa in gran parte sui resti dell'antico centro pre-classico, che rag-

²⁴ *op. cit.*

²⁵ *Chavin, cultura matriz de la civilización andina*, Lima, 1960.

²⁶ *Wira Kocho*, « Inca », vol. I, Lima, 1923, pp. 93-320; 583-606. *Arqueología del valle de Casma*, Lima, 1956. *Paracas*, I, Lima, 1959.

gruppo intorno a un importante nucleo religioso (il cosiddetto *Castillo*), vari edifici, forse anche di uso secolare; come già abbiamo accennato, ignoriamo le origini di questa cultura-madre, i suoi antecedenti, i suoi portatori: in epoca incaica l'area del Callejón, ove sorge Chavín, era abitata dagli Huayla, dei quali si sa che appartenevano al gruppo etnolinguistico dei cosiddetti *Yunca*, stanziati lungo la costa settentrionale del Perù, e ai quali siamo debitori delle civiltà Mochica e Chimù; ma ciò non significa necessariamente che in epoca pre-classica la popolazione del Callejón de Huaylas fosse la stessa.

Allo stato attuale delle conoscenze, dunque, i reperti propri del centro di Chavín potrebbero anche rappresentare la tappa finale o tarda di una lunga evoluzione; inoltre, la posizione geografica di questo centro, ai piedi dell'imponente cordigliera, in una valle stretta e verdeggiante ove confluiscono due corsi d'acqua, consente di pensare che il luogo fu scelto dai suoi più remoti abitanti come santuario naturale: il culto delle montagne, acque e grotte naturali ha sempre avuto una grande importanza tra i popoli delle Ande Centrali, in tutte le epoche e a tutti i livelli della cultura, e si mantiene vivo ancora oggi.

Dopo l'accurata ricognizione di J.H. Rowe noi sappiamo che le differenti costruzioni che compongono il santuario di Chavín, e le sculture e bassorilievi a carattere religioso che a queste possono ricollegarsi, furono eseguite in differenti momenti, forse anche a distanza di qualche secolo gli uni dagli altri, come anche le rilevanti differenze stilistiche tendono a dimostrare; all'evoluzione stilistica e iconografica sembrano accompagnarsi, come vedremo più oltre, anche profonde trasformazioni di ordine storico-religioso.

Al nucleo più antico appartiene un edificio a U, con una camera centrale in cui fu trovata, nella posizione originaria, la più importante scultura religiosa dell'intero complesso, il cosiddetto « Lanzón » (v. oltre); il vano centrale e le due ali laterali occupano una superficie totale di circa m. 90 x 70: queste ali, in epoche successive, furono enormemente allargate, almeno a tre riprese, sicché, nella sistemazione definitiva, l'asse principale del tempio, in corrispondenza alla figura del Lanzón, risultò spostato.

La figura 1, qui riprodotta, rappresenta un felino, di un naturalismo idealizzato o surreale, in cui le macule del pelo sono diventate occhi: deve trattarsi con quasi assoluta certezza di un giaguaro (*Felis onça L.*) e non di un puma (*Felis concolor*



Figura 1

L.), dalla pelliccia di un uniforme colore rossiccio. Il puma (nome di origine quechua), detto anche coguaro o, più impropriamente, leone d'America è diffuso, con diciassette sottospecie, dall'Oregon-Pennsylvania fino alla Patagonia e frequenta tanto le località completamente aperte, come la pampa, quanto il bosco e l'alta montagna rocciosa, ma rifugge in genere dall'acqua e dai luoghi umidi; mentre il giaguaro, diffuso con cinque forme locali dalla California alla Patagonia, preferisce come habitat la foresta pluviale.

Il felino di cui si è detto mostra evidenti somiglianze con le raffigurazioni cinesi dei felidi, soprattutto nella coda a scaglie, un elemento troppo peculiare per essere stato inventato due volte²⁷; inoltre i tratti ofidici del giaguaro di Chavín fanno pensare alle rappresentazioni cinesi di draghi, così frequenti in Cina durante il periodo Chou²⁸.

²⁷ R. Heine Geldern, *op. cit.* 1954, figg. 38 e 39.

²⁸ *ibidem*, figg. 42 e 43.

Ma a parte queste affinità di origine esterna, e che del resto nulla spiegano da un punto di vista storico-religioso²⁹, i caratteri più importanti di questa figura felinica sono il corpo disseminato di occhi, una seconda faccia o muso sulla coda³⁰, altre due facce sulle zampe e, secondariamente, i numerosi serpenti che ne ornano il muso, il dorso e le zampe.

Noi sappiamo che nella mitologia andina, e del Sudamerica in genere, il giaguaro era identificato con le Pleiadi³¹, cioè con un aspetto del cielo notturno; era considerato un « *signore degli animali* », per evidente eredità da un patrimonio mitico dei livelli della caccia; e si riteneva che divorasse la luna durante le eclissi; inoltre si credeva che un tempo, prima della creazione del sole e della scoperta dell'agricoltura, il *giaguarantropo* si accoppiasse con le donne indie e che il figlio che nasceva da questa unione mostruosa, ascendesse al cielo, diventando il sole³². Ora, poiché in questo ciclo di miti il sole era ritenuto figlio della luna — che si credeva fosse di sesso maschile — ne risulta evidente l'identificazione del giaguaro con la luna³³. D'altra parte, la luna è connessa alle origini dell'agricoltura e al calendario; il termine quechua *quilla* indicava al tempo stesso la luna e il mese (lunare). Da ciò scaturisce quindi un triplice rapporto: giaguaro = cielo notturno (Pleiadi, Luna) = agricoltura.

²⁹ È importante ricordare che Calamari, Cenù e Cenufana della Colombia, di cultura circumcaribica; ritenevano che la loro divinità si manifestasse sotto le sembianze di un giaguaro (G. Hernandez de Alba, *North Colombia Lowland tribes*, HSAI, IV, p. 337).

³⁰ Stilisticamente, queste facce supplementari sono molto simili alle cosiddette figure « *t'ao-t'ieb* », ritenute in Cina potenti simboli magici e apotropaci (Enciclopedia Universale dell'Arte, *Divinità*, col. 380, vol. IV).

³¹ J.C. Tello, *Wira Kocba*, *op. cit.*, p. 182-3; in epoca incaica, alla comparsa delle Pleiadi, il 22 giugno, aveva luogo la grande cerimonia dell'*Inti Raymi* (Trimborn, *op. cit.*, p. 170). La comparsa di questa costellazione segnava l'inizio dei lavori agricoli, certamente almeno a partire dal periodo classico e dalla civiltà Mochica.

³² R. Girard, *Les indiens de l'Amazonie péruvienne*, Paris, 1963, p. 40 (tribù Yagua).

³³ H. Baldus, *Die Jaguarzwillinge. Ursprungssagen und Märchen brasilianischer Indianer*, Eisenach und Kassel, 1958; l'Autore segue la diffusione di questa credenza, assai comune tra i Tupí-Guaraní.

La polioftalmia e la policefalia sono attributi tipici di esseri celesti, ma non esclusivamente di questi³⁴; si tratta, in ogni caso, di attributi mostruosi³⁵, che possono indicare onniscienza e onniveggenza, qualità tipiche degli Esseri Supremi celesti, quanto che l'essere raffigurato sotto questo aspetto non è di natura umana né divina, ma più precisamente un demone, sul tipo degli esseri draghimorfi, tanto frequenti nelle antiche rappresentazioni cinesi.

Né bisogna dimenticare che il felino-signore degli animali dispone di un sapere magico³⁶, com'è dimostrato in molti miti delle origini degli Indios dell'Amazzonia³⁷, e che è un animale tipicamente notturno, in quanto vive e caccia di notte.

Saremmo assai perplessi quale di questi due caratteri attribuire al giaguaro dai mille occhi di Chavín, se le altre rappresentazioni del felino nella stessa località non ci facessero propendere per una sua identificazione con il cielo stellato, notturno³⁸, ma ancora legato in parte alle credenze dell'ambiente forestale da cui sembra essere derivato (signore degli animali, giaguarantropo) e sul punto di sottostare a un processo di specializzazione, in senso tellurico (agrario) e successivamente lunare (agrario). I serpenti che a Chavín sono indissolubilmente

³⁴ R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Torino, 1955, più specialmente pp. 32-3 e 208 segg.

³⁵ Nella famosa mappa cosmologica di Salcamaygua, riportata da M. Jiménez de la Espada (*Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Madrid, 1879), in basso a sinistra sono raffigurati sette occhi, *imaymana*, indicati come simbolo della fertilità. Nella stessa mappa, a destra, è rappresentato un giaguaro con quattro occhi che gettano fasci di luce, e che è identificato con le Pleiadi.

³⁶ R. Pettazzoni, *op. cit.* p. 8.

³⁷ C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris, 1964, passim; ad esempio, tra i Cayapó e i Ge in genere (ivi, p. 151), il giaguaro è colui che possiede il fuoco.

³⁸ Tra gli Aztechi il giaguaro (*ocelotl*) era considerato il *nabualli* (= alterego) del dio Tezcatlipoca, massima divinità del pantheon nahua, ed era ritenuto simbolo del cielo stellato (W. Krickeberg, *Civiltà dell'antico Messico*, San Casciano 1956, p. 149); tra gli indios del Sudamerica a est delle Ande, le costellazioni sono ritenute animali mitici ascesi al cielo (O. Zerris, *Sternbilder als Ausdruck jägerischer Geisteshaltung in Südamerika*, Paideuma, V, 2, 1952, pp. 220-35).

legati alla rappresentazione del felino ne tradiscono i legami telurico-acquatici³⁹; infatti, presso le antiche popolazioni andine (e anche presso certi gruppi amazzonici) erano oggetto di venerazione due diverse specie di ofidi: lo *yacu-mama*, serpente acquatico, madre delle acque terrestri e celesti, identificato con il fulmine e il lampo; e il *sacha-mama*, il serpente bicipite terrestre, madre della vegetazione, identificato con l'arcobaleno⁴⁰.

L'associazione tra il felino e la terra-acqua-vegetazione, quindi anche con la luna⁴¹, è evidente nella grande scultura custodita nel vano centrale del nucleo più antico del santuario di Chavín, e a cui già abbiamo accennato; si tratta di una figura prismatica, alta m. 4,53, incastrata stabilmente al soffitto e al pavimento. La parte superiore è appuntita come la lama di un pugnale o la punta di una lancia — donde il suo nome di Lanzón — ed è adorna di numerose teste o musi, la cui natura non è chiara.

Del resto non pretendiamo di voler spiegare a tutti i costi tutti i simboli della iconografia religiosa di Chavín; tenteremo, piuttosto, di identificare il carattere e il significato generale della figura rappresentata. Come la figura 1, che probabilmente decorava le pareti esterne del tempio, accanto alle teste-trofeo (v. oltre), anche il Lanzón (figura 2) risale certamente alla fase iniziale di costruzione del Castillo, data la sua particolare sistemazione, che difficilmente ne consentiva la rimozione; forse il giaguaro dai mille occhi, inciso su una lastra di quarzite, risale ad un periodo ancora più antico del Lanzón.

È fuor di dubbio che il Lanzón rappresenti la principale divinità di Chavín, almeno nel periodo più antico; in questo

³⁹ L.E. Valcárcel, *Simbolos mágico-religiosos en la cultura andina*, Miscelanea P. Rivet octogenario dicata, vol. II, México, 1958, pp. 563-81.

⁴⁰ *ibidem*, p. 572. Per i Mochica e per i Chimú, le cui civiltà si sono sviluppate, rispettivamente in epoca classica e post-classica, sulla costa settentrionale del Perù, come pure per vari popoli centro-americani il serpente bicipite rappresentava il cielo notturno (G. Kutscher, *Nordperuanische Keramik*, Monumenta Americana, vol. I, Berlin, 1954, tav. 76 a).

⁴¹ F. Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva coronica y buen gobierno*, Lima, 1956, p. 187, dice che in epoca incaica l'adoratorio della luna si chiamava « pumap chupan » = coda di puma.

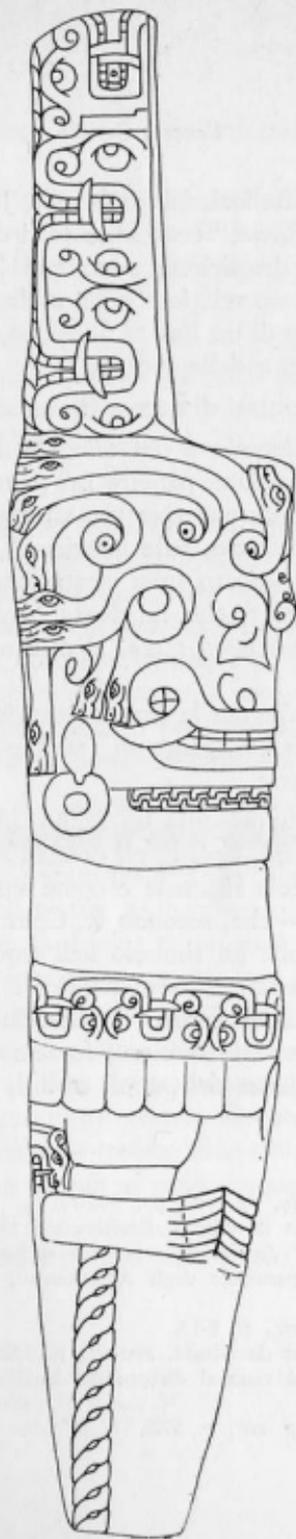


Figura 2

senso, i maggiori studiosi del problema, J.C. Tello⁴², R. Carrión Cachot⁴³, H. Rowe⁴⁴ ecc., sono tutti d'accordo, ma, nonostante le accurate descrizioni, poco essi hanno fatto per interpretare il significato religioso della scultura. Secondo R. Carrión Cachot si tratta di un Essere Supremo, protettore dell'agricoltura e dispensatore della pioggia⁴⁵.

I principali caratteri di questa figura sono:

1) La sua collocazione nel tempo, di modo che con la parte superiore, lanceolata, penetra nel piano superiore dell'edificio, cui è collegato da una apertura attraverso la quale doveva scendere il liquido offerto nelle libagioni⁴⁶, che scorreva lungo un apposito solco praticato sulla cresta lanceolata della statua; mentre la parte inferiore che, incidentalmente, ha, *grosso modo*, forma fallica, penetra nella terra, al disotto del livello del pavimento.

Quindi il Lanzón, per la sua collocazione, sembra costituire come un'unione, un collegamento tra due differenti piani cosmici, il cielo e la terra.

2) La figura rappresenta un felino umanizzato, nel senso che le braccia, le mani, i piedi, gli orecchi adorni di orecchini a pendaglio, la camiciola ricamata e come smerlata in basso e la gorgiera a zig-zag — che, secondo R. Carrión Cachot, nella mitologia andina sarebbe un simbolo dell'acqua — ne tradiscono la natura umana, mentre il muso felinico e la testa anguicrinita appartengono alla natura ferina; dal braccio destro, sollevato in alto, parte un cordone intrecciato, forse una fionda (?), arma che, secondo la credenza dei popoli andini, è connessa con l'arcobaleno⁴⁷.

⁴² J.C. Tello, *Cbavin*, op. cit., pp. 172-77.

⁴³ R. Carrión Cachot de Girard, *Revision del problema Cbavin. Pruebas de la mayor antigüedad de Cbavin sobre las culturas de la costa peruana*, XXXII Congresso Internazionale degli Americanisti, Copenaghen, 1956, ivi, 1958, p. 369-381.

⁴⁴ J.H. Rowe, op. cit., p. 9-13.

⁴⁵ R. Carrión Cachot de Girard, op. cit., p. 372.

⁴⁶ Probabilmente nel vano al disopra del Lanzón si trovava l'altare per i sacrifici.

⁴⁷ L.E. Valcárcel, op. cit., p. 572.

Stilisticamente, quest'unica figura di Chavín può essere paragonata alla scultura megalitica di S. Agustín in Colombia, collegata a tombe e templi ipogei, la cui datazione è, però, assai più tarda (XII secolo d.C.?)⁴⁸.

Ma, a mio parere, le maggiori — e allo stato attuale delle conoscenze — anche inspiegabili affinità sono tra il Lanzón da una parte e le sculture lignee di epoca contemporanea degli Haida della Columbia Britannica, i cosiddetti « pali totemici »⁴⁹.

3) Quest'immagine si innalza nel mezzo di una specie di passaggio cruciforme, su cui si aprono nicchie cieche, e che probabilmente è connesso a credenze relative ai punti cardinali, di cui il Lanzón rappresenta il « centro »; forse già in quell'epoca esisteva un embrione quella che fu una fondamentale credenza durante il periodo incaico: Cuzco, la capitale dell'Inca, era considerata come ombelico (= centro) del Tahuantinsuyu, l'impero delle « quattro parti del mondo ».

4) All'esterno del tempio, al disotto della cornice ove erano probabilmente collocate le lastre con le incisioni di felini e di serpenti, di cui già abbiamo detto (v. figura 1), correva tutta una serie di teste di pietra, probabile replica « per l'eternità » dei crani-trofeo che gli Indios della selva amazzonica sogliono conservare gelosamente a riprova dei loro successi bellici e allo scopo di acquistare un più alto status sociale.

Anche a Chavín la caccia alle teste era certamente praticata, come mostra un rilievo frammentario trovato nel 1956, in cui si osserva un guerriero, armato di propulsore e dardi, che reca in una mano una testa-trofeo; teste-trofeo si osservano anche nei rilievi di Cerro Sechín e sono frequentissime nell'arte di Paracas e di Nazca⁵⁰.

Qual'è il significato delle teste-trofeo lungo tutte le pareti

⁴⁸ G. Reichel-Dolmatoff, *Colombia*, London, 1965, p. 95.

⁴⁹ Vedi ad es. M. Covarrubias, *The eagle, the jaguar and the serpent*, New York, 1967, II ediz., le figure 51, 53.

⁵⁰ J.H. Rowe, *op. cit.*, fig. 17.

esterne del castillo di Chavín e qual'è la loro connessione con il Lanzón?

Noi sappiamo che tra gli Atacameños del Cile, che solo in epoca incaica entrarono nell'orbita culturale delle Ande Centrali, a un dio felino si offrivano sacrifici umani (teste-trofeo) e a questo stesso culto era connesso l'uso di una sostanza stupefacente, la paricà o rapé (*Piptademia*)⁵¹. La divinità raffigurata nel Lanzón, per i suoi caratteri misti, celesti (giaguaro)⁵², terrestri (ofidi)⁵³, acquatici (collana a zig-zag), per la sua posizione inamovibile all'interno del tempio, per la sua generale forma fallica, appare chiaramente connessa a credenze relative alla fertilità: fertilità simboleggiata dal phallus, dai serpenti e dalle teste-trofeo.

Tuttavia, si può validamente obiettare che in Sudamerica la caccia alle teste si svolge nel quadro delle imprese belliche e non è generalmente connessa a riti e credenze relativi alla fertilità come accade invece in Melanesia e Indonesia, ove le teste-trofeo, rimodellate e ornate, vengono conservate nelle abitazioni collettive e sono oggetto di culto. La nostra associazione non sarebbe dunque altro che ipotetica e facilmente invalidabile, se non ci soccorressero prove linguistiche ed iconografiche di epoche più tarde.

Secondo L.E. Valcárcel⁵⁴, il termine quechua *tutuma*⁵⁵, indica al tempo stesso una pianta alimentare e la testa-trofeo; inoltre, sempre secondo lo stesso autore, la testa-trofeo sarebbe in relazione genetica con la zucca e con la luna.

A questo proposito vale ricordare un mito dei Cashinahua,

⁵¹ G. Mostny, *Mascaras, tubos y tabletas para rapé y cabezas-trofeos entre los Atacameños*, Miscellanea P. Rivet octogenario dicata, v. II, p. 379-92

⁵² Tra i Witoto dell'Amazzonia il giaguaro è ritenuto un nahualli dell'Essere Supremo creatore, connesso con l'agricoltura: nel mito è associato alla caduta delle piogge e all'arcobaleno; tra i Yagua (Perù orientale) il giaguaro è in rapporto con la luna, e quindi con l'agricoltura (R. Girard, *op. cit.*, p. 40 e 67).

⁵³ Ma il serpente è anche simbolo dell'arcobaleno e animale lunare, in quanto come la luna è animale della rigenerazione e dei morti.

⁵⁴ *Op. cit.*, p. 569.

⁵⁵ (*Crescentia cujete*), albero della zucca, una pianta tropicale i cui frutti, quasi sferoidali, per secoli sono stati largamente usati come recipienti e la

un gruppo Pano della *montaña* (= selva) peruviana, nel quale si narra di una testa-trofeo che, dopo molte tribolazioni terrene, salì al cielo diventando la luna, mentre i suoi occhi si trasformarono in stelle e il suo sangue nell'arcobaleno⁵⁶.

Dal punto di vista iconografico, le testimonianze probanti ci vengono dalle civiltà costiere del Perù, soprattutto Paracas (tessuti), Nazca e Mochica (ceramiche): qui l'associazione di un personaggio antropo-zoomorfo, con tratti felinici, che reca frutti e teste-trofeo, è evidente; ad esempio nel cosiddetto personaggio N dell'arte tessile di Paracas⁵⁷, fiorita poco dopo la cultura Chavín, in cui è raffigurato un essere antropomorfo, la cui testa decapitata pende da un albero in forma di serpente bicipite, dal quale partono rami fronzuti e fioriti che fuoriescono da tre teste-trofeo dalla lingua protesa. Questi esempi potrebbero essere moltiplicati all'infinito.

Ricorderemo ancora qualche esempio tratto dall'arte Mochica, che ci sembra di particolare importanza: in due vasi di ceramica di stile Mochica, sono raffigurate rispettivamente la batata o camote (*Batata edulis*) e la patata (*Solanum tuberosum*), che si presentano come un'incarnazione del dio-felino, il cui muso domina la composizione, mentre sul tubero si osservano teste-trofeo e teschi umani⁵⁸.

L'iconografia della divinità giaguarantropica di Chavín mi sembra così chiarita.

Vedremo ora come in una rappresentazione più tarda, trovata nel 1908 nell'area del cortile seminterrato dell'edificio rettangolare che si innalza di fronte all'ala meridionale e più recente del tempio ove è conservato il Lanzón, questo ipotetico significato della figura del Lanzón venga ulteriormente rinforzato e chiarito.

loro forma è stata riprodotta nelle ceramiche (M.A. Towle, *The ethnobotany of pre-columbian Peru*, Viking Fund Publication in Anthropology, XXX, Chicago, 1961, p. 88.

⁵⁶ R. Girard, *op. cit.*, p. 200.

⁵⁷ J.C. Tello, *Paracas, op. cit.*, fig. 67.

⁵⁸ J.C. Tello, *Arte antiguo peruano*, vol. I, *Tecnología y morfología*, Inca, vol. II, 1924, tav. 210 e 260.

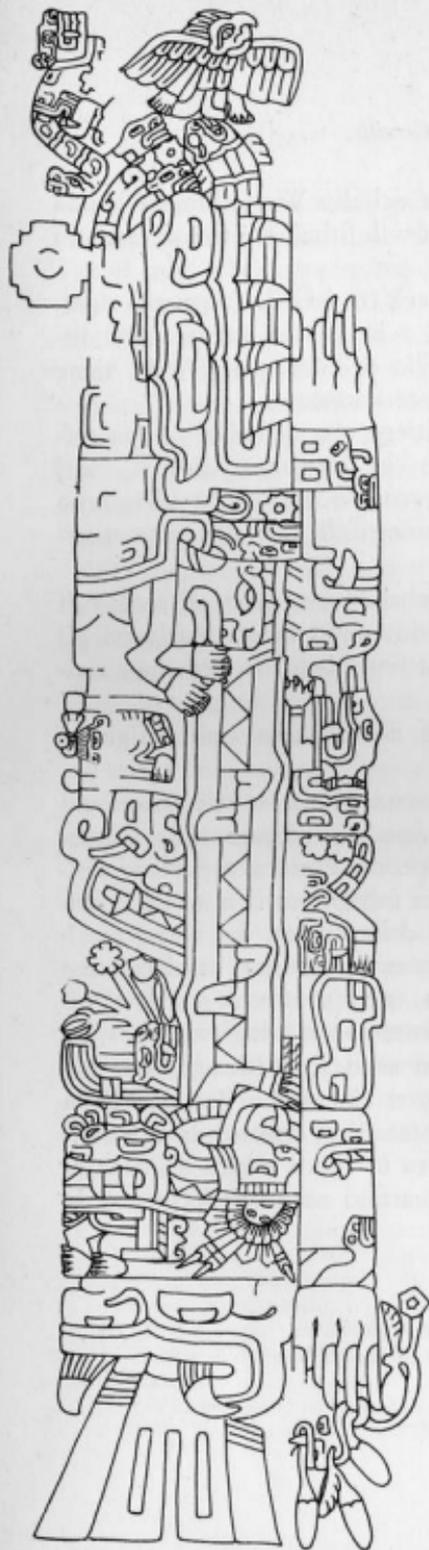
Poiché l'allargamento della struttura originaria del Castillo non interessò il Lanzón, che rimase confinato e forse dimenticato nel suo spazio ristretto, si deve ritenere che una nuova figura divina prendesse il suo posto nelle epoche successive: ma di quest'ultima non è rimasta alcuna traccia, benché le raffigurazioni di uccelli da preda — che sono uno scoperto simbolo solare — sul portale e le colonne cilindriche della nuova ala potrebbero forse alludere alla natura solare del dio numero 2 di Chavín de Huantar. Non sappiamo se l'edificio in questione e la scultura monumentale di cui ora ci occuperemo (v. figura 3 a-b) e che porta il nome di « obelisco Tello » fossero in connessione organica; ma è probabile che l'obelisco, se mai, sorgesse al centro del cortile seminterrato e fosse oggetto di riti religiosi che affondano le loro radici nel mito, non diversamente da quelli che tra gli Indios dell'Amazzonia si svolgono intorno a un palo sacro, eretto in occasione di particolari feste, e che è ritenuto una replica dell'albero cosmico e quindi rappresenta il centro del mondo, il luogo delle origini e il mezzo di comunicazione tra cielo e terra⁵⁹.

Il pilastro granitico di Chavín, che misura m. 2,52 di altezza e che in alto termina a punta, come il Lanzón, è scolpito su tutti e quattro i lati, senza soluzione di continuità, come se l'artista fosse dominato dal senso dell'*horror vacui*; a differenza delle due figure precedenti, il cui significato generale risultava abbastanza comprensibile, le figure dissolte e capricciosamente associate che coprono la superficie dell'obelisco, appaiono a prima vista legate a credenze e riti esoterici a noi sconosciuti, e che mai potremo riuscire a spiegare.

Questa scoraggiante impressione si rafforza, poi, se si legge il tentativo di interpretazione fattone da Tello⁶⁰ che, con impressionante sicurezza, trova una spiegazione (inattendibile!) per ogni più piccolo segno, giungendo alla conclusione che si tratti di due divinità feliniche gemine, accompagnate da minori

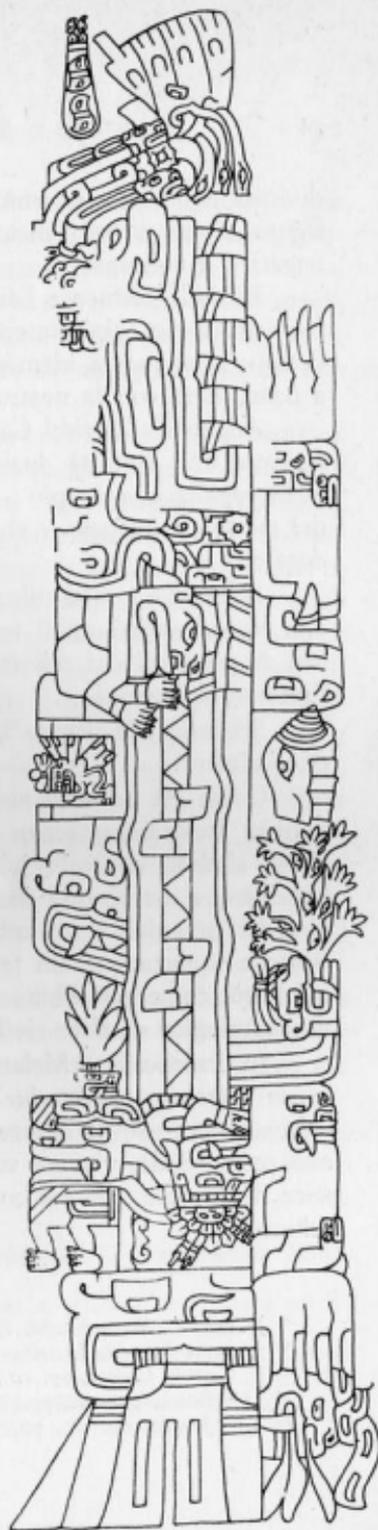
⁵⁹ R. Girard, *op. cit.*, passim; O. Zerries, *Le religioni dei popoli allo stato di natura dell'America meridionale e delle Indie occidentali*, in W. Krickeberg, *Religioni, op. cit.*, pp. 312-3; C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 191-95.

⁶⁰ J.C. Tello, *Chavín, op. cit.*, pp. 178-86.



a)

Figura 3



b)

divinità zoomorfe, in una parola del dio Wari (Huari)⁶¹, una figura divina uranico-meteorica (=il fulmine), ma di aspetto negativo e malvagio.

Etimologicamente Lari o Wari, tra i Colla (Aymara) significa anche zio (cioè antenato)⁶², e in questo senso, come vedremo, la supposta identità del dio dell'obelisco e Wari viene a concordare con la nostra interpretazione.

Anche R. Carrión Cachot ritiene che nell'obelisco sia raffigurata una divinità dualistica e che in questo caso si tratti della replica o « doppio » dell'immagine conservata all'interno del tempio principale, e che era accessibile solo alla casta sacerdotale⁶³.

Intorno a questi pilastri, probabilmente posti al centro di una piazza antistante il tempio, dovevano quindi svolgersi gli atti di culto e i riti collettivi, che non potevano aver luogo all'interno del tempio.

Secondo J.H. Rowe⁶⁴, invece, nell'obelisco sono raffigurati due caimani.

Come già ho accennato, nessuna di queste spiegazioni mi sembra accettabile; senza pretendere di spiegare tutti i complessi simboli e motivi che ricoprono l'intera superficie dell'obelisco, a me sembra che sia qui raffigurato il mito delle origini dell'umanità, degli animali e delle piante, dal corpo sacrificato e squartato di un felino: questa credenza, assai comune nel Perù, come già abbiamo detto, trova conferma nel patrimonio mitologico di altre civiltà di interesse etnologico.

In Indonesia e Melanesia, in seno a civiltà agricole, *ove erano coltivate piante da tubero*, si ritiene che l'origine della coltivazione fosse da ricercare nel sacrificio cruento di una divinità primordiale, vivente sulla terra in epoca mitica e instauratrice dell'ordine, dal cui corpo squartato nacquero le piante da tubero⁶⁵.

⁶¹ J.C. Tello, *Wira Kocha*, *op. cit.*, pp. 186-88.

⁶² J. de la Espada, *op. cit.*, vol. II, 1881, p. 44.

⁶³ R. Carrión Cachot, *op. cit.*, p. 373.

⁶⁴ J.H. Rowe, *op. cit.*, pp. 18-9.

⁶⁵ A.E. Jensen, *op. cit.*, pp. 107-9.

Questo accadimento primordiale ricordato nel mito, viene riattualizzato nel rito, in concomitanza ai cicli agrari; in sostanza, il culto è una ripetizione degli eventi delle origini.

Ora, sull'obelisco Tello, qui mostrato in tutta la sua superficie (i motivi dei lati stretti sono una continuazione di quelli dei lati larghi), dal corpo squartato di un felino fuoriescono figure umane, animali e piante.

Tra queste ultime già Tello⁶⁶ aveva identificato la manioca o yuca (*Manibot utilissima*), una pianta da tubero; le arachidi (*Arachis hypogaea*), una leguminosa che, secondo C. Sauer⁶⁷, nella sua distribuzione americana appare associata al complesso della manioca; e infine una solanacea (*Capsicum L.*), nota in Perù col nome quechua di *uchu*, ma più comunemente con quello aruaco di *aji*. Nessuna delle piante suddette è da seme e tutte possono essere collegate, sul piano religioso, al complesso di una divinità del tipo « dema », dal cui corpo sacrificato e squartato nascono le principali specie animali⁶⁸ e vegetali⁶⁹, e che perciò è connessa con l'agricoltura, la luna, la terra, la morte⁷⁰, la caccia alle teste, le acque: chiaro simbolo di queste ultime sull'obelisco sono, oltre a varie specie di pesci e di serpenti, anche una conchiglia (o chiocciola?), apparentemente del genere *Strombus*, che ha del resto anche valenze lunari. Ad esempio, per gli Aztechi la dea della luna era « colei che viene dal paese delle conchiglie marine »⁷¹.

Le ripetute rappresentazioni sull'obelisco Tello di larghe bocche, munite di robuste zanne, possono stare a simboleggiare la terra, il mondo sotterraneo dei morti e della morte, e da cui hanno tratto origine gli uomini, gli animali e le piante.

Che poi questa divinità « dema », pur nella frammenta-

⁶⁶ Tello, *Chavin*, op. cit., p. 184.

⁶⁷ C. Sauer, *Cultivated plants of South and Central America*, HSAI, vol. VI, p. 499, Washington, 1950, 1963.

⁶⁸ Sulla stele compaiono giaguari, un'aquila, serpenti, pesci e una conchiglia, oltre a figure antropozoomorfe non facilmente interpretabili.

⁶⁹ Oltre alle specie già ricordate, si osservano altre piante, forse di fagiolo, e di lucuma.

⁷⁰ V. Lanternari, *La grande festa*, Milano, 1959, p. 268.

⁷¹ W. Krickeberg, op. cit., 1956, p. 222.

zione, disintegrazione e ripetizione di elementi — come ad esempio le bocche — si riconosca chiaramente come felinica, dal muso, dalle zanne e dagli artigli — dimostra ancora una volta la stretta associazione di quella fiera con i miti delle origini e ne spiega perciò anche la frequente raffigurazione nell'arte e il culto tributatogli anche in seno a civiltà agricole.

Abbiamo fin qui visto l'evoluzione, dal felino dai mille occhi quale simbolo del cielo notturno (figura 1) che, già parzialmente antropomorfizzato, nel Lanzón (figura 2) compare quale « divinità principale » a carattere soprattutto agrario-telurico, di cui l'obelisco (figura 3 a-b) illustra il mito relativo.

Nella sua parabola di specializzazione — che in epoca classica e in paese Aymara lo porterà a identificarsi con il sole⁷² — il felino compare a Chavín in altre due rappresentazioni che hanno un chiaro significato religioso e che sono certamente di epoca posteriore alle altre già descritte⁷³.

La prima (figura 4), nota col nome di Stele Raimondi, dal nome del suo scopritore, il naturalista italiano A. Raimondi, ha la forma di un prisma rettangolare di granito, che misura m. 1,95 di altezza e circa 75 cm. di larghezza.

In questa stele è scolpito in bassorilievo un felino umanizzato, in posizione eretta, le cui più importanti particolarità sono:

1) la policefalia, che lo caratterizza come figura divina onnisciente⁷⁴;

2) la reversibilità, per cui le teste possono essere osservate *anche* capovolgendo la figura, ciò che ne accresce la capacità di vedere da ogni parte; questa particolarità fa pensare che la stele Raimondi, di cui si ignora la posizione originaria nel complesso monumentale di Chavín, fosse collocata orizzontalmente, quale lastra o piano di un altare, ad esempio;

⁷² Wira Kocha è una divinità creatrice già chiaramente solare; uno dei suoi appellativi più comuni è Titi, che in aymara significa al tempo stesso « Il tutto » e il felino di montagna, probabilmente il puma.

⁷³ J.H. Rowe, *op. cit.*, p. 12.

⁷⁴ R. Pettazzoni, *op. cit.*, p. 35, segg.

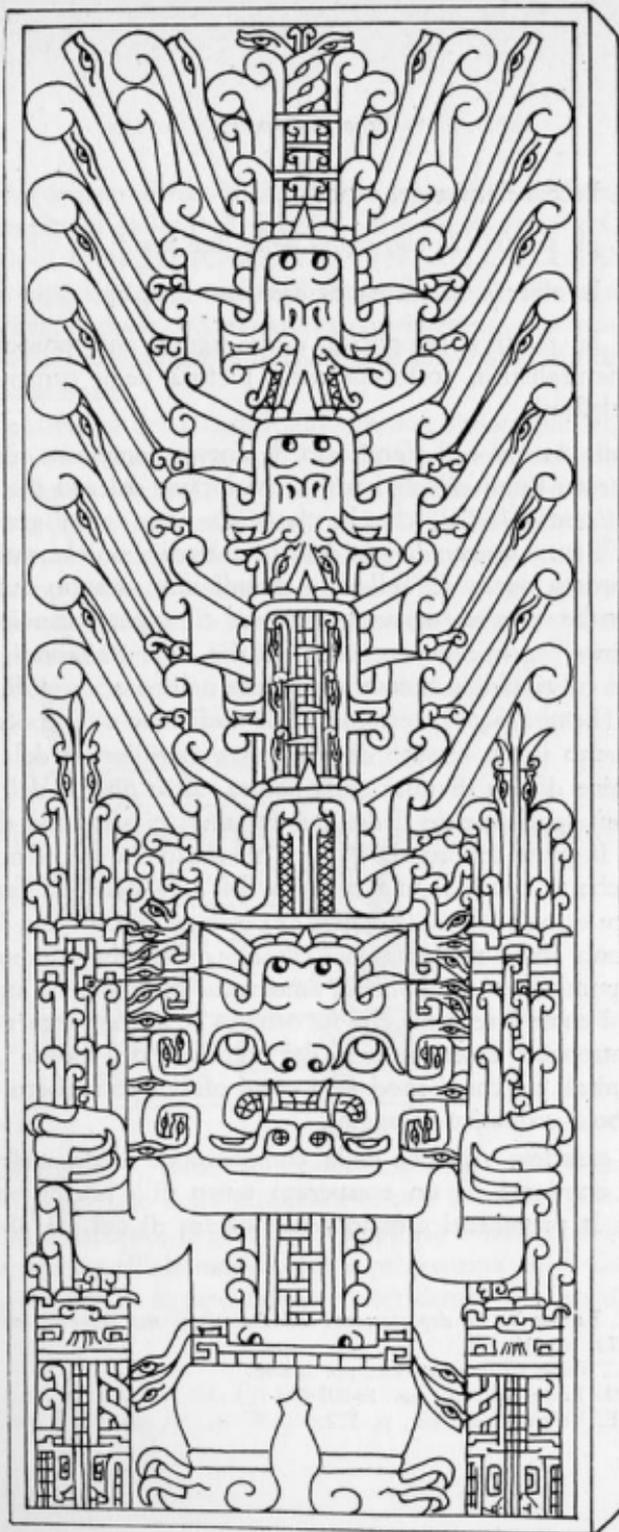


Figura 4

- 3) l'acconciatura del capo;
- 4) gli scettri (?) che regge nelle due mani;
- 5) la cintura in forma di serpente bicipite;

6) la relativa semplicità della figura antropozoomorfa, quasi naturalistica, soffocata dalla pletora degli ornamenti e degli attributi.

Sulla natura e il significato di questa complessa figura si sono versati fiumi d'inchiostro, a cominciare dal suo scopritore A. Raimondi (1872), che la classificò come « un genio del male »⁷⁵; tutte queste diverse interpretazioni sono elencate nella già ricordata opera di Tello⁷⁶ e quindi non saranno qui ripetute, anche perché nessuna di esse ci appare convincente. J.H. Rowe⁷⁷ propende per vedere nella stele Raimondi, il cui stile e la cui tipologia si osservano tanto nella oreficeria di Chongoyape (Lambayeque), certamente di tradizione e di epoca Chavín, quanto in un tessuto di Ica (costa meridionale del Perù), l'immagine di una divinità della natura, forse un dio dell'atmosfera, più specialmente il dio del fulmine; ci sentiamo di concordare in parte con questa ipotesi, nel senso che anche noi riteniamo che si tratti di una divinità dell'atmosfera, in funzione punitrice e malevola. Gli scettri (?) o fasci di armi, tra i quali compaiono anche raffigurazioni di teste, potrebbero rappresentare appunto armi simboliche, omologate ai fenomeni atmosferici; così come i serpenti che ne ornano la sovrastruttura-copricapo potrebbero essere simboli del fulmine e del lampo⁷⁸, mentre le spirali tra cui si snodano i corpi ofidici potrebbero essere un simbolo acquatico (pioggia).

I caratteri stilistici della composizione della stele Raimondi, dominata da un esasperato senso di « horror vacui », più che le precedenti creazioni di Chavín, di cui già abbiamo

⁷⁵ A. Raimondi, *El departamento de Ancash y sus riquezas minerales*, Lima, 1873, p. 215.

⁷⁶ J.C. Tello, *Chavín, op. cit.*, pp. 188-96.

⁷⁷ J.H. Rowe, *op. cit.*, pp. 19-20.

⁷⁸ L.E. Valcárcel, *op. cit.*, p. 572.

detto, ricordano certe raffigurazioni barocche dell'area maya, ad esempio la stele P di Copán (Honduras) (623 d.C.) e la stele D di Quiriguà (Guatemala) (766 d.C.), in cui il personaggio rappresentato, probabilmente il capo politico-religioso della città, indossa un elaborato copricapo su cui compaiono varie teste sovrapposte, probabilmente quale simbolo di potere e di conoscenza.

La divinità della stele Raimondi non appare più legata alla terra, come il Lanzón e come le figure divine del più antico strato religioso delle Ande Centrali, a carattere prevalentemente uranico-tellurico; almeno giudicandola da un punto di vista strettamente iconografico, il « dio degli scettri » ha già i caratteri di una divinità personale, di un « dio » con una sua funzione ben determinata e specifica entro un pantheon politeistico, non diversamente dal dio Wari o Illapa, che in più tarde mitologie andine, è appunto una divinità dell'atmosfera ⁷⁹.

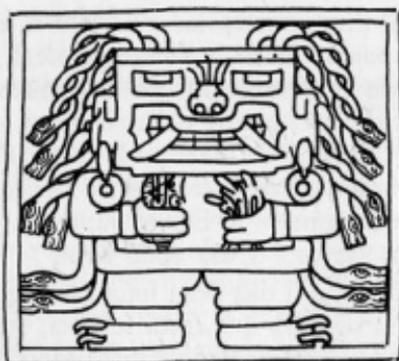


Figura 5

La figura 5, forse contemporanea della stele Raimondi e che ha come base della rappresentazione lo stesso personaggio felinico-umanizzato, fa parte del complesso ornamentale del portale di accesso all'ala meridionale e più recente del « Castillo ». Questa divinità, apparentemente sorridente ⁸⁰, è angucrinita,

⁷⁹ R. Pettazzoni, *op. cit.*, pp. 653-4.

⁸⁰ J.H. Rowe, *op. cit.*, p. 19.

ma con serpenti intrecciati, simbolo di fertilità e delle acque, e reca nelle mani due conchiglie, *Conus* e *Spondylus* (?), che sono simboli acquatici e lunari: probabilmente ci troviamo di fronte alla più antica immagine del dio (o della dea) della luna dell'antico Perù, tanto frequentemente e variamente rappresentato nell'arte Mochica e delle cui connessioni col felino già abbiamo detto.

Ed è molto interessante osservare che il presupposto dio della luna di Chavín, stilisticamente e iconograficamente, somiglia molto da vicino alla figura centrale della celebre « Porta del Sole » di Tiahuanaco in Bolivia, di circa dieci secoli posteriore, in cui gli studiosi, con quasi unanime consenso, riconoscono Wira Kocho, il dio creatore delle genti Aymara, con già manifesti caratteri (luni-)solari, successivamente trasportato nel pantheon incaico e relegato in secondo piano nel culto, che era centrato intorno al dio del Sole, Inti, capostipite del clan incaico e di cui l'Inca regnante era il rappresentante terreno.

Abbiamo tentato di dimostrare come a Chavín il felino, da una tipica divinità di popoli cacciatori (signore degli animali con dimora in cielo, ove è identificato con il firmamento) si trasformi in una divinità ctonio-agraria del tipo dema, cui sono connesse le coltivazioni di piante da tubero e la caccia alle teste; e successivamente in un dio dell'atmosfera, la cui policefalia potrebbe starne a indicare il carattere di Essere Supremo, fino alla sua possibile identificazione con il dio della luna.

Le conchiglie marine che il dio della luna reca nelle mani, e su una delle quali è raffigurata una testa felinica, stupiscono per la loro presenza in ambiente montano e forse sono un indice dell'estensione dell'influsso culturale e religioso di Chavín e del progressivo spostamento, col passare dei secoli, del centro di gravità di questa civiltà andina verso la costa pacifica del paese, ove le culture-orizzonte delle Ande Centrali sorte, come già abbiamo detto, in centri montani al disopra dei 3000 metri di altitudine, trovarono la loro naturale via di espansione e raggiunsero l'optimum dell'espressione artistica.

La religione punica in Sicilia alla luce delle nuove scoperte archeologiche

Anche nelle opere più recenti dedicate allo studio delle religioni della Sicilia¹ il particolare aspetto in cui si configurarono le credenze delle genti semitiche nell'isola viene di proposito escluso dalla trattazione (Brelich) o appena sfiorato (Manni) nel corso della discussione sulle altre religioni preclassiche. Per trovare un compendio sufficientemente ampio ed organico delle credenze fenicio-puniche siciliane, oltre gli scarsi cenni in opere dedicate fundamentalmente alla trattazione della religione punica nord-africana², occorre rifarsi al Pace e alla sua ancor oggi insostituibile *Arte e civiltà della Sicilia antica*³.

Le scoperte avvenute in questi ultimissimi anni nel bacino del Mediterraneo occidentale hanno peraltro profondamente rivoluzionato il patrimonio delle conoscenze sulla civiltà punica,

¹ E. Manni, *Sicilia pagana*, Palermo 1963; A. Brelich, *La religione greca in Sicilia: Atti del I Congresso Internazionale di Studi sulla Sicilia antica* (= KOKALOS, X-XI, 1964-1965), pp. 35-54.

² S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, IV, *La civilisation carthaginoise*², Paris 1929, pp. 221-350; G.-Ch. Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, Paris 1954, pp. 86 ss.; A.M. Bisi, *La religione punica nelle rappresentazioni figurate delle stele votive: S.M.S.R.*, XXXVI, 1965, pp. 99-157.

³ B. Pace, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, III, *Cultura e vita religiosa*, Città di Castello 1946, pp. 637-73.

sia per quel che concerne le sue manifestazioni artistiche, sia per quel che riguarda le credenze religiose. In quest'ultimo campo un numero assai cospicuo di iscrizioni si è venuto ad aggiungere a quelle già da gran tempo note ed accolte nel *Corpus Inscriptionum Semiticarum*. In moltissimi casi — si pensi ad esempio alle dediche in punico e in greco ad Astarte e ad Hera rinvenute recentemente nel santuario di Tas Silg a Malta, che si può quindi identificare col celebre *fanum Junonis* di ciceroniana memoria⁴, il quale sorse su un più antico luogo di culto semitico⁵ — le iscrizioni provenienti da varie contrade puniche del Mediterraneo (Sardegna, Sicilia, Malta), ci conservano i nomi delle divinità adorate nelle colonie fenicie d'Occidente. Se nella maggior parte si tratta delle stesse entità divine della madrepatria cartaginese, che conservano identici caratteri ed identiche forme di culto, come appare dal ripetersi stereotipo delle formule votive⁶, in qualche caso rileviamo in Occidente il culto diffuso di divinità che sembrano invece scarsamente attestate a Cartagine: tale è ad esempio l'Astarte cui Thefarie Velianas re di Caere consacrò la lamina d'oro di fondazione rinvenuta nell'estate del 1965 nel tempio di Pyrgi⁷.

⁴ Cicerone, *Verrine*, Act. II, IV, 46, 103; V, 72, 184; V. Bonello e altri, *Missione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della campagna 1963*, Roma 1964, pp. 83-104; M. Cagiano de Azevedo e altri, *Missione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della campagna 1964*, Roma, 1965, pp. 79-101; id., *Missione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della campagna 1965*, Roma 1966 (in corso di stampa).

⁵ V. Bonello e altri, *Missione, cit.*, p. 112; M. Cagiano de Azevedo e altri, *Missione, cit.*, pp. 179-80.

⁶ A.M. Bisi, *La religione punica, cit.*, p. 101. Per le nuove iscrizioni, oltre quelle maltesi citate alla nota 4, cfr. G. Garbini in *Monte Sirai-II*, Roma, 1965, pp. 79-92; id. in *Mozia-II*, Roma 1966, pp. 109-17; id., in *Mozia-III*, Roma 1967, pp. 71-81. F. Barreca, *Nuove iscrizioni fenicie da Sulcis: Oriens Antiquus*, IV, 1965, pp. 53-57.

⁷ G. Colonna, G. Garbini, M. Pallottino, L. Vlad. Borrelli, *Scavi nel santuario etrusco di Pyrgi. Relazione preliminare della settima campagna, 1964, e scoperta di tre lamine d'oro iscritte in etrusco e in punico: Archeologia Classica*, XVI, 1964, pp. 49-117. L'esegesi dell'iscrizione punica ha dato luogo a tutto un fiorire di studi successivi: cfr. S. Moscati, *Osservazioni sull'iscrizione fenicio-punica di Pyrgi: R.S.O.*, XXXIV, 1964, pp. 257-60; G. Levi Della Vida, G. Garbini, *Considerazioni sull'iscrizione punica di Pyrgi: Oriens Antiquus*, IV, 1965, pp. 35-52; J.-G. Février, *Remarques sur l'inscription punique*



2.



1.



1.



2.



3.

4.



2.



1.



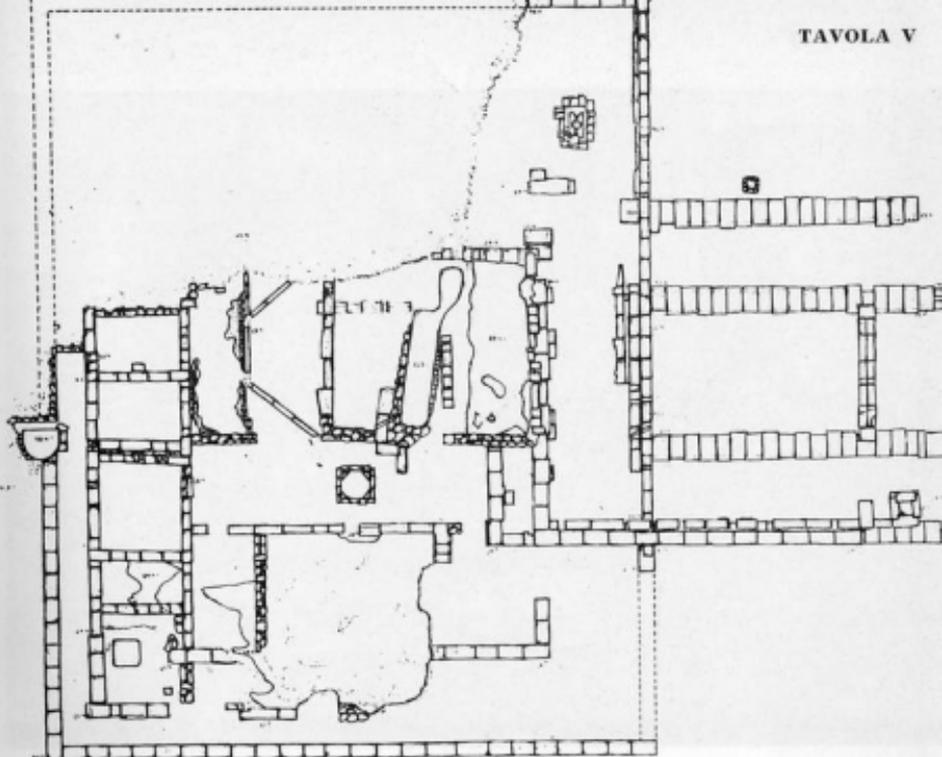
2.



1.



1.



Pianta dell'area sacra al Capidazzu

2.





1.



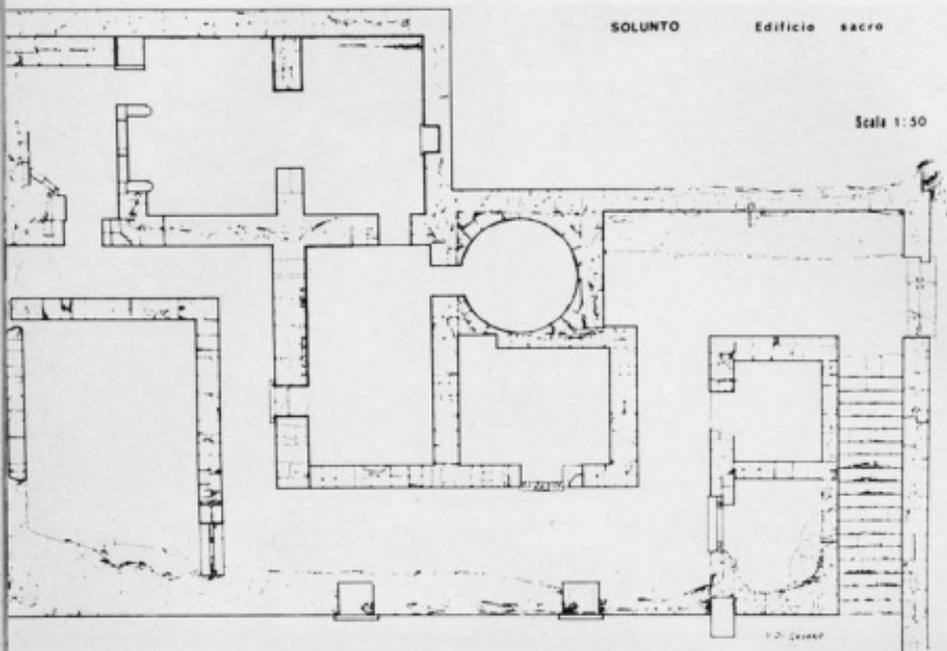
2.

1.



2.





1.



Le iscrizioni sono tanto più preziose per delineare le caratteristiche essenziali della religione punica dal momento che, per i ben noti criteri di ibridismo iconografico propri già dell'arte fenicia ed accolti poi da quella punica, è assai difficile tipizzare figurativamente o addirittura identificare determinate entità divine attraverso le testimonianze offerte dai documenti artistici.

È stato, ad esempio, con molta acutezza osservato⁸ che è finora mancata stranamente nel mondo punico la corrispondenza figurativa di Ešmun, il dio sidonio che aveva un grande tempio a Cartagine⁹ e che doveva essere oggetto di culto diffuso nell'Occidente punico; è stata perciò avanzata l'ipotesi, sulla base di alcuni interessanti documenti archeologici rinvenuti recentemente nell'area sarda, che il dio abbia assunto in Occidente l'iconografia del Bes egiziano e poi fenicio¹⁰.

Poggiamo su un terreno più sicuro per le indagini iconografiche vertenti sulle figure di Ba'al Ḥammon — che sappiamo esser rappresentato dal dio seduto su un trono fiancheggiato da sfingi, con un'asta in pugno e una corona di piume sul capo, quale appare sulla stela di Susa¹¹, sulle gemme¹² e sul gruppo fittile di Thinissut¹³ — e di Melqart, il quale sembra caratterizzato, almeno in una classe omogenea di raffigurazioni

de Pyrgi: ibidem, pp. 175-80; J. Ferron, *Quelques remarques à propos de l'inscription phénicienne de Pyrgi: ibidem*, pp. 181-98; G. Colonna, *Il santuario di Pyrgi alla luce delle recenti scoperte: Studi Etruschi*, XXXIII, 1965, pp. 191-219, in particolare sul culto di Astarte pp. 209-17.

⁸ G. Garbini in *Monte Sirai-II*, *cit.*, pp. 90-91, nota 1.

⁹ Appiano, *Libiche*, 130; Strabone, XVII, 3, 14; Tito Livio, XLI, 22; XLII, 24; cfr. anche S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, IV, *cit.*, pp. 314-15.

¹⁰ G. Garbini, *loc. cit.*, nota 8.

¹¹ P. Cintas, *Le sanctuaire punique de Sousse: Revue Africaine*, XCI, 1947, pp. 13-21, figg. 48-49.

¹² W. Culican, *Melqart Representations on Phoenician Seals: Abr-Nahrain*, II, 1960-61, tav. I, fig. 1 d, 1 f; P. Cintas, *Deux campagnes de fouilles à Utique: Karthago*, II-III, 1951-52, pp. 53-54, fig. 20.

¹³ A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu*, Paris 1910, tav. II, 2 (simulacri simili con il dio in trono, provenienti da Susa e da Thuburbo Majus, sono illustrati ai nn. 1 e 3 della stessa tav. II).

glittiche¹⁴, da una veste talare e da un'ascia a mezzaluna con occhielli profondi, di tipo cananaico¹⁵.

Quando però si consideri l'incertezza che ancora sussiste nell'attribuzione degli emblemi astrali e delle immagini betiliche che appaiono sulle stele all'una o all'altra divinità del pantheon punico¹⁶ (incertezza che probabilmente non giungeremo mai a dirimere a causa della caratteristica insensibilità fenicio-punica per la puntualizzazione del Divino in senso antropomorfo¹⁷, onde da quest'*habitus* mentale deriva come conseguenza diretta l'assunzione di elementi iconografici indifferentemente presi a prestito da altre civiltà, siano esse l'assira o l'egiziana, come più tardi la greca), è evidente che le iscrizioni, più ancora dei documenti archeologici, gettano viva luce sulle credenze religiose puniche: una luce forse meno suggestiva nei suoi raccordi ideologici, ma senz'altro più certa e più degna di fede.

* * *

Tracciando il quadro delle credenze fenicio-puniche della Sicilia, il Pace si basava, oltre che sulle fonti letterarie, sulle testimonianze archeologiche allora note: stele di Lilibeo, *tophet* di Mozia, scavi del Gabrici nel *temenos* della Malophoros a Selinunte e del Cultrera ad Erice.

Dal tempo del Pace le scoperte sulla Sicilia punica si sono

¹⁴ W. Culican, *Melqart Representations*, cit., tav. I, figg. 1 a - 1 b. La stessa arma reca il dio su una stela della regione di Aleppo pubblicata da M. Dunand, *Stèle araméenne dédiée à Melqart: Bulletin du Musée de Beyrouth*, III, 1939, pp. 65-76, tav. XIII.

¹⁵ L. Woolley, *Medio Oriente*, Milano 1961, tav. alla p. 105. Per altre referenze cfr. M. Dunand, *Stèle araméenne*, cit., p. 68 nota 1; pp. 74-75.

¹⁶ L'associazione di una figura femminile e di un pilastro betilico o di un betilo rettangolare e di un emblema esagonale in cui è stata vista la rappresentazione del sesso femminile e più recentemente di una pietra cultuale (S.M. Cecchini in *Monte Sirai-II*, cit., pp. 131-33), la quale si ritrova su alcune stele cartaginesi e moziesi, è considerata da G. Garbini (in *Mozia-II*, cit., p. 60) come illuminante ai fini di un'attribuzione specifica dei vari simboli a divinità di sesso diverso. Quest'ipotesi non ci sembra tuttavia molto convincente, perché sulle stele portate ad esempio la figura femminile accanto al betilo pare piuttosto un'offerente che non una divinità, dal momento che è rappresentata di profilo e non di fronte, e perché se i betili sulle stele raffigurano i simulacri eretti nei templi, ricadiamo nell'impossibilità di attribuirli all'una o all'altra entità divina.

¹⁷ A.M. Bisi, *La religione punica*, cit., pp. 107, 155.

più che raddoppiate e soprattutto nell'ultimo decennio hanno avuto un notevolissimo incremento grazie all'opera di V. Tusa, Soprintendente alle Antichità di Palermo: è stata così ripresa l'esplorazione del *tophet* di Mozia, che ha portato alla luce altre cinque iscrizioni puniche incise su stele votive, nonché dell'area sacra al Cappiddazzu nella stessa isola¹⁸; così, nell'ambito delle vaste campagne di scavi e di restauri a Selinunte, si è posta fortuitamente in luce un'area sacrificale con sepolture entro anfore puniche a siluro nello spiazzo antistante il tempio O sull'acropoli¹⁹. I rinvenimenti sopra menzionati datano agli ultimi due anni; di poco più antichi sono quelli di Solunto, ove la stessa Soprintendenza di Palermo ha posto in luce un altare con tre betili che sorgeva lungo la via principale della città e altri due edifici di carattere sacro, di cui rimane incerta la reale destinazione²⁰. Il primo, che consta di due ambienti contigui, recava probabilmente in uno di essi la statua colossale di Zeus in trono ora al Museo di Palermo; più interessante è il secondo, che sorgeva in posizione predominante rispetto alla città, sulla vetta del Monte Catalfano; si ricordi che anche il complesso sacro del Cappiddazzu a Mozia sorgeva nel punto più alto dell'isola.

Infine, interessano seppure indirettamente la religione punica le scoperte degli ultimissimi anni a Lilibeo e a Palermo. Nel primo luogo²¹ gli scavi hanno precisato l'estensione e la data d'inizio della necropoli punica, confermando quell'aspetto pienamente ellenizzato nella civiltà figurativa, che non esclude tuttavia la fedeltà a schemi di antica origine semitica nella pro-

¹⁸ A. Ciasca e altri, *Mozia-I*, Roma 1965; ead., *Mozia-II*, Roma 1966; *Mozia-III*, Roma 1967.

¹⁹ V. Tusa in *Mozia-II*, cit., pp. 143-49.

²⁰ V. Tusa, *Testimonianze fenicio-puniche in Sicilia: Atti del I Convegno*, cit., pp. 592-94; id., *La questione fenicio-punica in Sicilia: Atti del Convegno di Studi Annibalici* (= Estratto dall'*Annuario dell'Accademia Etrusca di Cortona*, N.S., V, 1961-64, pp. 53-54.

²¹ A.M. Bisi, *Ricerche a Lilibeo: Archeologia*, IV, 1966, n. 31, p. 25; ead., *Scavi a Lilibeo (Marsala): Oriens Antiquus*, V, 1966, pp. 118-20, tavv. XLVIII-L. La relazione dettagliata della campagna 1965 è apparsa su *Not. Scavi* 1966, pp. 310-47. Quella della campagna 1966, includente numerosi sondaggi alle mura puniche, in *Not. Scavi* 1967, pp. 379-403.

duzione di stele votive e in altri aspetti della vita religiosa, che dovette assumere la città fin dal periodo delle sue origini²². A Palermo gli scavi nella necropoli di Corso Pisani²³ hanno mostrato, grazie alla presenza di alcuni corredi composti interamente da ceramiche greche, il pacifico coesistere di Greci e Punici nel centro siciliano, almeno a partire dal VI secolo a.C.

* * *

Prima di passare all'esame dei documenti archeologici più significativi occorre prendere le mosse dallo stato delle conoscenze acquisite sulla religione punica dell'isola, quale risulta dalle fonti letterarie e dalle testimonianze epigrafiche facendo larga parte, nel caso di queste ultime, ai risultati degli ultimi scavi.

Le fonti letterarie sono state esaminate dal Pace²⁴ e perciò ci soffermeremo brevemente su di esse, tralasciando anche la menzione di quei culti di probabile ma remota origine orientale che appaiono in alcuni centri della Sicilia Orientale — come il culto rodio di Zeus Atabyrios ad Agrigento²⁵ — ma che nulla hanno a che vedere con la colonizzazione fenicia di epoca storica.

Mentre i documenti epigrafici sono in numero relativamente ampio, le fonti letterarie si riducono a qualche scarna notizia diodorea²⁶ sull'esistenza di templi greci a Mozia, almeno negli anni immediatamente precedenti la distruzione del 397 a.C. e di Valerio Massimo, di Solino e di Eliano²⁷ sull'*ἀναγωγή*

²² A.M. Bisi, *Le stele puniche di Lilibeo e il problema dell'influenza semitica nella religione e nell'arte della Sicilia occidentale: Karthago*, XIII, 1967 (in corso di stampa); ead., *La cultura artistica di Lilibeo nel periodo punico: Oriens Antiquus*, VII, 1968, pp. 6-13 dell'estratto.

²³ Gli scavi del 1953-54 permangono ancora inediti.

²⁴ B. Pace, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, cit., pp. 627 ss., *passim*.

²⁵ *Ibidem*, pp. 588 ss., 628.

²⁶ *Storie*, XIV, 53, 2.

²⁷ Solino, XXVII, 8; Aristotele presso Ateneo, IX, 394; cfr. anche Eliano, *Var. hist.*, I, 15; id., *Hist. an.*, IV, 2; B. Pace, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, III, cit., p. 635; S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, IV, cit., p. 403.

e la *καταγωγή* delle colombe dal tempio di Astarte Ericina a quello di Sicca Veneria (odierna Kef).

Mentre il passo diodoreo mostra i pacifici rapporti di convivenza fra Greci e Punici in atto nell'isola come in molti altri centri punici della Sicilia Occidentale e in almeno due delle colonie greche della Sicilia Orientale (Siracusa e Gela)²⁸, rapporti che sono confermati per il VI secolo a.C. dalla già ricordata presenza di corredi greci nella necropoli palermitana, i passi relativi al santuario ericino indicano gli stretti vincoli di dipendenza esistenti fra il culto dell'Afrodite siciliana e quello nord-africano, che fino ad epoca tarda si continuava a ritenere importato dalla Sicilia.

Che sulla vetta del Monte Erice fosse adorata l'Astarte fenicia appare evidente da un'iscrizione, oggi perduta ma di cui resta il ricordo nel *C.I.S.* (n. 135), menzionante il penetrale (*šbn*) del tempio eretto alla signora Astarte (*l rbt l 'štrt*) sotto i suffeti Magone e Bodašart. L'iscrizione, assai mutila, appartiene probabilmente ad epoca tarda ed è di impronta cartaginese, stante la frase di chiusura « poiché [il dio: sottinteso] ha ascoltato la sua voce, lo benedica », che è quella comunemente ricorrente su migliaia di stele votive cartaginesi non più antiche del IV secolo a.C.

Seppure la dedica è, come ci sembra verosimile supporre, di età ellenistica, il culto di Astarte sul Monte Erice è certo assai più antico ed è da considerarsi, forse, importato da genti cipriote, stante l'analogia dell'epiteto attributivo della dea *'rk hym* = forza di vita, con quello che compare leggermente modificato nel testo punico di una bilingue cipriota da Kitium (*C.I.S.*, I, n. 9 : *l 'nt 'z hym* cui corrisponde, per la parte greca, Ἀθηνᾶ Σωτῆρα. Questo elemento si unisce ad altre testimonianze archeologiche da noi indicate quale prova della presenza dell'elemento etnico cipriota distinto da quello fenicio propriamente detto, che appare in Sicilia come in altre colonie

²⁸ Per Siracusa cfr. Diodoro, XIV, 46; per Gela Zenobio, I, 54. Su tutto il problema cfr. V. Tusa, *Testimonianze fenicio-puniche in Sicilia*, cit., pp. 590-91.

puniche del Mediterraneo occidentale²⁹ fin dagli inizi della colonizzazione semitica di età storica.

Gli scavi intrapresi dal Cultrera nel 1930 sul sito del tempio ericino, occupato successivamente da una fortezza medioevale³⁰, non sono approdati ad alcun risultato, giacché si sono ritrovate insignificanti tracce delle strutture fenicio-puniche più antiche³¹, tali comunque da non permettere nel modo più assoluto una ricostruzione dell'originario complesso sacro. Gli scarsi frammenti di ceramica indigena a decorazione incisa e dipinta rinvenuti nell'area³² insieme a quelli ancora inediti conservati nel locale Museo Cordici³³, che sono identici ai reperti abbondantissimi e solo in minima parte pubblicati di Segesta³⁴, mostrano come il luogo fosse già frequentato agli inizi del I millennio dagli Elimi.

Se l'ipotesi del Manni è esatta³⁵, esisteva dunque sul monte un luogo di culto — che probabilmente consisteva in un altare a cielo aperto — di una divinità elima femminile avente — se è vero che il trasformismo religioso poggia di preferenza sul valore onomastico anziché su quello concettuale — gli stessi caratteri di entità religiosa presiedente alla fecondità naturale che avrà poi la sua tarda ipostasi semitica.

Se si accoglie l'origine cipriota di quest'ultima, si spiegano anche alcuni particolari aspetti del suo culto, come la prostituzione sacra già praticata nella sede originaria della dea a Paphos nell'isola di Cipro, ove simboli fallici venivano distribuiti ai *mystai*, secondo quanto ci tramandano Clemente Alessandrino

²⁹ A.M. Bisi, KYPRIAKA. *Contributi allo studio della componente cipriota della civiltà punica*, Roma 1966, *passim*.

³⁰ G. Cultrera, *Il «temenos» di Afrodite Ericina e gli scavi del 1930 e del 1931: Not. Sc. 1935*, pp. 294-328. I risultati sono compendati da B. Pace, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, III, *cit.*, pp. 630-47.

³¹ G. Cultrera, *Il «temenos» di Afrodite Ericina*, *cit.*, p. 323; cfr. anche J. Marconi-Bovio, *s.v. Erice: E.A.A.*, III, Roma 1960, p. 414.

³² G. Cultrera, *Il «temenos» di Afrodite Ericina*, *cit.*, pp. 309-10, figg. 9-10.

³³ Inv. nn. 170-171.

³⁴ J. Marconi-Bovio, *El problema de los Elimos a la luz de los descubrimientos recientes: Ampurias*, XII, 1950, pp. 79-90, tav. I A.

³⁵ E. Manni, *Sicilia pagana*, *cit.*, pp. 79-88, 188.

ed altri tardi autori latini³⁶, e ripresa nel santuario di Sicca Veneria.

Con l'origine cipriota della dea, la quale a sua volta ricopre nell'isola mediterranea, secondo il Dussaud³⁷, una più antica divinità della fecondità naturale egeo-anatolica, si spiegano anche gli animali che fungono da suo attributo, quelle colombe che sono sconosciute nel mondo siro-palestinese e che costituiscono per converso un elemento costante e diffuso della religione cretese-micenea, dalla quale passano poi alla gremità classica.

La religione di Mozia, la più antica colonia fenicia in Sicilia, testa di ponte dell'irradiazione semitica verso est (Panormo, Solunto) e verso sud (Selinunte, Gela, Siracusa) è lumeggiata in maniera sufficientemente ampia sia dal complesso delle testimonianze archeologiche, su cui appresso diremo, sia dalle iscrizioni.

Prima degli scavi 1965 nel *tophet* gli scarsi frustuli moziesi in lingua semitica non recavano alcun contributo al problema delle credenze religiose³⁸. In quell'anno appunto l'esplorazione del *tophet* dell'isola, intrapresa congiuntamente dalla Soprintendenza alle Antichità di Palermo e dall'Istituto del Vicino Oriente dell'Università di Roma, ha portato alla luce due importanti iscrizioni, purtroppo assai mutile e mal conservate, incise su due stele³⁹. La prima, che consta di una sola riga, reca con tutta probabilità il nome di Ba'al [tav. I, 1]. La seconda, articolata su tre righe parzialmente abrase, reca sicuramente una dedica a Ba'al Hammon⁴⁰ [tav. I, 2].

³⁶ Referenze complete in G. Hill, *A History of Cyprus*, I, Cambridge, 1949, p. 71; *ibidem*, p. 62 (sulla pietra betilica rinvenuta nel santuario di Ajia Irini che sembra essere stata usata come oggetto di culto fin nella fase più tarda di vita del *temenos*).

³⁷ R. Dussaud, *L'Aphrodite Chypriote*: R.H.R., LXXIII-LXXIV, 1916, pp. 245-58.

³⁸ L'unica iscrizione punica nota constava di due righe e recava la menzione della « tomba di Matar, il vasaio »: C.I.S., I, n. 137; cfr. anche J.I.S. Whitaker, *Motya a Phoenician Colony in Sicily*, London 1921, p. 116, fig. 2.

³⁹ G. Garbini in *Mozia-II*, pp. 109-15.

⁴⁰ La trascrizione data nel rapporto preliminare dal Garbini (*op. cit.*, alla nota precedente, pp. 111-14) può integrarsi con i risultati di un più accurato

Queste due stele moziesi si prestano a varie considerazioni. Occorre anzitutto notare che, come era già stato osservato per la produzione lapidea cartaginese, assistiamo spesso all'apparizione degli stessi simboli — siano essi emblemi astrali o simulacri betilici — in associazione con le dediche al solo Ba'al Hammon o alla sola Tanit o ad entrambe queste divinità, onde non esiste alcun rapporto fra le iscrizioni e le rappresentazioni che appaiono sulle stele.

La stessa considerazione può applicarsi alle iscrizioni sulle due stele moziesi le quali raffigurano, rispettivamente, un uccello appollaiato in veduta frontale, con testa umana e copricapo a bassa calotta conica che ricorda stranamente quello portato da Hammurabi sulla celebre stela del Louvre⁴¹ e da altri personaggi e divinità nella glittica della III dinastia di Ur e della I dinastia babilonese⁴², e una figura femminile con gonna campanata eretta entro un'edicola con architrave egittizzante delimitata da due colonne con capitelli a triplice corona di foglie pendenti, i quali rammentano quelli diffusi nel mondo fenicio-cipriota — torchiere bronzee da Sidone e da Cipro⁴³, che si ritrovano anche in Occidente (S. Vero Milis in Sardegna)⁴⁴ e a Malta⁴⁵.

Se è assai significativa l'analogia di entrambi i motivi che appaiono sulle due stele di Mozia con il repertorio cipriota

esame da noi compiuto della pietra. Nella prima riga è sicurissima la formula dedicatoria iniziale *l 'dn l B' l Hmn*, mentre nella terza, in base al confronto con una delle stele ancora inedite della campagna 1966, che sembra avere identica chiusa, proponiamo la lettura *bn Hnn bn Hqb* (o *b nbqb?*). Cfr. ora anche G. Garbini in *Mozia-III*, cit., pp. 76-78.

⁴¹ A. Parrot, *I Sumeri*, Milano 1960, fig. 373.

⁴² E. Porada, *Corpus of Ancient Near Eastern Seals. The Collection of the Pierpont Morgan Library*, Washington 1948, tavv. XLV ss.

⁴³ H. Th. Bossert, *Altsyrien*, Tübingen 1951, nn. 316, 789; E. Gjerstad, *The Swedish Cyprus Expedition*, IV, 2, Stockholm 1948, p. 149, fig. 27, nn. 16-18.

⁴⁴ F. Barreca, *La civiltà di Cartagine*, Cagliari 1964, tavv. XXXII-XXXIII.

⁴⁵ J.G. Baldacchino, *Rock Tomb at Gbajn Qajjet, near Rabat: P.B.S.R.*, XXI, 1953, pp. 37-38, fig. 6. Per alcune colonnine in marmo che sembrano peculiari dell'ambiente fenicio-cipriota e di quello maltese, mentre non appaiono a Cartagine, cfr. da ultimo S. Moscati, *Alcune colonnette di Tas Silg: Oriens Antiquus*, V, 1966, pp. 15-18, tavv. I-II.

(ulteriore riprova di quella componente dell'isola che resta distinta, nella colonizzazione dell'Occidente, più di quanto si ritenesse in passato, dall'ondata fenicia propriamente detta), ancora più interessante è la menzione del solo Ba'al Ḥammon nelle due dediche, dal momento che essa ritorna sulle altre tre stele degli scavi 1966⁴⁶.

È ormai accertato che la più antica religione punica, almeno nel centro egemonico cartaginese, aveva alla testa del pantheon Ba'al Ḥammon (come risulta da due cippi iscritti dal *tophet* di Cartagine⁴⁷), e da altre iscrizioni puniche arcaiche collazionate recentemente dal Ferron⁴⁸ che la preminenza del dio sulla sua paredra si mantiene al di fuori del territorio cartaginese ancora in età tardo-ellenistica in altri centri puniche quali Costantina. Tanit è infatti da considerarsi, secondo le più recenti ipotesi, un'emanazione della divinità suprema maschile, come indica il suo stesso nome di Tanit *Pn' B'l* « manifestazione di Ba'al »⁴⁹ ed è probabilmente sorta, stante la seriorità delle sue apparizioni figurative in Fenicia⁵⁰ e la scarsa validità dei tentativi volti ad attribuire l'origine di questa divinità al territorio siro-palestinese⁵¹ (che si basano principalmente, come è noto, sulla menzione di *Tnt blbnn*, cioè « Tanit del Libano » accanto ad Astarte su una celebre e discussa iscrizione dedicatoria cartaginese, *C.I.S.*, I, n. 3914, probabilmente in una fase tarda della religione punica, verso la fine di quel V secolo che

⁴⁶ Le stele sono ora pubblicate da G. Garbini in *Mozia-III*, cit., pp. 71-81 e perciò non ci soffermiamo su di esse; qui basti accennare al fatto che sono tutte dedicate a Ba'al Ḥammon ma, mentre il n. 66/1423 e il n. 66/1426 riportano il nome intero del dio, il n. 66/1865 lo menziona solo come Ba'al.

⁴⁷ C. Picard, *Catalogue*, cit., nn. Cb 513-514.

⁴⁸ J. Ferron, *Inscription punique archaïque à Carthage: Mélanges de Carthage*, Paris 1964-1965, pp. 55-61.

⁴⁹ Cfr. da ultimo F. Barreca, *La civiltà di Cartagine*, cit., p. 54.

⁵⁰ Ch. Viroilleaud, *Les travaux archéologiques en Syrie en 1922-23: Syria*, V, 1924, pp. 44-45, fig. 3 (tomba di Hanawe presso Tiro). Sulla comparsa del segno di Tanit in Fenicia cfr. da ultimo A.M. Bisi, *Studi puniche I. Considerazioni sull'arte punica (Problemi metodologici): Oriens Antiquus*, VI, 1967, p. 225; ead., *Le stele puniche*, Roma 1967, p. 31.

⁵¹ M. Dunand, R. Duru, *Oumm el-'Amed. Une ville de l'époque hellénistique aux échelles de Tyr*, Paris 1962, pp. 174-76, 241, tav. LXVIII, 1-2.

vede, dopo lo scacco di Himera, la caduta della dinastia dei Magonidi.

Seppure non ci sembra che possa ritenersi a tutt'oggi valida l'ipotesi dei Picard⁵², che parlano di una « riforma » della civiltà cartaginese in senso nazionalistico e paleosemitico, con un irrigidimento commerciale e conseguente chiusura dei mercati interni ai prodotti greci e un ritorno alle antiche tradizioni siro-palestinesi nel campo della religione e dell'iconografia religiosa, è indubbio che i segni di Tanit cominciano ad apparire dal IV secolo sulle stele del *tophet* di Cartagine⁵³, mostrando pienamente in atto un rivolgimento in senso eminentemente speculativo-teologico della religione punica, aspetto che quest'ultima non perderà più, neppure in quella fase di ellenizzazione che impronta il mondo punico nord-africano a partire dal III sec. a.C. e che sfocerà negli influssi delle filosofie neo-platonica e neo-pitagorica nell'ambiente neo-punico dei primi due o tre secoli della nostra era.

In altra sede abbiamo osservato come il segno di Tanit il quale, ripetiamo, è uno degli elementi caratteristici di questa innovazione, sia assai raro sulle stele e negli altri generi di produzione artistica delle colonie puniche al di fuori dell'*habitat* nord-africano. Esso appare infatti in una forma aberrante su un frammento vascolare del già ricordato santuario di Tas Silg a Malta⁵⁴, è presente a Lilibeo, a Mozia e a Solunto esclusivamente in documenti posteriori all'inizio del IV secolo a.C.: frammento fittile da Mozia al Museo Whitaker⁵⁵, stele ellenistiche⁵⁶ [tav. II, 1-2] e di età augustea da Lilibeo⁵⁷ [tav. II, 3],

⁵² G.-Ch. Picard, *Il mondo di Cartagine*, Milano 1959, pp. 57 ss.; G. et C. Charles Picard, *La vie quotidienne à Carthage au temps d'Hannibal, III^e siècle avant Jésus-Christ*, Paris 1958, pp. 83 ss. Recentemente C. Picard ha revisionato questa teoria, attenuando il concetto dei grandi mutamenti e dello iato culturale della fine del V secolo: C. Picard, *Notes de chronologie punique: le problème du V^e siècle: Karthago*, XII, 1965, pp. 17-27.

⁵³ C. Picard, *Catalogue, cit.*, nn. Cb 517-518.

⁵⁴ S. Moscatti, *Il simbolo di Tanit a Tas Silg*: R.S.O., XL, 1965, pp. 131-33.

⁵⁵ Inv. n. 1945. Inedito.

⁵⁶ J.I. S. Whitaker, *Motya, cit.*, p. 274, fig. 54; A.M. Bisi, *Le stele puniche di Lilibeo, cit.*; ead., *Le stele puniche, cit.*, pp. 150-154, tavv. XLII-XLIII.

⁵⁷ E. Gabrici, *Stele sepolcrali di Lilibeo a forma di heroon: Mon. Ant. Lincei*, XXXIII, 1929, coll. 41-60, tavv. I-VII.

arule *thymiateria* da Solunto⁵⁸ [tav. II, 4]. In Sardegna il segno di Tanit è attestato come decorazione di un mosaico pavimentale in un'abitazione di Nora⁵⁹ ma è pressoché ignoto sulle stele, tranne alcuni sporadici esemplari norensi⁶⁰, ed è raffigurato rovesciato sul pilastro di una tomba a camera del centro punico sorto nel VI secolo sul Monte Sirai, presso Carbonia⁶¹; il che dimostra, come ha affermato giustamente il Moscati⁶², che lo scalpellino di questo centro dell'interno dell'isola doveva riconoscere il reale significato dell'emblema cartaginese.

Ci si perdoni il lungo *excursus*, ma esso era necessario per comprendere quanto ora possiamo affermare con tutta certezza: e che cioè la figura di Tanit sembra sconosciuta nel *tophet* di Mozia almeno a giudicare dalle cinque stele iscritte, perché tutta la vita della colonia si svolge anteriormente a quel IV secolo che vede l'affermarsi della figura della dea a Cartagine. Se infatti il *tophet* dell'isola sorge, come appare dai risultati degli ultimi scavi⁶³, intorno alla metà del VI secolo a.C. ad imitazione di quello cartaginese, da cui riprende l'associazione di urne cinerarie e di stele votive e se — come sembra accertato — le stele in questione appartengono allo strato più antico di vita del santuario, essendo state trovate reimpiegate in un muro divisorio⁶⁴, è assai probabile che esse debbano datarsi al VI secolo a.C. e piuttosto alla seconda metà di esso, se si

⁵⁸ V. Tusa, *Scavi a Solunto: Oriens Antiquus*, III, 194, p. 139, tavv. LXXVI-LXXVII; id., *Testimonianze fenicio-puniche in Sicilia*, cit., p. 599, tav. LXXI, figg. 24-25.

⁵⁹ G. Pesce, *Sardegna punica*, Cagliari 1961, p. 76, fig. 63.

⁶⁰ G. Patroni, *Nora colonia fenicia in Sardegna: Mon. Ant. Lincei*, XIV, 1904, col. 238, n. 51, tav. XXI, 2 b; n. 53, tav. XXI, 1 b; n. 56, tav. XXI, 2 d.

⁶¹ F. Barrerca in *Monte Sirai-I*, cit., p. 53, tav. XXV.

⁶² S. Moscati, *Il simbolo di Tanit a Monte Sirai: R.S.O.*, XXXIX, 1965, pp. 1-5. È da notare che in Sardegna sono pressoché sconosciuti molti altri emblemi che costituiscono il repertorio corrente della produzione artistica cartaginese a partire dal IV secolo a.C.: mani aperte, caducei, emblemi dionisiaci, ecc. L'isola ignora il tipo stesso di stele con sommità cuspidata, cioè con frontone ed acroteri classicheggianti, canonica a Cartagine in età ellenistica.

⁶³ A. Ciasca, in *Mozia-I*, p. 59; ead., *Scavi a Mozia: Oriens Antiquus*, V, 1966, pp. 116-17; ead., in *Mozia-II*, cit., pp. 23-25.

⁶⁴ A. Ciasca, in *Mozia-II*, p. 35.

considera il logico intervallo di tempo trascorso dall'introduzione delle stele e della loro tematica nell'ambiente mozieese dal centro di origine nord-africano. Saremmo quindi in presenza di alcune fra le più antiche testimonianze della religione punica di Mozia, ancora scevra da quegli influssi che caratterizzano le credenze cartaginesi posteriormente al V secolo, e che perciò ha come divinità egemone del pantheon il solo Ba'al Ḥammon il quale sembra peraltro raffigurato in una forma iconografica che rispecchia l'antico tipo siro-palestinese egittizzante del Ba'al folgoratore⁶⁵, su una stela rinvenuta nel 1964 nel *tophet* dell'isola⁶⁶ [tav. III, 1].

Non esistono, nella pur ricca serie di documenti archeologici mozieesi, altre rappresentazioni sicure di divinità puniche. Un'eccezione potrebbe tuttavia esser costituita dalla statua acefala del cosiddetto « sacerdote fenicio » illustrata dal Mingazzini⁶⁷ e rinvenuta nello Stagnone di Marsala ([tav. III, 2]. Non condividiamo il parere espresso dall'autore, che si tratti cioè di un'opera con influenza greca-arcaica del V secolo a.C. ma, per analogia con alcune statue acefale della Fenicia propria — torso di Serafend al Louvre⁶⁸, statue della *favissa* di Amrit⁶⁹ e di Cipro (statuaria dello stile detto cipro-egiziano⁷⁰) — saremmo inclini a considerarla opera fenicio-cipriota dell'inizio del VI secolo, raffigurante un simulacro divino, stanti le proporzioni colossali, la seminudità (si potrebbe obiettare che siamo in presenza di un costume e di una tipologia egiziani ripresi di sana pianta dallo scalpellino locale, ma è altrettanto vero che le

⁶⁵ A. M. Bisi, *Iconografie religiose greche o fenicie a Mozia?*: Biblos-Press, N.S., VI, fasc. 2-3, 1965, pp. 62-66, tavv. I-III.

⁶⁶ G. Garbini, in *Mozia-I*, pp. 98-99, tav. LXIII.

⁶⁷ P. Mingazzini, *La statua fenicia da Marsala*: *Boll. d'arte* 1938, pp. 505-09. Cfr. anche V. Tusa, *Testimonianze fenicio-puniche in Sicilia*, cit., p. 598, tav. LXIX, fig. 22.

⁶⁸ G. Perrot-Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, III. *Pbénicie et Chypre*, Paris, 1885, p. 428, fig. 302.

⁶⁹ M. Dunand, *Les sculptures de la favissa du temple d'Amrit*: *Bulletin du Musée de Beyrouth*, VII, 1944-1945, pp. 99-107, in particolare tavv. XV-XVII.

⁷⁰ E. Gjerstad, *The Swedish Cyprus Expedition*, IV, 2, cit., pp. 103-04, 356-57.

figure di offerenti cipriote di stile egiziano hanno generalmente il busto coperto) e l'atteggiamento rigidamente ieratico. Rimane il fatto che questo dio moziense, attribuibile — ripetiamo — all'artigianato fenicio-cipriota della prima parte del VI secolo, resta innominato giacché mancano convincenti identificazioni con figure divine per gli stessi sporadici simulacri di culto che ci ha restituito la Fenicia propria.

Nel corso del tempo si attua nell'ambiente siciliano un'evoluzione nella struttura del pantheon nel senso già detto, per riflesso di quanto era accaduto a Cartagine. Ciò appare particolarmente evidente nell'ambiente religioso di Lilibeo, la città erede di Mozia, stanti gli stretti rapporti intercorrenti fra il centro siciliano e il territorio nord-africano, rapporti individuabili in molti settori dell'artigianato oltre che nel campo più specificatamente religioso⁷¹.

Questa è la ragione per cui sulla stela di Lilibeo ora al Museo di Palermo (*C.I.S.*, I, n. 138) [tav. II, 1] appare il segno di Tanit accanto ai nuovi emblemi della religione cartaginese di epoca tarda (il caduceo). La dipendenza da Cartagine è evidente anche nell'imitazione del motivo iconografico principale, il sacerdote in atto di adorazione accanto al *thymiaterion* fiammeggiante⁷².

Ciononostante, in contrasto con la stretta dipendenza da Cartagine del repertorio figurato, la dedica menziona il solo Ba'al Hammon. La voluta omissione di Tanit può quindi spiegarsi come una significativa persistenza, nell'ambiente lilibetano, delle credenze religiose di tipo punico arcaico, di quelle stesse cioè che avevano trovato il loro primo centro di diffusione in Sicilia nel territorio moziense.

Gli altri testi lilibetani, in cui è menzionata anche Tanit accanto al dio supremo, sono costituiti da due stele, l'una ridot-

⁷¹ Ad esempio nella ceramica acroma (inedita), nella topografia urbanistica, identica a quella di Cartagine della età ellenistica (cfr. G. Schmiedt, in *KOKALOS*, IX, 1963, pp. 67-71), nella struttura delle tombe a pozzo scavate nella roccia, ecc.

⁷² Una stela cartaginese di questo tipo, ancora inedita, è stata pubblicata a cura della scrivente (A.M. Bisi, *Studi punici II. Due stele puniche inedite dal tophet di Cartagine: Oriens Antiquus*, VI, 1967, pp. 232-37. tav. LIV.

ta a un piccolo frammento⁷³, l'altra mutila e abrasa in molte sue lettere⁷⁴, le quali dal tipo di decorazione (suddivisione a registri mediante fasce con onde stilizzate nel primo caso, sacerdote accanto a un *thymiaterion* nel secondo) si dimostrano appartenenti ad epoca ancora più tarda di quella cui può assegnarsi la stela del Museo di Palermo (III secolo a.C.), cioè alla prima metà del II secolo a.C.⁷⁵ e sono probabilmente da considerarsi dei prodotti importati da Cartagine, ovvero creati a Lilibeo per influsso nord-africano, onde non stupisce il particolare tenore della dedica menzionante Tanit accanto a Ba'al Hammon.

Infine, per terminare la rassegna delle fonti scritte, occorre accennare, sia pure di sfuggita, ad un problema concernente lo Zeus Meilichios di Selinunte, fatto oggetto di culto nel *temenos* della Malophoros in contrada Gàggera⁷⁶.

Su questa divinità possediamo numerose testimonianze epigrafiche e letterarie che ne attribuiscono concordemente l'origine alla Grecia arcaica⁷⁷, onde la sua presenza a Selinunte si deve ai coloni ellenici che fondarono la città al limite di quella che era, nella seconda metà del VII secolo a.C., la zona di dominio punico nella parte occidentale della Sicilia.

Nonostante la riconosciuta origine ellenica del culto, un passo di Filone di Byblos⁷⁸ afferma che sotto Zeus Meilichios si cela il dio fenicio Khrysaor; un altro di Silio Italico⁷⁹ considera Meilichios un dio punico spagnolo. Poiché inoltre nel *temenos* della Malophoros il culto di Zeus Meilichios assume dei caratteri sconosciuti alle restanti parti del mondo classico, dal

⁷³ J.I. S. Whitaker, *Motya, cit.*, p. 289, fig. 70.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 289, fig. 71.

⁷⁵ A.M. Bisi, *Le stele puniche di Lilibeo, cit.* I paralleli più stringenti, dal punto di vista iconografico, sono quelli con le stele di età ellenistica di Umm el-'Amed.

⁷⁶ E. Gabrici, *Il santuario della Malophoros a Selinunte: Mon. Ant. Lincei*, XXXII, 1927, coll. 91-109, 174-181, tavv. XXVII-XXIX.

⁷⁷ Höfer in W. H. Roscher's *Lexicon*, IV, 2, Leipzig, 1894-1897, coll. 2558-2563; A.B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, II, Cambridge, 1925, pp. 1091-1160 (con ampia raccolta delle fonti).

⁷⁸ Filone di Biblo in Eusebio, *Praep. Evang.* I, 10, 12.

⁷⁹ Silio Italico, *Puniche*, III, 104.

momento che il tempio posto all'interno di un vasto recinto era corredato da un esteso campo di stele gemine che ricordano nelle peculiarità tipologiche e stilistiche quelle puniche di Sardegna⁸⁰ [tav. IV, 1-2], si potrebbe anche avanzare tentativamente l'ipotesi che Zeus Meilichios e la sua paredra vengano identificati a partire da un'epoca piuttosto tarda — abbastanza tardo sembra infatti, rispetto al perimetro e alle più antiche strutture del santuario, databili al VI secolo a.C., il complesso del recinto che si appoggia in parte al muro del *temenos* più antico e presenta la caratteristica struttura punica a telaio⁸¹ — con Ba'al Ḥammon e Tanit. Soltanto a Ba'al Ḥammon e a Tanit, e non ad altre divinità puniche, è collegato infatti in Occidente il fenomeno delle stele. Questa identificazione si può presumere che avvenga dopo la distruzione del 409 a.C., allorché molte altre manifestazioni della vita culturale della città — circolazione monetaria⁸², tecnica architettonica delle abitazioni intorno al tempio E sulla collina orientale e sull'acropoli⁸³, ceramica⁸⁴ — mostrano in atto una forte reviviscenza dell'elemento punico.

Tutta la questione connessa con le caratteristiche dello Zeus Meilichios selinuntino e la « interpretatio punica » del suo culto almeno nella fase più tarda di vita della città saranno riesaminate prossimamente da V. Tusa. Qui basti aver accennato alla problematica connessa con questa figura religiosa nell'ambiente della Selinunte punica.

Infine, occorre ricordare che un'iscrizione punica da Palermo menziona Ba'al Ḥammon e Tanit⁸⁵, ma si tratta di una

⁸⁰ A. Di Vita, *Le stele puniche dal recinto di Zeus Meilichios a Selinunte: Atti del Convegno di Studi Annibalici*, cit., pp. 235-50.

⁸¹ E. Gabrici, *Il santuario della Malophoros*, cit., col. 95; D. White, *The Post-Classical Cult of Malophoros at Selinus: A.J.A.*, LXXI, 1967, pp. 335-52.

⁸² A. Tusa-Cuttroni, *Osservazioni sulla circolazione monetale a Selinunte nel IV e III secolo a.C.*: KOKALOS, VII, 1961, pp. 150-56.

⁸³ J. Marconi-Bovio, *Inconsistenza di una Selinunte romana*: KOKALOS, III, 1957, pp. 71-72.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 72, 76; V. Tusa in *Mozia-II*, cit., pp. 147-48.

⁸⁵ *Répertoire d'épigraphie sémitique* (= R.E.S.), II, n. 525. Si tratta di una stela votiva, oggi perduta, di tipo cartaginese del III sec. a.C., trovata in

stele di avanzata età ellenistica, imitante prototipi cartaginesi o addirittura importata da Cartagine.

* * *

Terminata la rassegna delle fonti scritte, possiamo passare all'esame dei documenti archeologici che le città della Sicilia punica ci hanno conservato e che fanno intravedere in molti casi quali divinità vi fossero particolarmente onorate, fra le tante note dall'organizzazione cartaginese del pantheon. A questo scopo sono di particolare utilità, oltre le testimonianze architettoniche e monumentali, quelle offerte dalle varie branche di artigianato minore: la coroplastica, la ceramica, il rilievo lapideo⁸⁶.

In linea generale, possiamo dire a grandi linee che di tre divinità puniche abbiamo tracce sicure nell'*habitat* punico della Sicilia: Astarte ad Erice, Ba'al Hammon a Mozia, Ba'al Hammon e Tanit a Lilibeo, a Solunto, a Selinunte, a partire dall'inizio del IV secolo a.C.

Il quadro che risulta è abbastanza povero se si confronta con quello offerto dall'ambiente sardo punicizzato, e ancor più con quello cartaginese, ove esistono notevoli tracce epigrafiche e figurative di almeno altre due grandi divinità fenicie: Melqart ed Ešmun⁸⁷. Esso potrà tuttavia essere suscettibile di ampliamenti allorché si allargherà progressivamente l'esplorazione archeologica agli altri centri noti ed ignoti della Sicilia punica e allorché sarà più organicamente sviluppata l'esegesi iconografica comparativa delle divinità puniche.

località Acquasanta ai piedi del M. Pellegrino, ove era presumibilmente il *tophet* di Panormos.

⁸⁶ Si escludono di proposito le testimonianze numismatiche, sulle quali cfr. tuttavia B. Pace, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, III, pp. 647 ss., giacché si tratta di tipi monetali ripresi da quelli correnti nelle città siceliote e che non possono ricondursi a rappresentazioni fenicio-puniche, né — tanto meno — esser considerati la prova della presenza di divinità semitiche nei vari centri della Sicilia occidentale basandosi sulle ipostasi greche che vi sono raffigurate.

⁸⁷ S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, IV, cit., pp. 301-24.

La preminenza di Ba 'al Ḥammon a Mozia, già lumeggiata dalle iscrizioni (cfr. sopra, pag. 39) è confermata dalle stele, che recano nella maggioranza simulacri betilici⁸⁸ [tav. II, 1] e, in un caso almeno, l'immagine stessa del dio⁸⁹. L'assenza del culto di Tanit a Mozia deve essere inferita, oltre che dalla mancanza di quei documenti artistici che accompagnano generalmente la figura della dea — busti-*thymiateria* modiatì, stele con il segno di Tanit —, dal fatto che, se l'apparizione della dea nel pantheon cartaginese risale all'inizio del IV secolo a.C., occorre un certo periodo di tempo perché il suo culto si diffondesse nelle altre colonie occidentali, onde la distruzione di Dionisio del 397 a.C. dovette bruscamente interrompere un processo appena iniziato.

Semmai, il recente rinvenimento di una decina di protomi femminili con *klaft* nel *tophet* dell'isola farebbe supporre un culto di Astarte⁹⁰. Le maschere sono infatti riprese, tranne che in un caso, da modelli cartaginesi del VII e del VI secolo⁹¹, del periodo cioè in cui la metropoli africana doveva conservare un pantheon organizzato in modo non molto difforme da quello della madrepatria semitica. Il tipo che appare sulle protomi puniche è ripreso dalle figure femminili degli avori siriani del IX e VIII secolo a.C.⁹², onde è difficile stabilire con sicurezza se le protomi fittili puniche raffigurino Astarte. La cosa tuttavia è resa possibile dal loro evidente carattere divino, oltre che apotropaico, dal momento che a Mozia si ritrovano nella *favissa* di un santuario, e non nelle tombe, come accade invece negli altri luoghi punici.

L'influenza cartaginese, che non sembra aver lasciato tracce durature nella religione moziese, è invece ben rintracciabile a Lilibeo, ove sulle stele del III secolo, provenienti pro-

⁸⁸ J.I. S. Whitaker, *Motya, cit.*, pp. 271-73, figg. 50-51, 53; *Mozia-I, cit.*, pp. 83-104, tavv. LIX-LXII, LXVI-LXX; *Mozia-II, cit.*, tavv. LIX, LXVI-LXX, ecc.

⁸⁹ *Mozia-I, cit.*, pp. 92-94, 98-99, tav. LXIII.

⁹⁰ A. Ciasca in *Mozia-I, cit.*, pp. 61-69, tavv. XLVI-LIII.

⁹¹ P. Cintas, *Amulettes puniques*, Tunis 1948, pp. 32-55.

⁹² R.D. Barnett, *A Catalogue of the Nimrud Ivories*, London 1957, tavv. IV, V, LIX, ecc.

babilmente dal *tophet* di cui non è più indagabile sul terreno l'ubicazione⁹³, appaiono quei caduci e quei segni di Tanit divenuti canonici, a partire dal IV secolo a.C., nel repertorio cartaginese e, in particolare, sulle stele votive⁹⁴.

Gli stessi emblemi sono presenti, qualche secolo più tardi, sulle edicolette funerarie provenienti dalla necropoli lilibetana con il defunto sdraiato a banchetto sulla *kline*, attribuite dal Gabrici ai primi due secoli della nostra era⁹⁵ ma il cui studio è ancora da riprendere sulla base delle nuove conoscenze sulla pittura antica (specialmente di quella apula e campana⁹⁶) e dell'esame comparativo del materiale punico recentemente acquisito⁹⁷. Qui basti osservare come, essendo sia la struttura architettonica che la scena pittorica di preta ispirazione classica, si è forse esagerata alquanto l'importanza degli emblemi punici che appaiono sulle *antae* i quali, più che un valore religioso, dovevano averne assunto, al tempo in cui furono create le stele, uno genericamente apotropaico, ben spiegabile nell'atmosfera tardo-punica ricca di fermenti iniziatici importati dalle filosofie neo-pitagorica e neo-platonica che si diffondono specialmente, a partire dal II secolo d.C., nell'ambiente nord-africano.

Altri due aspetti della cultura artistica moziese gettano qualche lume sulle concezioni religiose delle genti semitiche dell'isola. Le pignatte ad impasto che si rinvennero negli strati

⁹³ Il *tophet* doveva forse porsi in località Timpone di S. Antonio, presso l'antico porto di Lilibeo: cfr. J.I. S. Whitaker, *Motya, cit.*, p. 274, nota 1.

⁹⁴ H. Hours-Miédan, *Les représentations figurées sur les stèles de Carthage: Cahiers de Byrsa*, I, 1951, tavv. VI-IX, XII, ecc.

⁹⁵ E. Gabrici, *Stele sepolcrali di Lilibeo a forma di beroon, cit.*, col. 49.

⁹⁶ F. Tiné Bertocchi, *La pittura funeraria apula*, Napoli, 1965 (soprattutto per i motivi delle ghirlande e dei festoni); C. Picard, *Thèmes hellénistiques sur les stèles de Carthage: Antiquités Africaines*, I, 1967, pp. 9-30.

⁹⁷ Esiste una stela funeraria cartaginese del IV secolo a.C. con una scena di banchetto assai simile alle stele lilibetane, pubblicata da C. Picard, *Catalogue, cit.*, n. Cb 917. Ad essa può aggiungersene un'altra sconosciuta al Gabrici, da noi riscoperta nel dicembre del 1963 nelle riserve del Museo del Louvre durante un lavoro d'indagine sulle stele puniche nord-africane e che era già stata pubblicata in disegno da J. B. Chabot, *Les inscriptions puniques de la collection Marchant: C.R.A.I.*, 1916, p. 30, fig. 3; cfr. anche A. M. Bisi, *Le stele puniche, cit.*, pp. 82-83, figg. 47-48.

più antichi del *tophet* mostrano, come ha notato acutamente G. Garbini⁹⁸, la pronta adesione delle genti indigene alle credenze puniche accentrate sul rito del MOLK. Se si considera che lo stesso tipo di vaso si rinviene in contesti funerari della necropoli palermitana⁹⁹ e nel quartiere di abitazioni della Solunto ellenistica¹⁰⁰, ne risulta uno dei pochi indizi sicuri della fusione fra i due elementi etnici, per altro verso meno ampiamente attestata di quella avvenuta fra Greci e Punici.

La stessa fusione che appare nelle espressioni della vita quotidiana — quali le urne cinerarie del *tophet* — dovette verificarsi anche nel campo delle credenze religiose, onde si spiega ad esempio l'insediamento dell'Astarte fenicia (o più probabilmente cipriota) sul monte Erice già sacro ad una divinità elima, anche se — come avviene nel caso della produzione artistica — è piuttosto rintracciabile l'influenza della civiltà fenicia su quella indigena che non viceversa, allo stesso modo di quanto avverrà nell'intercambio artistico fra Greci e Siculi¹⁰¹.

La seconda e più importante testimonianza archeologica sulle credenze religiose semitiche a Mozia è offerta dal complesso sacro al Cappiddazzu. Si tratta di un tempio con cella tripartita che è stato accostato alla struttura del tempio salomonico¹⁰² ma che trova forse un parallelo più stretto in quello di Afrodite a Paphos¹⁰³ e che risale nelle sue parti più antiche al VI secolo a.C.¹⁰⁴ [tav. V, 1-2].

⁹⁸ G. Garbini, intervento alla relazione di A. Brelich, *La religione greca in Sicilia: Atti del I Convegno Internazionale di Studi sulla Sicilia antica*, cit., p. 58.

⁹⁹ P. Marconi, *Tombe puniche a camera in Via Calatafimi: Not. Sc.* 1928, p. 487, fig. 8. Altri esemplari inediti sono nel Museo di Palermo.

¹⁰⁰ Esemplari inediti nel Museo di Palermo (vetrina del corridoio al primo piano e riserve).

¹⁰¹ P. Orlandini, *Arte indigena e colonizzazione greca in Sicilia: Atti del I Convegno Internazionale di Studi sulla Sicilia antica*, cit., pp. 539-44.

¹⁰² V. Tusa in *Mozia-I*, cit., p. 39.

¹⁰³ Il tipo di costruzione tripartita è tuttavia di origine incerta e se il Gjerstad ne ha indicato la derivazione dalla casa a *liwan* di tradizione nord-siriana e anatolica, altri ne hanno additato le strette analogie con esemplari egei, a partire dal Tardo Minoico I: Chr. Blinkenberg, *Le temple de Paphos*, København 1924, pp. 14-19. Per ulteriori riferimenti bibliografici cfr. A.M. Bisi, *KYPRIAKA*, cit., p. 40, nota 12.

¹⁰⁴ V. Tusa in *Mozia-I*, cit., p. 37.

La caratteristica più interessante è data da una base formata da quattro blocchi con incavo centrale e due solchi a mezza luna laterali posta davanti al tempio, che doveva sostenere con tutta probabilità una triade betilica, analogamente a quanto avviene in molti templi siro-palestinesi del II e del I millennio, in cui il dio era adorato nel suo aspetto aniconico (tempio di Dagan a Ugarit [tav. VI, 1], degli Obelischi a Byblos [tav. VI, 2], di Tell es-Safi, dell'area H ad Hazor, tempio di Ešmun a Sidone [tav. VII, 1]) e punici del I (tempio di Tanit a Nora, sacello compreso entro la struttura delle fortificazioni a Monte Sirai, altare a cielo aperto di Solunto [tav. VII, 2]). Ciò dimostra come nell'area siciliana, al pari di quanto risulta nella Sardegna punica, la religione delle genti semitiche si configurasse in forme più fedeli al patrimonio della madrepatria fenicia e più lontane, per converso, da quelle cartaginesi, che erano andate soggette con tutta probabilità, fin dalle origini, ad una forte evoluzione in senso autonomistico.

Abbiamo menzionato or ora l'altare di Solunto. Esso costituisce la testimonianza più significativa della presenza delle credenze e del rituale del sacrificio cruento d'offerta nella città, peraltro profondamente ellenizzata nell'urbanistica e nelle altre manifestazioni architettoniche e artistiche¹⁰⁵ [tav. VI, 2].

Si tratta di tre betili monoliti eretti su una base che reca su un lato due gradini d'accesso e una vaschetta intonacata cui affluiva il sangue delle vittime immolate. Tutto all'intorno si rinvennero avanzi di ceneri e di ossa carbonizzate¹⁰⁶.

Il Tusa ha dedotto da tracce di rifacimenti posteriori che questa singolare installazione culturale di pretto stampo semitico e, per giunta, rifacentesi in tutti i suoi particolari alla tradizione cananaica del II millennio, sia stata in uso fino al II secolo d.C.¹⁰⁷. Certo, la persistenza nel tempo di un culto espresso nelle più antiche e tradizionali forme semitiche in un

¹⁰⁵ V. Tusa, *Aspetti storico-archeologici di alcuni centri della Sicilia occidentale*, I-II: KOKALOS, III, 1957, pp. 80-81, e IV, 1958, pp. 154-55.

¹⁰⁶ V. Tusa, *Testimonianze fenicio-puniche in Sicilia*, cit., p. 594, tav. LIX, fig. 6.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 594.

ambiente che per altro verso ci appare aver seguito lo spirito greco in tutte le sue manifestazioni artistiche, è assai significativa; lo è altrettanto il porsi di quest'altare lungo la via principale della città, onde il culto che vi si esercitava non doveva avere il carattere di un rituale d'*élite*, confinato ad un'esigua minoranza etnica, ma era certo riconosciuto come ufficiale o, almeno, era ampiamente ammesso fin nel periodo pieno della dominazione romana.

Maggiori problemi presenta l'altro complesso sacro, costituito da una serie di ambienti a labirinto [tav. VIII, 1], uno dei quali circolare, con una nicchia nel vano più interno, di enigmatica funzione¹⁰⁸ [tav. VIII, 2]; in esso sembra che probabilmente si svolgesse un culto misterico su cui nulla possiamo dire allo stato attuale delle indagini.

Altri documenti di artigianato minore, le arule-*thymiateria* con simboli punici (segni di Tanit, caducei) applicati a bassorilievo¹⁰⁹ e le stele funerarie con un cavaliere galoppante, che alludono probabilmente all'eroizzazione del defunto secondo un concetto ripreso dal mondo classico ma largamente adottato a Cartagine¹¹⁰, mostrano la piena adesione della religione della città a credenze e temi figurativi diffusi nella stessa epoca nella madrepatria cartaginese, ma sono scarsamente illuminanti ai fini dell'analisi del particolare aspetto in cui dovette configurarsi la religione punica a Solunto.

I documenti che abbiamo ora esaminato provengono dal centro urbano sul Monte Catalfano, che sorge in un luogo diverso da quello occupato dalla più antica Solunto, dopo la distruzione della città operata da Dionisio di Siracusa nel 368 a.C. Secondo l'ipotesi di V. Tusa¹¹¹ il centro arcaico deve identificarsi con Pizzo Cannita, da cui provengono i due sarcofagi antropoidi di tipo fenicio ora al Museo di Palermo¹¹² e molto

¹⁰⁸ *Ibidem*, pp. 591-93, tav. LVII, figg. 1-3.

¹⁰⁹ Cfr. la nota 58.

¹¹⁰ A. M. Bisi, *Le stele puniche di Solunto: Archeologia Classica*, XVII, 1965, pp. 211-18, tavv. LXXVI-LXXVII.

¹¹¹ V. Tusa, *Aspetti storico-archeologici di alcuni centri della Sicilia occidentale*, I, cit., pp. 82-85.

¹¹² V. Tusa, *Testimonianze fenicio-puniche in Sicilia*, cit., tav. LXIII, figg. 12-13.

altro materiale ceramico, punico del VI secolo ed ellenistico di tipo campano, comunque non posteriore al IV secolo a.C.¹¹³.

Dalla più antica Solunto sul Pizzo Cannita proviene con tutta probabilità la statua acefala di dea, seduta su un trono fiancheggiato da sfingi, ora al Museo di Palermo¹¹⁴. Nonostante i particolari del costume, di carattere prettamente greco (il lungo chitone solcato da fitte piegoline verticali, proprio della statuaria micro-asiatica che lo trasmette alla grecità siceliota e della Magna Grecia (dea di Taranto, ecc.), l'iconografia della dea seduta su un trono fiancheggiato da sfingi — come quella del dio, identificato con Ba'al Hammon sono d'origine fenicia e passano poi al mondo punico¹¹⁵. I paralleli più stretti sono rappresentati dalla base di Ft', ora ad Istanbul¹¹⁶, rappresentante Astarte nella veste di Iside-Hathor, cioè con acconciatura egittizzante, corna di vacca e disco solare sul capo, dalla stela di Yehawmilk di Byblos¹¹⁷ raffigurante la Ba'alat Gebal — e cioè l'Astarte fenicia — sotto identiche spoglie egittizzanti e, nel mondo punico, dalla dea della necropoli iberica di Galeria che è chiaramente caratterizzata come dea nutrice dai fori nei seni, dai quali doveva scaturire il liquido che si raccoglieva nel bacino sostenuto dalla dea fra le braccia protese¹¹⁸.

Per analogia con i modelli orientali, i quali si scaglionano in un periodo compreso fra il VII e il VI secolo a.C., possiamo supporre che la dea di Solunto, la quale serba fedelmente il ricordo di un antico simulacro di culto fenicio, rappresenti

¹¹³ C. Citro, *Topografia storia archeologia di Pizzo Cannita la Cronia di Polieno: Atti dell'Accademia di Scienze e Lettere di Palermo*, 1952, parte II, p. 265 ss.

¹¹⁴ V. Tusa, *Testimonianze fenicio-puniche in Sicilia*, cit., p. 596, tav. LXIV, fig. 14.

¹¹⁵ Cfr. ora V. Tusa, *La questione di Solunto e la dea femminile seduta: Karthago*, XII, 1966, pp. 11-24. Cfr. sopra, p. 33 e note 11-13.

¹¹⁶ R. Dussaud, *Un monument du culte syrien et d'époque perse: R.H.R.*, LXVIII, 1913, pp. 62-68, fig. 1.

¹¹⁷ G. Perrot, Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, III, cit., p. 68, fig. 23; M. Dunand, *Encore la stèle de Yehawmilk roi de Byblos: Bulletin du Musée de Beyrouth*, V, 1941, pp. 57-85.

¹¹⁸ A. Arribas, *The Iberians*, London, 1963, tav. XXI; D. Harden, *The Phoenicians*, London, 1962, tav. LXXII.

Astarte, sebbene non abbiamo le prove dell'attestazione di questo culto a Pizzo Cannita e, tanto meno, nella Solunto ellenistica¹¹⁹.

L'area sacra di Selinunte, posta sulla spianata davanti al tempio O sull'acropoli, fu rinvenuta nel settembre 1965 durante lavori di sistemazione nella zona¹²⁰. Si tratta di vari ambienti delimitati da muretti dalla classica struttura punica « a telaio », due dei quali contengono una ventina di deposizioni entro anfore a siluro e, in misura minore, *cooking-pots* monoansati, forme tutte correnti nei territori punici e accentratisti, per quanto concerne le prime, in età ellenistica (IV/III secolo a.C.)¹²¹.

Siamo evidentemente in presenza di una zona con deposizioni posteriore alla distruzione del 409 a.C., sorta contemporaneamente alle povere case con muretti a telaio suddivise in *insulae*, rinvenute dalla sig.ra Marconi sull'acropoli e nella spianata davanti al tempio E sulla collina orientale, allorché l'elemento punico acquista nuova importanza a Selinunte e sente evidentemente il bisogno di creare delle zone da adibire al culto accanto alle case di abitazione, lontano dalle necropoli oltre il Modione, tradizionalmente frequentate dai Greci fin da epoca arcaica.

Se parlare di *tophet* è forse eccessivo, stante la mancanza di stele e l'esiguità delle deposizioni, poste per giunta ad un solo livello, è comunque assai significativo che l'elemento semitico, a partire dall'inizio del IV secolo, affermi le proprie espressioni di vita e le proprie credenze, dando ad esse tangibile espressione in quest'area, identica, nello spirito a cui è improntata, all'altare betilico di Solunto e forse, se l'ipotesi da noi accennata più sopra presenta qualche credibilità, da

¹¹⁹ Un'altra statuette di divinità seduta su un trono fiancheggiato da leoni, purtroppo acefala come la dea di Solunto, proviene da Mozia ed è conservata nel locale Museo. Come afferma tuttavia il Whitaker, (*Motya, cit.*, p. 275, fig. 55), siamo qui in presenza di un'iconografia orientale tarda, usata prevalentemente per la figura della dea frigia Cibebe.

¹²⁰ V. Tusa in *Mozia-II, cit.*, pp. 143-49.

¹²¹ Si tratta prevalentemente dei tipi nn. 99-102 e 314-316 in Cintas, *Céramique punique*, Paris, 1950.

accostarsi al rivolgimento in senso semitico operato nelle forme del culto di Zeus Meilichios.

Che il *temenos* della Malophoros fosse frequentato dai Punici è provato dalle lucerne di tipo cartaginese ivi rinvenute e menzionate incidentalmente dal Gabrici¹²² e dalle già ricordate stele di Zeus Meilichios¹²³.

Se si accetta l'ipotesi che esse rappresentino Ba'al Hammon e Tanit, sia in tratti semplificati e altamente schematici, sia in una forma figurativa ripresa dalle immagini divine di Zeus ed Hera, è da notare la stretta affinità che alcune stele con la testa maschile resa da poche linee triangolari profondamente incise¹²⁴ presentano con una stela del *tophet* di Mozia conservata nel locale Museo Whitaker¹²⁵ — e con altre manifestazioni scultoree dell'area punica¹²⁶ —, che può quindi affiancarsi a quella con il personaggio dalle braccia protese, già menzionata nelle pagine precedenti. Avremo quindi in entrambi i casi due immagini del Ba'al Hammon punico.

* * *

Il panorama dei culti siciliani di impronta semitica che abbiamo ora delineato risulta alquanto povero e schematico, se paragonato a quello che lo Gsell tracciò della religione punica nord-africana¹²⁷ o, per giungere a tempi più recenti, a quello enucleato dal Pesce¹²⁸, sulla base delle iscrizioni e dei documenti archeologici, per il pantheon semitico della Sardegna. Ciononostante, è a nostro giudizio di gran lunga preferibile una prudentiale cautela metodologica alle teorie panfe-

¹²² E. Gabrici, *Il santuario della Malophoros*, cit., col. 37.

¹²³ A. Di Vita, *op. cit.* alla nota 80.

¹²⁴ *Ibidem*, tav. XLIX.

¹²⁵ J.I. S. Whitaker, *Motya*, cit., p. 273, fig. 53 (a sinistra).

¹²⁶ Cfr. ad esempio una testa maschile scolpita a tutto tondo nel soffitto di una tomba punica a Monte Sirai: G. Garbini in *Monte Sirai-I*, cit., pp. 94-96, tav. XLIX.

¹²⁷ S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, IV, cit., pp. 235-350.

¹²⁸ G. Pesce, *Sardegna punica*, cit., pp. 36-40, 52-55.

nicie del Movers e dello Holm che attribuivano agli Orientali la quasi totalità dei culti dell'isola¹²⁹.

Abbiamo visto — e crediamo di aver lumeggiato in modo sufficientemente ampio ed organico — a quali nuovi risultati e quale incremento ai dati tradizionali abbiano portato le scoperte più recenti, ferma restando, naturalmente, la possibilità che futuri scavi e rinvenimenti archeologici mutino il panorama appena tracciato. Da esso emergono cinque punti fondamentali:

a) il culto generalmente diffuso nelle colonie semitiche della Sicilia occidentale del dio principale del pantheon fenicio-punico, Ba'al Ḥammon, cui si affianca, a partire dalla metà del IV secolo, quello di Tanit;

b) la presenza di Astarte, divinità scarsamente nota nella madrepatria cartaginese, ma il cui culto si va sempre più precisando negli altri territori occidentali¹³⁰, nel santuario ericino fin da epoca assai antica, e forse anche a Mozia e Solunto;

c) l'*interpretatio punica* di divinità indigene (dea elima della fecondità adorata sul Monte Erice) e greche (Zeus Melichios a Selinunte);

d) in sede di iconografia religiosa, l'assuefazione a schemi figurativi di diversa origine, che si attua ad esempio nel-

¹²⁹ Per una critica a questa teoria cfr. già E. Ciaceri, *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, Catania, 1911, *passim*, specialmente pp. 58 ss.

¹³⁰ S. Moscati, *Astarte in Italia: Rivista di Cultura Classica e Medievale*, VII, 1965, pp. 756-60. È da notare che, secondo la suggestiva ipotesi di G. Colonna (*op. cit.* alla nota 7, pp. 211-12) il culto di Astarte sarebbe stato introdotto nel santuario di Pyrgi dalla sede ericina, stanti gli stretti rapporti intercorrenti nel periodo in questione fra Cartagine (e i suoi possedimenti siciliani) e l'Etruria. In tal modo si spiegherebbero, anche se l'autore non lo dice esplicitamente, le coloriture cipriote di entrambi i culti — con i quali è collegata nella tradizione letteraria classica la prostituzione sacra — che deriverebbero, in ultima analisi, come aveva già prospettato il Levi Della Vida, da quello dell'Astarte pafia. Mentre tuttavia ad Erice abbiamo qualche indizio di influenze cipriote (statuetta del Museo Cordici, probabilmente d'importazione), a Pyrgi, ove il tempio B consacrato alla dea è di buon tipo greco-italico, essi mancano del tutto, almeno a giudicare dai risultati attuali degli scavi.

l'ambiente punico nord-africano, non si verifica in Sicilia, ove assistiamo a un estremo conservatorismo (simulacri betilici o comunque aniconici delle stele moziesi e di quelle più tarde di Lilibeo, iconografie di antica origine siro-palestinese come nel Ba'al Hammon della stela di Mozia);

e) assoluta insussistenza di altre figure divine che pure sappiamo aver avuto un ruolo rilevante nel pantheon degli altri territori punici (Ešmun, Melqart, Ba'al Šamaim, Rešef).

A queste caratteristiche fondamentali della religione punica di Sicilia può aggiungersi la persistenza del rituale semitico dei sacrifici cruenti — 3° strato del *tophet* di Mozia¹³¹, altare betilico di Solunto — nel periodo posteriore alla fine materiale del dominio cartaginese nell'isola. Il che è tanto più significativo in quanto in altre parti del mondo punico si assiste ad una maggiore alterazione di forme e di credenze tradizionalmente setimitiche, quali l'introduzione del culto di Demetra e Kore a Cartagine dopo la distruzione del tempio siracusano operata da Imilcone e l'ellenizzazione assai sensibile delle iconografie divine sulle stele del *tophet* di Salammbô.

Se si considera che la greicità aveva trovato fin da epoca arcaica una delle sue più trionfanti espressioni proprio in quella città di Selinunte che si poneva al limite fra i due mondi, l'orientale e l'occidentale, acquista maggior rilievo la saldezza monolitica della civiltà semitica, che si mantiene con le sue intatte credenze e le sue espressioni figurative accanto ad un'altra tanto più ricca di suggestioni estetiche e culturali e che acquista — almeno in determinati momenti storici — il valore di fattore predominante nella vita politica, economica e sociale dell'isola.

Questo estremo conservatorismo della religione punica di Sicilia il quale non esclude, come è naturale, alcuni mutamenti e alcune concessioni a moduli greci e sicelioti, e poi romani, attraverso il tempo, è la caratteristica fondamentale della civiltà delle colonie semitiche dell'isola. Meno ampia in estensione,

¹³¹ A. Ciasca, *Scavi a Mozia, cit.*, p. 117.

come le scoperte più recenti hanno dimostrato, « ridimensionando » idee correnti nel secolo scorso, questa persistenza sembra oggi cogliersi piuttosto in profondità e in durata attraverso i secoli; profondità che travalica l'irradiazione fortissima e costante nel tempo della civiltà e della religione elleniche: durata che va ben oltre la fine materiale della civiltà punica in Sicilia e, in genere, in tutto il bacino del Mediterraneo occidentale.

La stirpe di Pontos

Nel suo *Saggio sul misticismo greco* (Roma, 1965), D. Sabatucci, tracciando le linee del contrasto tra le cosmogonie orfiche e quella esiodea — espressioni, le prime, dell'orientamento mistico che l'autore è riuscito a definire in maniera non meno precisa che originale, e, la seconda, della concezione religiosa che sarà alla base del politeismo civico greco — a un certo punto viene a parlare della posizione di Okeanos o del suo « sostituto » (in un ben determinato contesto), Pontos, « la cui progenie è tutta di mostri e di minacce al cosmo » (p. 113 sg.). Quest'ultima asserzione viene motivata in nota (n. 26 a p. 114): « Mi riferisco alle Arpie figlie di Thaumás, alle Graie, alle Gorgoni, ad Echidna, figlie di Phorkys, a Orthos, Kerberos, l'idra di Lerna, Chimera, Sfinge e il leone di Nemea, figli di Echidna. Per altri, come Nereo, le Nereidi ("irreprendibili figlie di un padre irreprendibile"), Iris, figlia di Thaumás, la mostruosità-minacciosità è rilevata dalle loro raffigurazioni non perfettamente antropomorfe. O, come nel caso di Thaumás

* Il presente articolo è un riassunto, a cura della redazione, della tesi di laurea di Carla Costa. Ogni merito e responsabilità scientifica è dell'autrice, salvo per le aggiunte tra parentesi quadre, che, del resto, non mirano — per lo più — che a indicare prospettive più larghe in cui i risultati del lavoro potrebbero acquistare ulteriore interesse.

(“monstrum”), è soltanto il nome che ci mette su questa strada. Naturalmente tutto il complesso della stirpe pontica andrebbe studiato particolarmente: ma qui contentiamoci di questa impressione generale ».

È un accenno sufficiente nel contesto dell'opera: ma valeva la pena di raccogliere l'invito implicito nell'ultima frase della nota, per controllare validità e portata dell'“impressione”, studiando in dettaglio tutte le figure o gruppi di figure che Esiodo include tra i discendenti di Pontos.

Lo studio è stato condotto quasi esclusivamente sulla base del materiale classico (prevalentemente letterario, ma all'occorrenza anche figurativo), senza allargarsi alla discussione di interpretazioni e teorie mitologiche moderne. D'altra parte, il materiale antico è stato preso in considerazione senza limitazione ad epoche o a generi di fonti, da Omero ai lessicografi, dalla poesia alla mitografia; e ciò anche per controllare se la struttura delineata dalla teogonia esiodea con scarna essenzialità, si ritrovi anche al di fuori del poema e si conservi intatta pur nella varietà delle affabulazioni, nella proliferazione di elementi aggiunti (o, comunque, non presenti nel testo esiodeo), nel progressivo modificarsi dello stile letterario e della cultura stessa lungo la millenaria storia antica.

Il presente articolo non mira, tuttavia, ad essere una monografia esauriente; in esso si cercherà di riassumere soltanto, e nella forma più breve possibile, i risultati della ricerca, che possano interessare agli studiosi della religione greca, da un lato, e a coloro, dall'altro, che oggi tendono a una più precisa comprensione del fenomeno ‘mito’.

1. I quadri esiodei

Com'è noto, secondo la *Theogonia* (116 sgg.) il primo ad esistere fu Chaos; seguirono Gaia, Tartaros ed Eros, senza che tra queste quattro prime entità si accennasse a un qualsiasi nesso genealogico. Da Chaos, poi, nascono Erebos e Nyx e dall'unione di questi Aither e Hemera. Gaia dà nascita allo stellato Uranos e ai grandi Urea (monti). A questo punto (131 sg.)

compare Pontos di cui viene precisato che Gaia lo partorì da sola, senza, cioè, alcun amplesso (ἄτερ φιλότητος ἐφ' ἑμῆρου); sembrerebbe che ciò potesse dirsi anche di Uranos e degli Urea; comunque, non è stato detto. Quanto agli Urea, essi non hanno discendenza e perdono, quindi, interesse per quel che segue. Uranos e Pontos, invece, si accoppiano con Gaia, loro madre, dando origine a distinte linee di discendenza. Quella che fa capo a Uranos, culminerà nella nascita delle sei grandi divinità, Hestia, Demeter, Hera, Hades, Poseidon, Zeus. La discendenza di Pontos forma oggetto del presente studio.

2. La discendenza di Pontos e quella di Nyx

Pontos, si è visto, è messo alla luce da Gaia ἄτερ φιλότητος. Ma Gaia non è la sola tra gli esseri primordiali ad avere la facoltà di concepire da sola (facoltà che, del resto, ricomparirà anche a livello olimpico nel caso di Hera); anche Nyx, avendo già partorito ad Erebos Aither e Hemera, dà origine (tb. 211 sgg.) a una larga discendenza οὐ τινη κομηθεῖσα. Il rilievo dato dal poeta a questo motivo lo indica come significativo. Infatti, appare subito una differenza tra i figli nati dall'unione di Nyx con Erebos e quelli nati da Nyx senza unione di sorta. I primi sono esseri nettamente cosmici: l'Aria¹ e il Giorno; i discendenti della sola Nyx hanno un carattere diverso. Essi sono: Moros (Destino, Parte), l'odioso, la nera Ker (Destino di morte), Thanatos (Morte), Hypnos (Sonno), Momos (Biasimo), Oizys (Dolore), le Hesperides (le 'Occidentali'), Moira (Destino) le Keres spietate, Klotho, Lachesis e Atropos (quelle che nella tradizione classica figureranno come le tre Moirai), Nemesis, Apate (Inganno), Philotes (Amore, Amicizia), l'odioso Geras (Vecchiaia) e la dura Eris (Conflitto). Da quest'ultima nascono — senza menzione di un padre — il doloroso Ponos (Fatica), Lethe (Oblio), Limos (Carestia), i de-

¹ Le traduzioni dei nomi qui adottate sono del tutto approssimative e hanno valore esclusivamente nei limiti di ciò che si intende di mostrare: ogni grecista si renderà conto che ciascun nome richiederebbe uno studio complesso.

plorevoli Algea (Sofferenze), le Hysminai (Combattimenti), le Machai (Battaglie), i Phanoi (Uccisioni), le Androktasiai (Massacri), i Neikea (Liti), gli Pseudoi Logoi (Discorsi Falsi), le Amphillogiai (Dispute), Dysnomie (Illegalità), Ate (Destino rovinoso) e Horkos (Giuramento) che il poeta caratterizza con le conseguenze degli spergiuri. Anche senza approfondire qui funzioni e caratteri di queste entità prese una per una, si può osservare quanto segue: 1) nella loro grande maggioranza esse portano nomi che sono *nomi comuni*, termini della lingua corrente²; 2) la quasi totalità³ dei concetti che questi nomi esprimono si riferiscono all'*esistenza umana*, anziché al cosmo; 3) quasi tutte⁴ queste entità-concetti sono chiaramente *negative* dal punto di vista umano; ai nomi che le definiscono come tali, spesso si accompagnano epiteti che sottolineano *ad abundantiam* quel carattere (p. es. 'odioso', 'spietato', 'deplorable', 'doloroso', 'nero', 'duro di cuore', ecc.).

Come Nyx, anche Gaia partorisce sia per accoppiamento sia senza; di Pontos, si è visto, è esplicitamente detto che Gaia lo partorisce fuori d'ogni unione; perciò la posizione di Pontos rispetto a Gaia è omologa a quella dei (numerosi) figli di Nyx nati fuori dell'unione di questa con Erebos. Se non che Pontos poi si unisce con la propria madre per produrre una (numerosa) discendenza, la cui posizione, perciò, sarà diversa da quella di Pontos stesso (e da quella dei figli privi di padre, di Nyx). Ci si può chiedere se alla differenza di posizione genealogica rispondano differenze di carattere. Anticipando su quanto si vedrà più avanti in dettaglio, si dirà sin d'ora che dei tre punti rilevati nel carattere dei discendenti della sola Nyx, per quelli di Pontos *non* vale il primo, in quanto i loro nomi per la grande maggioranza non sono nomi comuni (eccezioni: Thaumai, Iris, v. sotto); *non* vale il secondo, in quanto

² Anche le eccezioni — Moros, Ker, Keres, Hesperides, Klotho, Lachesis, Atropos — sono tali solo relativamente, data la chiara trasparenza semantica dei nomi.

³ L'unica apparente eccezione è costituita dalle Hesperides.

⁴ L'eccezione, da questo punto di vista, sembra essere soprattutto Philotes.

essi non hanno riferimento all'esistenza umana; *vale*, invece, il terzo, in quanto essi sono caratterizzati — come risulterà dall'analisi — da tratti *negativi* rispetto all'ordine della loro sfera d'azione.

3. Pontos

Il capostipite della stirpe, nato dalla Terra ἄτερ φιλότητος, è il Mare: tale lo definisce il nome stesso — un nome comune come quello dei figli nati da Nyx οὐ τινη κομηθεῖσα — ma Esiodo (v. 131) vi insiste anche con l'apposizione ἀτρύγετον πέλαγος... οἶδιματι θυῖον. Ἀτρύγετος, letteralmente, è qualunque cosa (luogo) in cui non vi sia τρύγη termine che significa soprattutto 'vendemmia', ma anche, più genericamente, 'raccolto'. L'aggettivo — nel senso, dunque, di 'dove non si vendemmia, dove non si raccoglie' — è riferito, nella poesia arcaica, il più frequentemente al mare, sia che questo venga chiamato πόντος (Il. 15, 27; Od. 2,370; 5, 84, 140, 158; 7,79; 13, 419; 17,289) ο ἄλς (Il. 1, 316, 327; 24, 752; Od. 1,72; 5,52; 8, 49; 10, 179) ο θάλασσα (Il. 14, 204), ma anche all'aria (αἰθήρ: Il. 17, 425; h. Cer. 67, 457)⁵: solo sulla terra si vendemmia e si raccolgono frutti, cioè vive l'uomo. Ma non è solo con la sua sterilità che questo mare si contrappone alla terra (e alle forme della vita umana⁶: anche con il suo furioso ondeggiare (οἶδιματι θυῖον) esso si contrappone a quello ἔδος ἀσφαλές che è la terra, mentre ostacola anche la navigazione che è l'uso umano del mare. Nemmeno Pontos è, dunque, — malgrado il suo nome — *sic et simpliciter* il mare che, quando e dove è, invece, navigabile, s'inserisce nell'ordine culturalmente utilizzabile da parte dell'uomo; Pontos è il mare, ma solo nel suo aspetto estraneo a quest'ordine. Infatti, nel mondo di Zeus — al punto culminante raggiunto da un'altra linea di discendenza (quella che parte dalla coppia Uranos-

⁵ In epoca più recente anche alla morte: AP 7, 735.

⁶ Per l'aspetto disumano del mare cfr. Il. 16, 34 sg.

Gaia) — il mare prenderà parte sotto un altro aspetto, quello rappresentato da Poseidon⁷; per dirla in termini schematici, Pontos è il mare pre-cosmico, Poseidon è il mare nel cosmo⁸.

4. Nereus e le Nereides

Nereus è primogenito di Pontos (*th.* 233 sg.). Egli si presenta, *in prima facie*, con una serie di caratteristiche altamente apprezzabili anche in un mondo ordinato. Egli è ἀψευδής e ἀληθής; lo « chiamano » vecchio, perché è νημερτής e ἥπιος, non dimentica ciò che è θεμιστόν e conosce quanto è giusto e benigno (cfr. Pind. *P.* 9, 94 sgg.).

Cominciamo per chiederci che senso abbia, in una serie genealogica, mettere in rilievo l'età avanzata di un personaggio (cfr. il *grandaevus* Nereus in Verg. *georg.* 4,392). Intanto, questo tratto non è esclusivo di Nereus nel mondo marino: lo ἄλιος γέρων di *Il.* 18,141 e quello di *Od.* 24,58 hanno in comune con lui la paternità di Thetis, il che giustifica Pausania (3,21,9) nell'identificarli con Nereus; d'altronde, il 'Vecchio del Mare' in *Od.* 4,384 sgg. porta il nome di Proteus e in *Od.* 13,96 e 345 quello di Phorkys (che nella genealogia esiodea è il terzogenito di Pontos). I nomi, dunque, variano, l'espressione ἄλιος γέρων resta. [Il nome di Proteus suggerisce la ragione della vecchiaia: si tratta di una 'primordialità', 'primigenità'].

⁷ L'eroe che compie la prima navigazione (Iason sull'Argo), istituirà un sacrificio in onore di Poseidon e gli consacrerà la nave stessa (Diod. 4,53,2).

⁸ [Si possono ricordare casi analoghi nelle teogonie greche: Hyperion è certamente il 'sole', ma al livello della generazione titanica; come Zeus è figlio di Kronos, Helios — il sole del mondo di Zeus — è figlio di Hyperion. La terra appare addirittura a tre livelli teogonici successivi, dalla primordiale Gaia attraverso la titanica Rhea fino all' 'olimpica' De-meter. A proposito del duplice aspetto del mare si possono ricordare espressioni mitologiche extra-greche che proprio con la loro diversità confermano che l'essenziale è la contrapposizione dialettica del pre-cosmico al cosmico: nella cosmogonia ugaritica Yam è il mare (cfr. C.H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, Roma 1947, Glossary nn. 876, 878); ma in una fase 'pre-cosmica' — cioè in quella anteriore alla sovranità definitiva di Ba'al — l'universo rischia di subire il suo dominio. Dopo il trionfo di Ba'al, costitutivo del cosmo attuale, Yam viene 'gettato nel mare', cioè trova la sua collocazione circoscritta nel mare reale, non più padrone, ma parte del mondo].

Proteus, del resto, è definito νημερτής in *Od.* 4,384; *ibid.* 365 risulta che ha figlie⁹.

Sotto il nome di Proteus, nell'Odissea, lo *halios geron* dimostra facoltà mantiche: sebbene non senza la violenza degli interroganti cui cerca di sfuggire per una serie di rapide metamorfosi, egli rivela la verità. Un racconto di identica struttura è conservato in un frammento di Ferecide (3 FG_{rh}, 16 a) su Nereus costretto a vaticinare da Herakles, malgrado i tentativi di eludere la costrizione mediante le metamorfosi. Queste facoltà divinatorie rendono conto degli epiteti νημερτής (cfr. *Soph. Trach.* 173 sulla νημερτεῖα dell'oracolo di Dodone) e ἀψευδής (cfr. *Aeschyl. Sept.* 24 sgg., *Choeph.* 559, *Herodot.* 2,174) dati da Esiodo a Nereus. (Le facoltà metamorfiche cui si ricorre per sfuggire a una costrizione, riappariranno nella figlia dello *halios geron*, che cerca di sottrarsi alle nozze con Peleus: arca di Cipselo in *Paus.* 5,18,5; *Pind. N.* 4,62 sgg.; *Soph. fr.* 154 N²).

Vecchiaia primordiale, sapienza mantica¹⁰, prontezza alle trasformazioni costituiscono aspetti di un unico carattere del mare 'precosmico', anteriore alle forme stabili e perciò presente ancora alle scaturigini del divenire. [Resta aperta la questione della benignità e della mitezza attribuite dalla *Theogonia* a Nereus, da Pindaro al Vecchio del Mare: sia solo per tentativo accennato al fatto che anche questi caratteri possono configurarsi come prerogative del 'pre-cosmico': cfr. la loro forte accentuazione nel Prometeo di Eschilo, che li contrappone costantemente alla 'durezza' dell'ordine di Zeus].

Pontos, il 'mare pre-cosmico', era dunque definito solo nella sua fondamentale alterità rispetto alla terra, sede delle attività umane; in Nereus un complesso coerente di aspetti di questo 'mare pre-cosmico' viene a delinearci differenziatamente.

⁹ [Anche sotto il nome di Phorkys, il 'Vecchio del Mare' è circondato da esseri femminili, le Naiades, di cui tuttavia non è precisato che siano sue figlie; per Phorkys esiodico v. sotto].

¹⁰ [I rapporti con l'*apsu* — che può essere considerato come un mare precosmico — sono anche per Ea la base della sapienza mantica].

Anche le Nereidi — figlie di Nereus da Doris (figlia di Okeanos) — si presentano, anzitutto, con caratteri amabili; collettivamente sono chiamate *μεγέρατα* (o *μεγερίτα*) *τέκνα θεάων* (*ib.* 240) e *ἀμύμονα ἔργα ἰδυίαι* (*ibid.* 264); diverse di loro hanno, nella *Theogonia*, epiteti come *ἑρέεσσα*, *ροδόπηχυς*, *χαρίεσσα*, *εὐειδής*, *φιλομμειδής*, *ἑρατή*, *δία*, ecc.; nell'Iliade (18,38 sgg.) *ἀγακλειτή*, *εὐπλόκαμος*, *βοῶπις*. Nella *Theogonia* esse sono esattamente cinquanta (v. 264), mentre l'Iliade, enumerandone solo 34 ha cura di aggiungere *ἄλλαι δ' αἰ . . . Νηρηίδες*; con il loro numero, esse entrano in una categoria particolare di gruppi mitici (cinquanta sono, com'è noto, i figli di Lykaon, di Orion, di Priamos, le figlie di Thespios, di Endymion, di Danaos, ecc.). Con almeno uno di questi gruppi di cinquanta sorelle — le Danaides — le figlie di Nereus condividono alcuni caratteri: intanto, cinque nomi esiodei di Nereidi (di cui tre figurano anche nell'Iliade) sono anche nomi di Danaidi: Agaue, Aktaie, Glauke, Erato, Hippothoe; la riluttanza al matrimonio, tratto dominante delle Danaidi, è documentata per le Nereidi Thetis (v. sopra, p. 67), Amphitrite (Oppian. *hal.* 1,391), Psamathe (Apollod. 3,158); come tra le cinquanta Danaidi una (Hypermetra) ha un destino diverso da quello delle altre (non uccidendo il marito)¹¹, così una delle cinquanta Nereidi, Amphitrite, s'inserirà nel mondo olimpico, diventando sposa di Poseidon.

Tra i nomi delle Nereidi — diversi dei quali ricorrono anche in altri gruppi mitici (tra le Okeaninai nella Teogonia stessa, tra le Amazones in varie tradizioni, oltre che tra le Danaides, v. sopra)¹² — si possono distinguere diversi gruppi: nella maggioranza questi nomi alludono ad aspetti del mare, del paesaggio marino (isole, grotte, spiagge, porti, ecc.) e per-

¹¹ Per questa distinzione di un personaggio nel gruppo di cinquanta cfr. un accenno in A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma 1958, p. 349, n. 87.

¹² [Il problema delle omonimie mitiche dovrebbe essere studiato sulle basi più ampie dell'intera mitologia greca, e non, certo, su quelle sole della stirpe pontica. Anche se ovviamente, come nella realtà, anche nel mito le omonimie possono dipendere dalla limitata disponibilità di nomi personali, molte risulterebbero certamente non casuali; i rapporti chiaramente acquatici delle Danaidi p. es. giustificano le omonimie con le Nereidi].

fino della navigazione (Nausithoe, Eupompe); in alcuni (Hippone, Hippothoe, Menippe) è contenuto l'elemento lessicale 'cavallo': non si può escludere a priori che esso si spieghi con un'immagine naturalistica ('accavallarsi' delle onde?), ma non si può nemmeno esserne sicuri (per i caratteri ippomorfi di altri discendenti di Pontos v. in seguito); un problema ancora meno facile è posto da quei nomi che hanno un rapporto con la pastorizia (Euarne, Galateia e probabilmente i nomi terminanti in -νομη, come Amphinome, Polynome e — in Apollodoro — Glaukonome); comunque, bisogna ricordare che nell'Odissea (4,411 sgg.) il 'vecchio del mare' Proteus (e in Val. Fl. 3,726 sgg. Phorkys) appare come 'pastore' di foche; si può anche aggiungere il rapporto tra Galateia e il pastore Polyphemos (discendente — quale figlio di Thoosa, figlia di Phorkys, v. sotto — anche lui della stirpe pontica), cfr. Theocr. *id.* 11 e 6,6 sgg.; Tim. (566 FGrH) fr. 69, ecc. A puro titolo di tentativo, si potrebbe avanzare la proposta di vedere nel nesso tra l'elemento pastorale e il mare ἀτρύγετος un prodotto della coscienza pronunciatamente 'agricola' dell'arcaismo greco. Infine, in altri nomi di Nereidi si esplicano i caratteri 'primordiali' (Proto, Protomedea), divinatori (Apseudes (*Il.*), Nemertes, Pronoe) osservati in Nereus stesso; si aggiunga che secondo una tradizione (Eur. *Hel.* 6 sgg.) la nereide Psamathe partorisca, da Proteus, Theoklymene ed Eido, detta poi Theonoe proprio per la sua facoltà mantica.

In conclusione, nelle Nereidi si precisano e si differenziano, ma anche si arricchiscono le qualità di Nereus. Si tratta sempre del mare pre-cosmico, con le sue attribuzioni, da un lato, di primordialità, sapienza divinatoria, e dall'altro, di 'alterità' e non-inserimento nell'ordine. In vista di quanto seguirà più avanti, non è inutile rilevare che in Nereus e nelle Nereidi l'"alterità" non assume forme mostruose, se non nelle momentanee metamorfosi del Vecchio del Mare, di Thetis e Psamathe, nei nomi vagamente allusivi a un ippomorfismo di alcune Nereidi; bisogna notare che il nome Keto ('mostro marino') figura solo nella lista delle Nereidi in Apollodoro (1,12), mentre, assente nell'Iliade, è nella *Theogonia* all'origine di un altro 'lignaggio' discendente da Pontos. Quando l'Odissea (5,

421 sg.) dice che Amphitrite 'nutre molti mostri marini', adoperando il termine appena menzionato, si serve del nome (di Nereide in Esiodo e in Apollodoro) metonimicamente, per parlare del mare come tale. Si aggiunga, tuttavia, che in fonti più recenti (Apollod. 2,43; Ov. *met.* 4, 669 sgg.; Hyg. *f.* 64; Lucian. *dial. mar.* 14,2) sono le Nereidi a mandare un mostro marino contro Andromeda. Tutto sommato, i caratteri mostruosi, più che completamente assenti, in Nereus e le figlie sono in qualche modo latenti: ignorati — e sarebbe azzardato dire, se volutamente — da Esiodo, essi affiorano in vari modi e misure altrove.

5. *Thaumas e le figlie*

a) *Thaumas*. Dall'unione di Pontos con Gaia nasce poi il 'grande' Thaumas (*th.* 237). Egli è caratterizzato dapprima solo dal nome che difficilmente si renderebbe in italiano, ma che — come non sfuggiva neanche agli antichi (Plat. *Theaet.* 155 D; Plut. *plac. phil.* 899 B; Etym. M. s.v.) è inseparabile dal verbo θαυμάζω, 'stupirsi, meravigliarsi' (e dall'aggettivo θαυμάσιος, 'sbalorditivo, stupefacente') e significa, perciò, qualcosa che suscita stupore come un *monstrum*, un *portentum*, per adoperare termini latini ugualmente intraducibili. Nella Teogonia, egli non ha altra funzione che sposare e generare figlie (265 sgg.); e neanche la successiva tradizione antica gli attribuisce né gesta particolari né caratteri che oltrepassino quello espresso dal nome e, come si vedrà, dall'immediata discendenza. Solo nella tarda speculazione (Cornut. *theol. comp.* 48,19) vi è un passo relativo ad Atlas che spiega questa figura identificandola con Astraios e Thaumas; ora Atlas, nella tradizione prevalente, appartiene a un'altra linea di discendenza, Titano (Diod. 3,60,1) o figlio di Titano (di Iapetos: *th.* 507; Apollod. 1,8) com'è; è personaggio mostruoso (gigantesco: Ov. *met.* 4,630), d'animo violento (*th.* 509), collocato nei pressi dell'orrida dimora di Nyx (*th.* 746), nemico degli dèi (Serv. *Aen.* 4,247), debellato da eroi (Herakles, Perseus); Astraios, invece, pur essendo anche lui figlio di un Titano, Krios, appartiene,

anche secondo la *Theogonia* alla stirpe di Pontos, avendo per madre Eurybia, figlia di Pontos (v. sotto, p. 85); per altre tradizioni (Hyg. *f. praef.* 4) egli è un Gigas (*ibid.* 15: padre dei quattro venti); in tutti i casi, dunque, un nemico degli dèi. La tarda identificazione sposta quindi in un senso 'anti-cosmico' la figura 'stupefacente' — cioè, in senso arcaico, mostruosa, portentosa — di Thaumas.

Thaumas, figlio del 'mare pre-cosmico' e della Terra, sposa una figlia di Okeanos, Elektra (*th.* 265, cfr. 349). Questo nome, frequente nella mitologia greca, è inserito anche in altre genealogie; tra l'altro, Elektra è figlia di Atlas (Apollod. 3,110; cfr. Hyg. *f.* 155) ed è una delle Danaides (Apollod. 2,19; Hyg. *f.* 170,6); in questi casi il suo nome resta legato a un'area abbastanza coerente. Elektra, con questo nome, porta uno 'splendore' nella discendenza di Pontos: si vedrà subito con quali conseguenze.

b) *Iris*. L'impressione dominante che il lettore dell'Iliade riporta della figura di Iris è che questa non sia che la messaggera degli dèi e, in particolare, di Zeus (cfr. p. es. 2,786 sgg.; 8,398 sgg.; 11,185 sgg.; 15,157 sgg.; 24,77 sgg.; 24,144; non di Zeus, bensì di Hera: 18,165 sgg.); la sua opera mediatrice appare anche in scene come *Il.* 5,353, in cui conduce Aphrodite ferita fuori della battaglia o *Il.* 23,198 sgg., dove, ascoltata la preghiera di Achilleus, si reca alla reggia di Zephyros per intervenire presso i Venti. Assente dall'Odissea, Iris appare negli inni 'omerici' con le medesime funzioni attribuitele dall'Iliade (*hymn. in Cer.*, 315 sgg.); di queste essa resta investita nell'intera tradizione classica: Platone (*Cratyl.* 408 B), tra l'altro, ne farà derivare anche il nome: *καὶ ἡ γὰρ Ἴρις ἀπὸ τοῦ εἶρειν ἔοικεν κεκλημένη, ὅτι ἄγγελος ἦν*. L'attività mediatrice di Iris si svolge tra cielo e terra, ma anche fino agli inferi (*th.* 775 sgg., dove viene mandata da Styx; cfr. *Ov. met.* 4,477 sgg.: perché lì gli dèi non possono scendere). Dall'attività di veloce messaggera Iris trae anche i suoi epiteti esiodei: *ὠχεία* (*th.* 266) o *πόδας ὠκέα* (780).

La funzione di messaggera, però, non rende conto della sua discendenza né dalla stirpe pontica in generale, né, in particolare, da Thaumas, e nemmeno la sua maternità da parte del-

la 'splendida', pur sempre acquatica (dato che si tratta di una Okeanine), ma acquatico-uranica e non pontica (Okeanos è figlio di Uranos!) Elektra.

È perciò che — mettendo da parte l'etimologia platonica, quelle antiche, parte di quelle moderne (su tutte v. Frisk s.v.), nonché il prevalente aspetto della figura in Omero — è necessario ricordare anzitutto che ἶρις è il termine greco per *arcobaleno*; con questo significato la parola ricorre anche nell'Iliade (11, 27; 17,547), senza, però, che il poeta omerico colleghi il fenomeno naturale ἶρις con il personaggio Ἴρις. Ma a questo significato del nome corrisponde la genealogia esiodea di Iris, con i suoi elementi 'prodigiosi' (Thaumas; si noti che in *Il.* 17,547 l'arcobaleno è definito un τέρας), acquatici e uranici. A questo significato deve risalire, del resto, anche la sua qualità di messaggera divina, perché è proprio l'arcobaleno che apparentemente collega cielo e terra (orizzonte: ma si ricordi che idealmente la sua linea può essere prolungata anche al di sotto dell'orizzonte, cioè fin sotto la terra, fino agli 'inferi'). Un nesso esplicito tra l'arcobaleno e la messaggera degli dèi apparirà solo nella poesia di epoche più recenti: l'arcobaleno sarà il sentiero su cui Iris passa tra cielo e terra, o la scia luminosa che le sue ali multicolori lasciano al suo passaggio (cfr. passi come Verg. *Aen.* 5,609 e 658; 9,14 sg.; Ov. *met.* 11, 589 sg. e 632; Colum. 10,292, ecc.); è Iris che stende l'arcobaleno attraverso il cielo (Tzetz. *antehom.* 212 sgg.) o, semplicemente, è l'arcobaleno (Quint. Smyrn. 1,63). Indirettamente, però, la coscienza dell'identità tra Iris e l'arcobaleno appare — oltre che dalla genealogia esiodea — anche dai rapporti che la messaggera divina ha con fenomeni meteorici: essa è sposa di Zephyros (Alc. fr. 8 Diehl), interviene nelle vicende dei Boreades (Apoll. Rh. 2,286 sgg.) e, come si è detto, già nell'Iliade ha libero accesso nel mondo dei venti.

C'è da chiedersi, allora, perché la tradizione omerica ha programmaticamente soppresso l'identità tra Iris e l'arcobaleno, riducendo la figura all'unica funzione — anch'essa fondata su quell'identità — di messaggera divina. Prima di rispondere a questa domanda, è opportuno osservare che questa stessa funzione — che nell'Iliade è prevalentemente subordinata a

Zeus — nella tradizione successiva rivela aspetti notevolmente differenti. Anzitutto, mentre ciò nell'Iliade accade una sola volta, più tardi Iris appare sempre più spesso come messaggera particolare di Hera: e ciò anche quando Hera agisce in netta opposizione alla volontà di Zeus, come p. es., in Callim. *b. Del.* 67 sgg. (cfr. 215 sgg.), dove Hera pone Iris e Ares a sorvegliare che nessuna regione dia asilo a Leto travagliata dalle doglie, per mettere al mondo Apollon. E se in Apollonio Rodio (4,753 sgg.) Iris, al servizio di Hera, aiuta gli Argonauti, nell'Eneide, in cui Iuno è implacabile nemica dei Troiani, Iris, al suo servizio, assolve compiti contrari ai piani di Iuppiter (*Aen.* 5,606 sgg.; 9,2 sgg.). Il legame particolare tra Iris e Hera-Iuno, con la sottintesa funzione anti-Zeus, è accentuato nella poesia romana (cfr. Verg. *Aen.* 10,73; Ov. *met.* 4,480; 11,587 sgg., 14,830 sgg.; Stat. *silv.* 3,3,81; Val. Fl. 7,186 sgg., 398 sgg.) e in quella tardo-antica (Nonn. *Dion.* 20,184 e 232 sgg.; 31, 106 sgg.), al punto che Iris diventa un ἄγγελος δυσάγγελος (*ibid.* 20,184)¹³. In Nonno, come già in Callimaco (contro Apollon), le sue funzioni si esplicano nell'ostilità contro dèi (Dionysos); perfino i suoi travestimenti (da Nyx: 31,106 sgg., da Ares: 20,184) rivelano i suoi caratteri 'oscuri'.

Questi caratteri, si è visto, non appaiono minimamente nella poesia omerica. Tanto più interessante è osservare che in questa poesia è l'arcobaleno — completamente separato dalla figura divina con cui condivide (semberebbe casualmente) solo il nome — che è investito di caratteri minacciosi per l'ordine: esso è (17,547 sg.) τέρας... πολέμιον¹⁴ e dell'inverno penoso

¹³ Cfr. Serv. *Aen.* 9,2: *Iris quasi Ἔρις dicta est: nunquam enim ad conciliationem mittitur, sicut Mercurius, sed ad disturbancem.*

¹⁴ Il fatto che le stesse parole in *Il.* 11,4 si riferiscano ad Eris, avrà contribuito, insieme alla somiglianza delle due parole, all'etimologia antica che si è vista sopra (n. 13) nel testo di Servio.

¹⁵ Cfr. [per l'Australia] V. Lanternari in SMSR 23, 1951-2, 117 sgg. [Per l'America, specie meridionale, numerosi esempi si trovano in C. Lévi-Strauss, *Le cru e le cuit*, Paris 1964, parte IV, cap. 3 b. Per l'America settentrionale cfr. anche *Mythology of All Races*, vol. X, 1916, p. 300, n. 50. Per l'Africa occidentale un esempio in E. Bolaji Idowu, *Olódùmarè*, London 1962, 34 sg. Qualche esempio, sia etnologico sia del folklore europeo (Bosnia), in *Hwb. d. Abergl.* VII, s.v. *Regenbogen*].

che arresta i lavori degli uomini sulla terra e « angustia il bestiame ». Ma non meno significativo è che ai colori dell'arcobaleno l'Iliade (11,26 sgg.) paragoni quello dei sei *κυάνεοι δράκοντες* che figurano sulla corazza di Agamemnon. Questa — apparentemente innocente — similitudine poetica ci fa ricordare — a tutta prima solo per un'associazione d'idee — un'idea religiosa estremamente arcaica, quella del 'serpente-arcobaleno', diffusa tra popoli primitivi di diversi continenti¹⁵. Ora, il serpente-arcobaleno, nelle concezioni religiose di quei popoli, ha connotati mostruosi e terrificanti, mentre d'altra parte è in un rapporto indissolubile con l'acqua. Pare, perciò, significativo che anche nell'antichità classica il rapporto tra arcobaleno, mostruosità e acqua trova qualche espressione: si consideri solo il seguente passo in Aet. plac. 3,5,2 (Diels, Doxogr., p. 372): *ἐμυθεύσαντό τινες αὐτήν (sc. Ἴριν) ταύρου κεφαλὴν ἔχουσαν ἀναρροφεῖν τοὺς ποταμούςς*. Ma, a parte i tratti mostruosi che la tradizione classica prevalente ignora o non attribuisce all'aspetto, bensì, tutt'al più, al comportamento di Iris, il rapporto con l'acqua è costante sia nel personaggio Iris, sia nel fenomeno arcobaleno. In Plauto (*Curcul.* 1,132) l'arcobaleno 'beve' e ciò preannuncia pioggia (*ecce autem bibit arcus, pluet credo hercle hodie*); cfr. Stat. *Theb.* 9,405 sg.: *unde aurae nubesque bibunt atque imbrifer arcus pascitur*; ma lo stesso Stazio altrove chiama in causa nella medesima connessione Iris, figlia di Thaumas (p. es. *silv.* 3,3,81: *imbrifera potitur Thaumantide Iuno*; *Achill.* 1,220: *advocet an pelago solitam Thaumantida pasci*). Così la piena identità tra Iris e l'arcobaleno si conferma attraverso l'identico rapporto con l'acqua, che, a sua volta, non è privo di quella dimensione cosmogonica che si addice a una nipote di Pontos e che Ovidio (*met.* 1,270 sg.) certamente non ha inventato¹⁶: è Iris che dà inizio al diluvio:

*Nuntia Iunonis varios induta colores
concipit Iris aquas alimentaue nubibus adfert.*

¹⁶ [Il nesso tra diluvio e arcobaleno, sia pure diversamente concepito, è familiare a chiunque attraverso la Bibbia (*Gen.* 9,13 sgg.)].

Ora, la storia di Iris appare sufficientemente chiara: l'Iliade stacca dalla messaggera degli dèi — che 'si chiama' Arcobaleno e, come questo, collega cielo e terra — tutto ciò che nel fenomeno meteorico-uranico-acquatico richiama idee primitive; ma la sua 'epurazione' s'impone solo parzialmente nelle tradizioni successive in cui Iris acquista o, meglio, riacquista, funzioni anti-cosmiche e riprende la sua completa identità con l'arcobaleno anche sotto l'aspetto acquatico ed eventualmente mostruoso. In questo processo trova il suo posto coerente l'Iris della *Theogonia*: discendente della stirpe di Pontos, figlia del 'prodigioso' Thaumatas, acquatico-uranica da parte della madre e messaggera degli dèi negli inferi. In più, essa appare anche come sorella di quegli esseri esplicitamente mostruosi e non privi di aspetti 'meteorici' che sono le Harpyiai.

c) *Harpyiai*. La *Theogonia* (267 sgg.) si limita a dire che Elektra¹⁷ partorì a Thaumatas le chiomate Harpyiai, e precisamente Aello (cfr. ἄελλα = tempesta, turbine di vento) e Okypete (« Colei che vola velocemente ») che con le loro veloci ali tengono il passo con i soffi dei venti e con gli uccelli; infatti, passano veloci nell'aria (?)¹⁸. Il nome collettivo Harpyiai contiene, tuttavia, qualcosa di più: quale che sia la reale etimologia del nome¹⁹, i Greci lo sentivano, anzitutto, inseparabile da ἀρπάζω, 'rapisco', come appare — prima ancora che dall'erudizione lessicografica (Etym. M. s.v.), — dalla mitologia. Basti ricordare il mito di Phineus (Ap. Rh. 2,178-274; Apollod. 1,121; Opp. cyn. 2,624; Ov. met. 7,3 sgg.; Sen. Med. 781 sg.; Val. Fl. 4,422 sgg.; Stat. Theb. 8,255 sgg.;

¹⁷ Secondo un'altra tradizione che pur conserva la paternità delle Harpyiai conformemente a quella stabilita da Esiodo, queste avrebbero avuto una madre differente: Ozomene (la 'Fetida'); testimonianza unica: Hyg. f. 14; 47,18. [Questa tradizione mostra che in un certo momento era diventato difficile attribuire gli stessi genitori alla poetica messaggera degli dèi e alle mostruose Arpie].

¹⁸ μεταχρόνιαι γὰρ ἔλλον. Cfr. Liddel-Scott-Jones s.v. μεταχρόνιος.

¹⁹ [Frisk (s.v.) propende per un legame con ἐρέπτομαι 'strappare, divorare', anche in base a *Od.* 20,77, ma avverte che anche in questo caso lo spirito aspro sarebbe dovuto a un'influenza di ἀρπάζω. Del resto, 'rapire' e 'divorare' sono tutt'una cosa nell'azione delle Harpyiai nel mito di Phineus, su cui v. il testo].

Hyg. *f.* 14,18; Apul. *met.* 10,15 sgg. [ma il mito era noto già a Esiodo: fr. 54,57-59 Rz. e trovava rappresentazioni figurative almeno sin dall'epoca dell'arca di Cipselo' (Paus. 5,17, 11); per un altro monumento arcaico, il trono di Bathykses: Paus. 3,18,15]: in questo mito, come è noto, esse rapiscono i cibi dalla mensa del veggente cieco.

Questa rapacità determina anche il loro aspetto: se nella *Theogonia* esse sono soltanto *paragonate* agli uccelli per la loro velocità e hanno, come questi, ali — un tratto, quest'ultimo, osservato anche in Iris —, nelle varie versioni del mito di Phineus e nelle raffigurazioni, esse appaiono con caratteri più o meno pronunciatamente ornitomorfi²⁰ che, spesso uniti a quelli antropomorfi, portano a un ibridismo mostruoso²¹.

Anche il rapporto con i venti che la *Theogonia* contiene nella misura del paragone e nel nome trasparente di Aello²², altrove assume forme più concrete. Anzitutto c'è l'identificazione pressoché esplicita nel passo del 20° canto dell'Odissea, dove, a proposito delle figlie di Pandareos, il v. 77 (... τὰς κούρας Ἄρπυιαι ἀνηρείψαντο...) fa eco al v. 66 (... κούρας ἀνέλοντο θύελλαι). Ma poi c'è una serie di miti in cui le Harpyiai — o questa o quella *harpyia* — è messa in rapporto con venti, cioè con figure mitiche chiaramente legate ai venti; l'omerica Podarge (*Il.* 16,149 sg.) — come già in Alceo Iris (v. sopra, p. 72) e in Quint. Sm. 8,155 una Harpyia non nominata — si unisce con Zephyros; una Harpyia definita come Sithonia, in Nonno (37,155 sgg.) a Boreas. Inoltre, le Harpyiai troveranno i loro avversari vittoriosi proprio nei figli

²⁰ Per Ap. Rh. 2,188 esse hanno γαιμφοῦλαι; Ov. *I.c.* le chiamerà *virgineae volucres*, Serv. *Aen.* 3,209 addirittura *aves*.

²¹ Val. Fl. 4,506 le definisce, appunto, *monstra*. Per le raffigurazioni v. G. Cressedi in EAA s.v. Arpia.

²² Altri nomi di Harpyiai, nella tradizione, sono: Podarge (*Il.* 16,149 sg.: 19,400) che accenna solo — come l'esiodica Okypete — alla velocità. Kelaino (Celaeno) in Verg., Val. Fl., Hyg. *Il.cc.* aggiunge un elemento 'oscuro' che su un piano naturalistico può essere quello delle bufere; per un altro senso di questa oscurità v. sotto. (Kelaino, del resto, è anche una delle Danaidi oltre che una delle Pleiadi: cfr. RE s.v.; i rapporti acquatici di questi gruppi giustificano il nome per una discendente di Pontos).

di Boreas, Kalais e Zetes, che possono combatterle sullo stesso piano della velocità nell'aria.

Si è visto, più sopra (p. 69) che alcuni nomi di Nereides implicavano un riferimento a cavalli; si è lasciata aperta la questione, se la spiegazione di ciò possa trovarsi — o esaurirsi — in un'immagine naturalistica suscitata dall'effetto del vento sulle onde del mare. Ora, le Harpyiai che, pur discendenti di Pontos, non mostrano legami diretti con il mare, ma tanto più forti con i venti, hanno nessi espliciti (e non limitati ai nomi) con cavalli: l'omerica Podarge (come la *harpyia* non nominata in Quint. Sm. *l.c.*) partorisce a Zephyros i due cavalli di Achilleus, Xanthos e Balios; per Stesicoro (fr. 1 D. con Etym. Gud. 353,22 e Suid. Κύλλαφος), i cavalli dei Dioskuroi, dai nomi significativi di Phlogeos e Harpagos. Dalla *harpyia* « Sithonia », violentata da Boreas, nascono, per Nonno (*l.c.*) ugualmente cavalli: quelli che Boreas donerà ad Erechtheus in cambio della figlia rapita, Oreithyia (omonima di una Nereis della lista omerica).

Mentre, dunque, le Harpyiai s'inseriscono in maniera coerente nella stirpe di Pontos, esse — sia sul piano dell'aspetto sia su quello delle azioni mitiche — si definiscono più esplicitamente mostruose e 'anti-cosmiche' dei personaggi finora esaminati. Il loro carattere di 'rapitrici-divoratrici' trascende quello 'naturalistico' delle bufere o degli uccelli rapaci: essere rapiti da esse significa la morte già nell'Odissea (*l.c.*), dove esse consegnano le figlie di Pandareos alle Erinyes; e la significa anche in certe raffigurazioni, come quella sepolcrale di Xanthos (fine del 5° sec.) e altre²³. Mortifere, esse stesse affrontano il rischio della morte: secondo una tradizione, anzi, esse sarebbero state uccise dai Boreadi che difendevano Phineus (Ibyc. 493 ?; Apollod. 1,122 sg.; Opp. *cyn.* 2,624), mentre un'altra variante assicura che Iris (Ap. Rh. 2,286 sgg.; Serv. *Aen.* 3,209) Hermes (schol. Ap. Rh. 2,286) o Typhon (Val. Fl. 4,516 sgg.) avrebbe fermato la mano degli inseguitori, e che, comunque, esse non sarebbero state uccise (Hes. fr. 59).

²³ EAA cit. sopra (n. 21).

Questa caratterizzazione più decisa delle figure si riflette anche nella loro collocazione nello spazio cosmologico: mentre in *Il.* 16,151 la *harpyia* menzionata si aggira nei pressi dell'Okeanos, estremo limite del cosmo, Virgilio (*Aen.* 6,289) situerà tutte le *harpyiai* presso le porte degli inferi (cfr. anche *Sil. It. Pun.* 13,599 sgg.).

6. *Phorkys, Keto e i loro discendenti*

Dopo Nereus e Thaumatas, dall'unione di Pontos e Gaia nascono anche il 'valente' Phorkys e Keto 'dalle belle guance'.

a) *Phorkys*. Il nome di Phorkys è inseparabile da φορκός (cfr. Hesych. φορκόν · λευκόν, πολιόν. ρυσόν). [L'interpretazione allegorica antica che voleva farlo risalire al bianco spumeggiare del mare, risulta inverosimile anche per i connotati del bianco indicato dal termine, specificati nelle due ultime equazioni addotte dal lessicografo; essa cade definitivamente di fronte ai caratteri delle Graiai, figlie di Phorkys, v. sotto]. Il nome allude alla canizie del vecchio. Ora, la vecchiaia non è un fenomeno nuovo nella stirpe di Pontos; essa è caratteristica ben accentuata anche di Nereus che, come si è visto più sopra, in certe tradizioni è anche definito ἄλιος γέρων qual'è nell'Odissea sia Phorkys (13,96 e 345) sia Proteus. La qualità ereditaria di ἄλιος è accentuata in Phorkys, ἄλδος ἀτρυγέτοιο μέδων (*Od.* 1,72); la sua qualità di γέρων si precisa e sembra assumere una nuova valenza, mediante il tratto della canizie implicita nel nome e manifesta nelle figlie; essa tende a trasformare la vecchiaia primordiale in qualcosa di mostruoso; non che un vecchio canuto abbia alcunché di anormale: ma se una tradizione orfica (Plat. *Tim.* 40 D = Orph. fr. 16 K.; cfr. anche fr. 114 e Procl. in Plat. *Tim.* 5,295 D) presenta Phorkys non più semplicemente come un essere primordiale pre-cosmico, ma con le funzioni anti-cosmiche di un Titan, bisogna osservare che qualche appiglio in questo senso — a differenza di quanto accade per Nereus — è offerto dalla *Theogonia* stessa. Qui, Phorkys sposa la propria sorella: e mentre l'incesto è un fatto non raro nella mitologia, — dagli incesti madre-figlio scaturi-

scono le due stirpi separate di Uranos e di Pontos —, l'incesto fratello-sorella (di cui si avrà, molto più tardi, il grande esempio 'olimpico' di Zeus e Hera!) giunge nuovo a questo punto della teogonia, dopo le regolari nozze, con Okeaninai, di Nereus e di Thaumasi; in più, questa sorella-sposa di Phorkys si presenta, già con il suo nome, come un mostro (v. sotto); in terzo luogo esplicitamente mostruosa sarà la progenie originata da questo mostruoso spozalizio.

b) *Keto* è poco più d'un nome di cui l'epiteto ornativo non può far dimenticare il significato. Κῆτος, in greco, significava sempre 'mostro marino' o pesci particolarmente grandi o pericolosi ('cetacei!'). Keto non ha miti propri, né raffigurazioni: sembra, quindi, che la sua presenza nella teogonia esiodica sia puramente funzionale, con il compito di motivare, mediante il nome e il carattere anormale della sua unione incestuosa con il fratello-sposo, la posizione dei discendenti.

c) *Graiai*. Keto partorisce a Phorkys le Graiai « dalle belle guance, canute sin dalla nascita » (tb. 270 sg.); l'ἐξ γενετῆς πολιάς di Esiodo riecheggia più prosaicamente nell'espressione γραιαί ἐξ γενετῆς di Apollodoro (2,37) che non fa mistero del significato del nome collettivo stesso. Questa congenita — e perciò mostruosa — vecchietta (cfr. Aeschyl. *Prom.* 794: δῆλαιαί κόραι) è alla base di tutte le altre caratteristiche — alquanto più ricche di quelle della madre — delle Graiai. La *Theogonia* conosce due di queste sorelle: Pemphredo (o Pephredo) — nome dall'etimologia incerta — ed Enyo, il cui nome è, ad ogni modo, inseparabile da quello dell'omonima e già omerica dea guerriera (corrispondente al maschio Enyalios); la tradizione extra-esiodica ricorda anche una terza, di nome Deino, la 'terribile-strana' (Pherecyd. 3 FGrH, 11; Apollod. *l.c.*) o Persis (Hyg. *f. praef.* 9,11)²⁴. La vecchietta 'mo-

²⁴ [I nomi mitologici formati dalla stessa radice, nella *Theogonia*, sono una Okeanine, Perseis (v. 356), Perses che si ritroverà nella stirpe pontica, quale figlio di Eurybia e del titano — cioè uranide — Krios, sposo di Asteria (anch'essa di discendenza 'urania'), padre di Hekate (v. 375 sgg.; 409 sgg.), e — sorvolando su Persephone! — quel Perseus (v. 280) che tra poco apparirà in conflitto con le Graiai].

struosa' della Graiai si precisa in un tratto che compare nella tradizione extra-esiodea, quale elemento organico di un racconto mitico: le Graiai possiedono, tra tutte e tre, un solo occhio e un solo dente (Aeschyl. *Prom.* 795 sgg.; Pherecyd. *l.c.*; Apollod. *l.c.*; Ov. *met.* 4,775 sgg. parla solo dell'unico occhio). Ora è precisamente sottraendo quest'unico occhio e quest'unico dente di cui le canute sorelle si servono di solito alternatamente, che Perseus le costringe a rivelargli la strada verso le non meglio identificate 'Nymphai' da cui egli otterrà gli strumenti necessari per l'uccisione di Medusa, sorella delle Graiai (v. sotto).

Eschilo (*l.c.*) situa le Graiai, definite da lui anche *κυκνόμορφοι*, anche nello 'spazio' cosmologico — e precisamente fuori del cosmo — dicendo che *ἀς οὐδ' ἥλιος προσδέρκεται ἀκτίσιν οὐδ' ἡ νύκτερος μένη ποτέ*.

d) *Gorgones*. Immediatamente dopo aver menzionato le Graiai, la *Theogonia* rammenta, sempre come figlie partorite da Keto a Phorkys, le Gorgones, precisando, anzitutto, la loro dimora oltre l'Okeanos, all'estremo confine verso Nyx, dove sono le Hesperides (v. 274 sg.: ... *πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῦ, ἐσχατιῇ πρὸς Νυκτός, ἔν' Ἑσπερίδες λιγύφωνοι*); Eschilo (*Prom.* 798 sg.) che ugualmente le considera sorelle delle Graiai, si limita a dire che esse stanno 'presso' (*πέλας*) queste ultime; Aristofane (*ran.* 477) le menziona negli inferi²⁵. Anche questo gruppo è composto, per Esiodo, da tre sorelle, Stheno, Euryale e Medusa, nomi che insistono su una grande potenza; dal gruppo, però, — sempre nella *Theogonia* — si stacca, con caratteri propri, Medusa: essa, *λυγρὰ παθοῦσα*, era mortale, mentre le due sorelle sono *ἀθάνατοι καὶ ἀγήρω*. Inoltre, ad essa sola si unì il Kyanochaites (Poseidon); e quando Perseus la decapitò, dal suo corpo saltarono fuori Chrysaor e il cavallo Pegasos (v. sotto, p. 85).

Non seguiamo qui (ma v. sotto, p. 82) le vicende particolari di Medusa o, meglio, della sua testa; né ci soffermiamo sulla questione se il concetto più antico fosse quello di una

²⁵ Per altre localizzazioni ugualmente extra-cosmiche v. RE s.v. 1633 sg.

Gorgo unica (*Il.* 8,349; 11,36) — o addirittura di una testa di Gorgo unica (*Il.* 5,741; *Od.* 11,634) — e se in tal caso si tratti senz'altro di Medusa — oppure quello di tre sorelle di cui una con un destino particolare. Ciò che in questo luogo interessa, è anzitutto il complesso di quei caratteri esplicitamente mostruosi che, del resto, tutti conoscono in queste figure; sia, perciò, appena accennato — oltre che alla collocazione in uno spazio extra-cosmico, già segnalata — ai tratti di ibridismo ornitomorfo (cfr. il passo eschileo cit. sopra e le raffigurazioni con ali o calzari alati), ofiomorfo (serpenti associati: *Hes. scut.* 233 sg.; intrecciati nei capelli: *Aeschyl. Choeph.* 1049 sg.; costituenti i capelli: *Pind. P.* 10,46 sg.; 12,9), ippomorfo; quest'ultimo appare esplicitamente solo in un tipo iconografico²⁶ ma che non si tratti di un capriccio artistico, risulta dal fatto già menzionato che Medusa si unisce a Poseidon — spesso ippomorfo anche lui²⁷ — e ne ha un figlio cavallo. Ora, l'ippomorfismo, appena allusivo nel nome di qualche Nereide, appariva, quasi latente, nelle Harpyiai in quanto madri di cavalli mitici, ed ora si presenta in un'altra madre di un cavallo mitico, anche se sporadicamente, in forme esplicite; l'ornitomorfismo, invece, si limita — come già in Iris — alle ali, mentre si spinge ad espressioni più accentuate nelle Harpyiai; quanto, infine, ai tratti ofiomorfi, essi sono nuovi nella Gorgo, se si prescinde da alcune metamorfosi dell'*ἄλλιος γέρον* (*Od.* 4,457) e di Thetis (*Soph. fr.* 154) e da quanto si è appena intravisto nell'oscuro sfondo della 'messaggera degli dèi'; nuovi e ancora parziali, ma destinati, come si vedrà tra poco, a ulteriori sviluppi nella stirpe pontica.

Ma questa complessa mostruosità non è limitata, nella Gorgo, all'aspetto; in una misura ben più pronunciata che non nel caso delle Harpyiai — capaci, come si è visto, di 'rapire nella morte' (sopra, p. 77) — essa trova espressione nella fun-

²⁶ Si tratta del ben noto *pithos beotico*: R. Hampe, *Frühe gr. Sagenbilder*, Atene 1934, tav. 38/1.

²⁷ A parte l'epiteto Hippios, si pensi a miti come quello arcadico riferito da Paus. 8,25,5.

zione predominante del personaggio. Se Eschilo (*Prom.* 799) accenna al fiato mortifero delle Gorgones, il grosso della tradizione insiste sul suo sguardo pietrificante; questo non è semplicemente un tratto descrittivo, bensì elemento determinante di numerosi racconti mitici, a cominciare da quello della grande impresa di Perseus, la decapitazione di Medusa, tutta imperniata sulla sovrumana difficoltà di evitare lo sguardo dell'essere mostruoso; pietrificare è, inutile dirlo, dare la morte — quella morte che Pindaro (*P.* 10,47) chiama esplicitamente *λιθινον θάνατον*.

Si è visto sopra che la tradizione oscilla intorno alla mortalità o l'immortalità delle Harpyiai; nel caso delle Gorgones, Esiodo (ma cfr. anche Pherecyd. 3 FG_rH 11) attribuisce l'immortalità a due di esse, la mortalità a una sola. D'altra parte, proprio la Gorgo mortale, nell'atto stesso di morire, partorisce. Inoltre, anche da morta, essa continuerà ad esplicitare la propria funzione mortifera: nelle mani del suo uccisore prima²⁸, la testa della Gorgo o il suo sguardo continua a pietrificare (non solo personaggi mitici: cfr. il mito dell'origine del corallo, dai rami e foglie pietrificati: *Ov. met.* 4,741 sgg.; *Plin. n.b.* 37,164), e incorporata, poi, nell'*aigis*, sarà invincibile difesa degli dèi. Infine, dalle gocce del sangue della Gorgo decapitata nascono le diverse razze di serpenti velenosi che infestano la Libia (*Ap. Rh.* 4,1513 sgg.; *Ov. met.* 4,617 sgg. e altri).

e) *Echidna*. Per la *Theogonia*, anche Echidna nasce da Keto (v. 295); Ferecide (3 FG_rH 7) conferma anche la paternità di Phorkys che sembra sottintesa da Esiodo. Altre tradizioni danno altre genealogie: figlia di Styx da un non meglio identificato Peiras, secondo Epimenide (in *Paus.* 8,18,2), di Tartaros e Ge (*Apollod.* 2,4); anche queste tradizioni concordano, dunque, nell'attribuire caratteri 'oscuri' o addirittura 'inferi' alla figura, anche se la staccano dalla stirpe di Pontos.

²⁸ Tra le sue vittime: *Atlas* (*Ov. met.* 4,631 sgg.; *Serv. Aen.* 4,246), il mostro inviato contro Andromeda (*Apollod.* 2,44, ecc.), Phineus (*ibid.*) o Agenor (*Hyg. f.* 64) e Kepheus (*ibid.*), Proitos (*Ov. met.* 5,236 sgg.), Polydektes (*Pind. P.* 10,46 sg.; *Pherecyd. l.c.* e altri).

A questa, Echidna si allaccia coerentemente, portando nel primo piano quell'aspetto ofiomorfo che si è solo indirettamente ritrovato in Iris e che appariva nella forma di attributo nella Gorgo: ἔχιδνα significa vipera. Esiodo la descrive come un mostro (πέλωρον) invincibile, « non simile né agli uomini mortali né agli dèi immortali », per metà donna dalle belle guance e dagli occhi brillanti, per metà orribile, grande serpente dalla pelle variopinta, mangiatore di carne cruda. Per Aristofane (*ran.* 473) essa ha cento teste. Per Esiodo, Echidna nasce in una grotta e vive ὑπὸ κεύθεσι Γαίης (v. 300), in una profonda caverna sotto una roccia cava, lontano dagli dèi e dagli uomini; in altri termini εἰν' Ἀρίμοισιν (v. 304), localizzazione il cui significato preciso sfugge ma che in *Il.* 2,783 è quella di Typhon che, come si vedrà, nella *Theogonia* si unirà ad Echidna. Aristofane la pone, più semplicemente, negli inferi, ciò che sostanzialmente concorda sia con la localizzazione sotterranea esiodica, sia con le genealogie extra-esiodiche sopra menzionate. In qualche mito, tuttavia, Echidna non apparirà sotto terra: essa incontrerà Herakles durante il vagabondaggio dell'eroe con i buoi di Geryoneus, ai margini questa volta non del cosmo, ma del mondo greco, presso gli Sciti (Herod. 4,8 sgg.); o sarà una 'rapitrice' in Arcadia, uccisa da Argos (Apollod. 2,4). Ma su questo punto si tornerà più avanti; per ora basti aggiungere che il carattere mostruoso ed extra- o ipo- o anticosmico di Echidna si manifesterà nel modo più esplicito nella sua unione con Typhaon e nella prole che da quest'unione nascerà.

f) *Ophis*. L'ultimo dei figli che la *Theogonia* (333 sgg.) attribuisce a Phorkys e Keto replica quasi, in chiave maschile, Echidna: anche il suo nome — Ophis — significa semplicemente serpente; anche lui è δεινός, anche lui è nascosto κεύθεσι Γαίης; le sue spire sono 'grandi'; il tratto aggiunto — secondo cui egli custodisce παγχρύσεια μῆλα — è problematico²⁹, d'al-

²⁹ [Lo è per il significato: si tratta di 'mele' o di 'pecore'? Il termine è tradotto 'apples' in H.G. Evelyn-White, *Hesiod*, London 1954 (3^a rist. della 2^a ed.), p. 103, mentre è tradotto 'moutons' in P. Mazon, *Hésiode*, Paris 1928, p. 44. I traduttori non giustificano la propria scelta. D'altra parte la mitologia greca se conosce 'mele d'oro' custodite dalle Esperidi, non ignora neppure le

tra parte, non avendo discendenti, con i tre versi esiodei, egli esce, com'è entrato, nel campo visuale della genealogia pontica.

g) *Breve accenno ad elementi extra-esiodei*

Uscire dai quadri genealogici della *Theogonia* significherebbe allargare smisuratamente l'argomento, poiché le varianti, proprio in campo genealogico, comportano un continuo diramarsi di nuove linee e un incessante affacciarsi di nuove figure. Qui si fa un'eccezione solo per menzionare rapidamente la prole attribuita da tradizioni extra-esiodee, ma sufficientemente arcaiche, a quel Phorkys che, come si è visto, a volte si confonde, quale *halios geron*, con altri personaggi tipici di un mondo marino pre-cosmico.

Nell'Odissea (1,71 sgg.; cfr. anche Apollod. *ep.* 7,4; Nonn. 39,309 sg.) Thoosa figura come figlia di Phorkys; a parte il suo nome (la 'rapida'), solo i suoi legami la caratterizzano: essa è madre, da Poseidon, di Polyphemos, il gigantesco ciclope monoftalmo che non solo l'aspetto mostruoso, ma tutto il modo di vivere pone agli antipodi dell'ordinata esistenza umana.

Skylla appare figlia di Phorkys, da Hekate, in tradizioni che vanno da Acusilao (2 FGrH, 42) a Dionisio di Samo (15 FGrH, 12) e autori più recenti. In Esiodo (fr. 50 Rz.) è confermata la sua maternità (Hekate), ma il padre figura come Phorbos; nell'Odissea (12,124) la madre è indicata come Krataiis; per altre genealogie, anche arcaiche (p. es. Stesich.) cfr. il materiale nelle enciclopedie; sia appena menzionato che in Igino (*f. praef.* 34 e 151, Skylla s'inserisce in quella prole di Echidna e Typhon di cui ci si dovrà occupare ancora, alla stregua della *Theogonia*. L'Odissea (12,85 sgg.) descrive la sua mostruosità (dodici piedi deformi, sei teste repellenti, tre file di denti « piene dell'oscurità della morte », voce di cane) e la situa nel suo elemento, il mare; essa appare come rapitrice di uomini. Numerosi miti (che non citeremo) si concentrano sull'origine della sua mostruosità. Dionisio di Samo (*l.c.*) racconta che Skylla è morta per mano di Herakles, ma è stata risuscitata dal padre.

'pecore d'oro': l'ariete dal vello d'oro le cui spoglie erano custodite da un drago nella Colchide].

Le Seirenes solo in un frammento di Sofocle (776 N.) sono definite come figlie di Phorkys. L'Odissea parla di esse a due riprese (12,39 sgg. e 158 sgg.) piuttosto estesamente. La loro posizione in mezzo al mare, la loro funzione di rapitrici nella morte, la loro capacità mantica (*Od.* 12,189 sgg.) e inoltre i loro tratti ornitomorfi in certe tradizioni documentate dalla letteratura (da Eurip. fr. 911 N. in poi) e dall'arte (dal 6° sec. a.C.: cfr. Sichtermann in EAA s.v. « Sirene ») che le assimilano alle Harpyiai, rendono sufficientemente conto delle ragioni della paternità attribuita loro da Sofocle, anche se essa si discosta dalle genealogie prevalenti nella tradizione (*Ap. Rh.* 4,893 sgg.; *Apollo.* 1,18; *Ov. met.* 5,552 sgg.) in cui il fascino del loro canto suggerisce come madre una Musa e il loro carattere acquatico si esprime in una paternità tuttavia non propriamente marina (*Acheloos*). Secondo certe tradizioni (cfr. dati in *RE* « Seirenen » 295, Roscher, *Lex.* « Seiren » 605 sg.) l'insuccesso le avrebbe spinte al suicidio.

7. Eurybia

Secondo le *Theogonia*, dopo Nereus, Thaumasp, Phorkys e Keto, dall'unione di Gaia e Pontos sarebbe nata ancora Eurybie cui il poeta attribuisce un cuore di pietra (v. 239: ... ἀδάμαντος ἐνὶ φρεσὶ θυμὸν ἔχουσαν). La violenza insita nel suo nome si preciserà poi (*th.* 375 sgg.) nella sua unione con un Titan, precisamente Krios, cui partorirà Astraios (v. sopra, p. 71), Pallas e Perses (v. sopra, p. 79).

8. Le generazioni successive

a) Discendenti della Gorgo

Si è già visto (sopra, p. 80) che la Gorgo — o l'unica mortale delle Gorgones, secondo Esiodo, Medusa — uccisa da Perseus dà miracolosa nascita al cavallo alato Pegasos e a Chrysaor (oltre alla *theog.* v. *Apollo.* 2,42; *Ov. met.* 786 sgg.).

Pegasos, sia con la sua nascita anormale (dal collo della

madre decapitata), sia con il suo ippomorfismo completo ma ibridato con il tratto ornitomorfo delle ali, sia, infine, con il suo rapporto con le acque (implicito forse nel nome che Esiodo, ad ogni modo, riferisce alla localizzazione extra-cosmica della sua nascita presso le sorgenti — *πηγαί* — di *Okeanos*, mentre altre tradizioni a sorgenti varie: cfr. Strab. 8,379; Ov. *met.* 5,256 sgg.; *fast.* 5,7 sgg.; Paus. 2,3,5; 2,3,19; 9,31,3, ecc.) s'inserisce coerentemente nella stirpe di Pontos; di altri suoi caratteri si parlerà più sotto (p. 96).

Chrysaor nasce nello stesso modo di Pegasos; Esiodo lo caratterizza solo come 'grande' e avente una spada d'oro in mano sin dalla nascita, oppure (*th.* 979) come *καρτερόθυμος*. Egli, perciò, non mostra molti e specifici caratteri 'pontici'. Alcuni di tali caratteri, invece, riaffioreranno nel figlio che egli ha da una Okeanine, Kallirhoe.

Geryoneus, figlio di Chrysaor e di Kallirhoe, appare, anzitutto, un essere mostruoso: è tricefalo (*th.* 287) o addirittura tricorpore (Eur. *Herc. f.* 423; Apollod. 2,106, ecc.); nella sua attività di pastore viene ripresa — come, del resto, anche in quella di Polyphemos (v. sopra, p. 69) — un'antica tradizione 'pontica', adombrata, come si è visto, in nomi di Nereidi e nel singolare esercizio di una pastorizia marina (di foche) da parte del Vecchio del Mare. Egli è localizzato nella mitica Erytheia circondata da acque (*th.* 290) (infatti, Herakles arriverà da lui attraverso il mare); a questa localizzazione aggiunge una precisazione Apollodoro (2,108) secondo cui i pascoli di Geryoneus erano là dove Menoiteus custodiva gli armenti di Hades (cfr. Verg. *Aen.* 6,289 che lo colloca all'ingresso degli inferi). Una tarda notizia (Serv. *Aen.* 7,662) rammenta che dal suo sangue nacque un albero che dava frutti senza nocciolo, cioè sterili: anche con questo tratto Geryoneus si definisce come un discendente — sia pur lontano — dell' *ἀπρόγετος* Pontos.

b) I discendenti di Echidna

I figli partoriti da Echidna, in gran parte generati da Typhaon (*th.* 306 sgg.), con la loro ricchezza di caratteri, con i miti in cui figurano, con i numerosissimi dati letterari e figurativi che li ricordano, potrebbero essere trattati, ciascuno, ampia-

mente; qui ci limiteremo a enumerarli e segnalare di ciascuno i tratti che interessano nel presente contesto; per brevità anche i dati citati verranno limitati e per quelli non citati si rimanda sin d'ora alle voci di enciclopedie e, in generale, alla letteratura scientifica. Si tratta, infatti, di entità mitiche ben note, con funzioni precise. Essi sono, per la Theogonia (305-332), in ordine, Orthos, Kerberos, Hydra, Chimaira, Phix (= Sphinx), e il leone di Nemea. Chiunque conosca anche solo superficialmente queste figure e i loro miti, osserverà i seguenti caratteri comuni: 1) teriomorfismo, in alcuni casi combinato con ibridismo, in altri con anormalità varie; 2) potenza distruttiva; 3) ostilità nei riguardi dell'umanità; 4) nei loro miti tutte queste figure finiscono per soccombere ad eroi.

Orthos (o Orthros) è un cane — aspetto teriomorfo nuovo nella stirpe di Pontos, ove si prescinda dalla voce di cane attribuita a Skylla extra-esiodea — ma è bicefalo (Apollod. 2,106) o, in certe raffigurazioni, tricefalo³⁰ (per il policefalismo v. sopra i casi di Echidna, Geryoneus), come il suo padrone Geryoneus di cui custodisce le greggi (elemento pastorale). La sua collocazione nello spazio mitico è quella stessa di Geryoneus. Egli viene ucciso da Herakles.

Kerberos è ugualmente un cane, ha cinquanta teste per Esiodo (*th.* 312), cento per Pindaro (in schol. Hes. *th.* 311; cfr. Hor. *c.* 2,13,34: *belua centiceps*), tre nella tradizione prevalente (a cominciare da Soph. *Trach.* 1098); altre tradizioni aggiungono elementi di ibridismo ofiomorfo (serpente per coda o teste di serpente sul dorso³¹). La sua mostruosità e potenza distruttiva vengono espresse negli aggettivi esiodei (*ἀμήχανος οὐ τι φατειός, ὠμηστῆς, χαλκρόφωνος, ἀναιδής, κρατερός*) e altrove; esse hanno, del resto, il proprio fondamento nella funzione e nella collocazione spaziale della figura: Kerberos è il cane di Hades (*th.* 311; cfr. Verg. *Aen.* 8,296: *ianitor Orci*), che blandisce chi entri negli inferi, ma si avventa contro chi tenti di uscirne (*th.* 769 sgg.). È precisamente negli inferi che Herakles deve scendere per catturarlo. Portato sulla terra, spar-

³⁰ Per Tzetz. Lyc. 653 ha due teste di cane e sette di serpente.

³¹ Cfr. G. Sgatti in EAA s.v.

ge schiuma dalla bocca, da cui nasce una pianta velenosa, l'aconito (Ov. *met.* 7,409 sgg.). Nessuna tradizione parla della sua morte.

Hydra manifesta anzitutto nel nome quel carattere acquatico che, pur ereditario nella stirpe di Pontos, sembrava scomparire in alcuni degli ultimi personaggi trattati [ma non si dimentichi che i discendenti di Pontos contraggono connubi con personaggi d'altra origine: di Typhaon, p. es., padre dei figli di Echidna, Hes. *th.* 313 non definisce la genealogia, ma sotto il nome Typhoeus egli appare nel v. 822 come figlio di Tartaros; secondo la tradizione conservata nell'inno 'omerico' ad Apollon, v. 309-352, egli è figlio della sola Hera, senza padre]. L'ofiomorfismo di Hydra è in primo piano in tutta la tradizione post-esiodea; esso è combinato con il policefalismo. Il suo carattere distruttore accennato nella *Theogonia* (v. 313) con l'epiteto *λυγρὰ ἰδυῖα*, è illustrato da altri testi (Hydra devasta campi e greggi: Apollod. 2,77; Serv. *Aen.* 6,287). La sua presentazione esiodea, del resto, presuppone tutt'intero il mito secondo cui essa viene uccisa da Herakles. [L'oscillazione tra mortalità e immortalità, notata in altri discendenti di Pontos, sembra avere come un ultimo riflesso nel caso di Hydra:] secondo una tradizione, tra le sue numerose teste (cento in Eur. *Herc. f.* 1188 e altrove, cinquanta, nove, tre o indefinite in altri testi), una è immortale (Apollod. *l.c.*; secondo Aristonico di Taranto, 57 FGtH, 2, è d'oro); le teste tagliate rispuntano. Comunque, anche morta — con la testa immortale tagliata e sotterrata — essa continua ad esercitare la sua potenza mortifera, mediante il suo sangue (freccie di Herakles intinte in esso, mito del ferimento di Cheiron, mito della tunica di Nessos, mito di Philoktetes, ecc.). Come l'intera tradizione successiva, già Esiodo colloca Hydra a Lerna; [il lago paludoso di questa località non è, però, un luogo acquatico qualsiasi: è noto che esso comunicava con gli inferi; nel complesso culturale dei c.d. misteri di Lerna Dionysos veniva ritualmente chiamato dal lago, mentre il mito connesso parlava della sua discesa negli inferi].

Da notare ancora — per un confronto con quanto si è visto per Iris (e anche per Typhaon) — il rapporto particolare di Hydra con Hera che l'avrebbe allevata (*th.* 314 sg.) contro

Herakles, secondo Pausania sotto il platano presso la fonte lerne di Amymone.

Chimaira è d'un singolare teriomorfismo ibrido ed è tricefal-
la. Mentre il suo nome la caratterizza solo come capra (elemento
teriomorfo nuovo!), *Il.* 6,181 sg. (= *th.* 323 sg.) dice che il mo-
stro era davanti leone, dietro serpente, in mezzo capra, mentre *th.*
321 sg., cioè i due versi immediatamente precedenti a quelli corri-
spondenti al passo omerico, concepiscono — o precisano? — que-
st'ibridismo nel senso di un tricefalismo ibrido: Chimaira ha una
testa di leone, una di capra e una di serpente. Essa è detta di
natura « divina e non umana » nell'*Iliade*, *δεινή, μεγάλη, πο-
δώκης* e *κρατερή* nella *Theogonia*, mentre i due testi concordano
nell'attribuirle la caratteristica di soffiare fuoco (cfr. anche Apol-
lod. 2,31). Essa fu uccisa da Bellerophontes o, come dice Esio-
do, da Pegasos e Bellerophontes; cfr. Pind. *Ol.* 13,90 sgg. Vir-
gilio ne localizza l'ombra negli inferi (*Aen.* 6,288; cfr. Lucian.
dial. mort. 30,1).

Sphinx che Esiodo chiama Phix (*th.* 326; cfr. il monte
Phikion presso Tebe, menzionato già in *scut.* 33, e che sarebbe
stato la sua dimora) secondo Esiodo nasce dall'unione ince-
stuosa di Echidna con il proprio figlio Orthos; un'altra tradi-
zione tuttavia la considera, al pari dei personaggi precedente-
mente menzionati, come figlia di Echidna da Typhaon (Apolloed.
3,52; Hyg. *f.* 67 e 151)³². L'aspetto ibrido di Sphinx appare
prima nell'arte figurativa³³ e solo dopo nella letteratura (Apol-
lod. *l.c.*, ecc.): esso unirebbe un volto di donna con un corpo
di leone e le ali; ritornano, dunque, anche i tratti ornitomorfi
frequenti nella stirpe di Pontos, e, per qualche tradizione (Pei-
sandr. 16 FG_{rh}, 10) anche quelli ofiomorfi (coda di serpente),
ugualmente abituali. Come per Hydra e Chimaira, il passo, bre-
vissimo, della *Theogonia* relativo a Phix *ἄλοή* presuppone il
mito, in quanto caratterizza il mostruoso personaggio femminile
come 'rovina dei Cadmei' (*καδμείωσιν ἄλεθρον*). Non solo le ali

³² Un'altra, infine, figlia bastarda di Laios: Lysim. *Al.* (382 FG_{rh}) fr. 4;
cfr. Paus. 9,26,3.

³³ Si sta parlando della figura mitica, non del tipo iconografico convenzio-
nalmente chiamato con il suo nome.

e il sesso ravvicinano la Sphinx ad altre figure precedentemente esaminate, in particolare alle Harpyiai e alle Seirenes: anche lei è 'rapitrice di uomini' (Aeschyl. *sept.* 776, cfr. Eur. *Phoen.* 1065), anche lei canta: orribile aedo (Soph. *Oed. r.* 36; cfr. *ibid.* 391: βαψυφῶδης... κύων; αἰιδός anche in Eur. *Phoen.* 1507), non senza una sfumatura mantica (χρησιμῶδης... παρθένος in Soph. *Oed. r.* 1199 sg.) osservata già nelle Seirenes, ma che nella famiglia 'pontica' risale fino a Nereus. Il tratto aggiunto da Seneca (*Oed.* 92 sgg.) — intorno alla Sphinx si vedono le bianche ossa delle sue vittime — riecheggia quanto l'Odissea (12,45 sg.) narrava del prato delle Seirenes. Anche Sphinx viene sconfitta da uno *beros*, Oidipus: che questi l'abbia uccisa, non è detto in alcun testo; che la Sphinx si sia uccisa, gettandosi giù dal monte — altro motivo analogo a quello del mito delle Seirenes (sopra, p. 85) — è una tradizione documentata da Apollodoro (3,55) e altri autori più recenti. Una frase di Pissandro appare significativa sotto due aspetti: la Sphinx è mandata contro i Tebani da Hera e precisamente ἀπὸ τῶν ἐσχάτων μερῶν τῆς Αἰθιοπίας!

Per il leone di Nemea si ritrova la stessa doppia paternità (Orthos nella *th.*, Typhaon altrove) della Sphinx³⁴; il passo esiodico accenna al mito che presuppone noto. All'aspetto univocamente leontomorfo, anticipato da quello provvisorio assunto nelle metamorfosi del Vecchio del Mare (Proteus: *Od.* 4,455) e di Thetis (Pind. *N.* 4,62 sg.) e da quello parziale di Sphinx, si aggiungono tutt'al più dimensioni gigantesche (Diod. 4,11,3 sg.). Già nella *Theogonia* il leone è πῆμ' ἀνθρώποις che distrugge la gente. Come Hydra, anch'esso è allevato da Hera (*th.* 328). Pur *invulnerabile* (Apollod. 2,74), soccombe a Herakles.

In tradizioni extra-esiodee — sia rammentato solo di sfuggita — Echidna e Typhon hanno anche altri figli: l'aquila che tormenta Prometheus (e viene uccisa da Herakles), secondo Pherecyd. (3 FGrH, 7), il drago-custode (*ib.* 16 b) dell'albero

³⁴ Anche qui c'è una terza variante: il leone è stato creato magicamente da Selene: Demodoc. in «Plut.» *de fluv.* 18,4.

delle Hesperides (mentre l'Ophis esiodeo era figlio di Phorkys e Keto) detto anche semplicemente Ophis (cfr. Hyg. *f. praef.* 39 e 151), e la scrofa di Krommyon, mostro liquidato da Theus (Apollod. *ep.* 1,1, ecc.).

9. Conclusioni

a) A proposito di « *Genealogie als mythische Form* »

L'analisi compiuta sembra confermare, anzitutto, una conclusione di Paula Philippson cui spetta il merito di aver posto — sulla base della teogonia esiodea — il problema del significato della genealogia nella mitologia greca: « ... la natura di una divinità si esplica nella sua discendenza. Più alto è nel sistema genealogico il posto delle divinità genitrici, più grande è la ricchezza delle entità in esse racchiuse e più plurivalente la loro concezione. Ed esattamente come in un sistema logico il concetto generale rimane qualitativamente inalterato e quantitativamente integro anche quando da esso si deduce una massa di concetti particolari, nel sistema genealogico di Esiodo le entità genitrici conservano immutata la loro pienezza d'essere e di essenza, anche quando le loro singole modificazioni si staccano da esse come loro figli. Questi figli rappresentano, infatti... l'esplicarsi dell'essere delle divinità genitrici, vale a dire le loro modificazioni particolari »³⁵.

[Questa tesi, tuttavia, richiederebbe un controllo — e, secondo l'esito del controllo, modifiche o precisazioni — mediante l'analisi delle innumerevoli genealogie della mitologia greca, di dèi e di eroi. Intanto, nello studio delle genealogie bisogna tener conto sempre delle linee di discendenza di entrambi i genitori: si è visto anche in questo studio, che Iris non si spiegherebbe senza l'uranide madre Elektra, né i figli di Echidna senza il padre Typhaon. Inoltre, andrebbe ricercato il significato delle unioni incestuose che, tra fratello e sorella, ma non

³⁵ P. Philippson, *Untersuchungen über d. gr. Mythos*, Zürich 1944, p. 14 (cfr. trad. it. in « *Origini e forme del mito greco* », Torino 1949, 48 sg.).

tra madre e figlio (avuto da un padre), escludono l'intervento di un'altra linea di discendenza. Un altro punto da tener presente riguarda le varianti dei miti: lo stesso personaggio mitico può essere incluso, come si è visto, in diverse genealogie; ma da ciò non consegue la insignificanza della genealogia, bensì — come sempre nelle varianti mitologiche — la possibilità di accentuazioni diverse dei caratteri dei personaggi e di utilizzazioni diverse dei loro miti. È perciò che uno studio genealogico nella mitologia non dovrebbe essere limitato a una linea di discendenza presa isolatamente, ma sempre confrontata con le altre con cui s'incrocia o che mostrano parallelismi o riscontri che possono risultare significativi: è chiaro, p. es., che i tratti segnalati nella stirpe di Pontos non sono sempre e necessariamente esclusivi di questa: né la mostruosità o i caratteri anti-cosmici, né certe sue forme concrete — come il teriomorfismo o l'ibridismo o addirittura forme specifiche di questi —, sono prerogative dei discendenti di Pontos; ma uno studio su vasta scala di tutte le genealogie mitiche — campo immenso che pur rappresenterebbe solo uno tra i mille settori dello studio scientificamente rigoroso della mitologia greca — potrebbe portare all'individuazione di principi morfologici precisi e articolati. A parte questi compiti riservati al futuro, sia accennato anche a un fatto di dettaglio trascurato dalla conclusione della Philippon: l'ordine del processo dell'esplicarsi dei caratteri non si limita alla discendenza lineare; l'analisi della stirpe di Pontos ha mostrato che neanche l'ordine in cui nascono — o vengono menzionati — i figli della stessa coppia è indifferente; la successione Nereus-Thaumas-Phorkys-Keto-Eurybia, come pure quella Iris-Harpyiai o quella Graiai-Gorgones-Echidna-Ophis, ecc. si conformano in una certa misura alla 'legge' intravista dalla Philippon].

In Pontos sono presenti potenzialmente le caratteristiche che si attualizzano nei suoi discendenti: Pontos è, si è visto, il mare infecondo e inutilizzabile, a-cosmico e precisamente — dato il suo posto nel sistema teogonico — in senso pre-cosmico. Le virtualità insite in questo nucleo si realizzano su varie direttive: Nereus ne concreta la primordialità sotto l'aspetto della vecchiaia, l'indeterminazione nelle capacità mantiche, il non-in-

serimento in un ordine nella mitezza, ecc. Nelle Nereidi, si precisano, oltre a queste stesse, anche altre caratteristiche, riferimenti più dettagliati al mare; si preannuncia un rapporto con la pastorizia (come antitesi dell'agricoltura? v. sopra, p. 69), una tendenza all'ippomorfismo e, — sebbene appena-appena — alla mostruosità in generale. Thaumás accentua in sé il prodigioso-anormale che nelle sue figlie assume tratti più precisi: se il velo poetico della messaggera degli dèi nasconde in Iris il serpente-arcobaleno acquatico-celeste, le Harpyiai, oltre ad accentuare il rapporto con le tempeste (presente già in Pontos stesso e nelle Nereides), rivelano chiaramente quanto nell'a-cosmico è anti-cosmico, nel prodigioso è mostruoso e mortifero; dopo i tratti ippomorfi appena affiorati nelle Nereidi, qui appaiono quelli ornitomorfi. Phorkys riprende il tema del Vecchio del Mare, ma nella forma accentuata della canizie; le sue figlie nate dall'incestuosa unione del padre con la sorella Keto ('mostro marino'), le Graiai, nate canute, spingono questo tratto all'esasperazione con il loro unico occhio e unico dente. Nelle Gorgones (o nella Gorgo) i caratteri ofiomorfi, raggiunti solo per ricostruzione in Iris, diventano manifesti, anche se non prevalenti al punto in cui appaiono poi in Echidna e in Ophis; quelli ippomorfi s'inseriscono in un ibridismo sporadico, per esprimersi in pieno nel figlio Pegasos; mentre né nella madre né tantomeno nel figlio scompaiono i caratteri ornitomorfi. Soprattutto, poi, la capacità mortifera arriva a un'espressione estrema. La mostruosità in senso anti-cosmico (distruttore) si svilupperà in una grande varietà — sia nei tratti dell'aspetto, sia delle vicende mitiche — nelle ultime generazioni dei discendenti.

A questo quadro sintetico (che, per sottolineare la direzione dello svolgimento genealogico, rischia inevitabilmente di obliterare la ricchezza dei dettagli, forse sufficientemente rilevata nei paragrafi precedenti) vanno aggiunte almeno altre due osservazioni: mentre nei primi rappresentanti della stirpe l'a-cosmico è implicito nel 'pre-cosmico', nei loro discendenti che si trovano di fronte a un cosmo in via di formazione, esso diventa extra-cosmico (situazione nello spazio mitico più volte segnalato sopra) e, sempre più nettamente, anti-cosmico. In secondo

luogo, mentre per i primi non si pone la questione della mortalità — essi sono fattori eterni di quella più grande unità che nel pensiero mitico greco comprende sempre, insieme con il cosmo, il non-cosmo, — nei loro discendenti essa affiora, parallelamente al trasformarsi dell'a-cosmico in anti-cosmico, dapprima in forma oscillante, per condurre poi alla mortalità o, meglio, alla morte cui gli ultimi mostri cadono vittime.

b) La stirpe di Pontos, gli dèi e gli eroi.

Per una tradizione documentata in tarda epoca (Nonn. 36,95 sg.; 39, 272 sgg.), Nereus e le Nereidi erano alleati di Dionysos prima che questo dio ascendesse all'Olimpo, acquistasse, cioè, definitivamente il suo rango divino; dopo, invece, essi lo combattono (*ibid.* 43,248 sgg.). Ma già in epoca omerica Dionysos trovava rifugio presso Thetis, in una fase critica (*Il.* 6,135 sgg.) della sua esistenza pre-olimpica.

Anche Hephaistos, scacciato dall'Olimpo, viene accolto da Thetis (*hymn. Hom. ad Ap.* 319; Apollod. 1,19).

Secondo un'altra tradizione Aphrodite dapprima vive presso Nereus (Lucian. *tragodop.* 87 sgg.) e ama suo figlio Nerites; quando, però, la dea sale sull'Olimpo, Nerites si rifiuta di seguirla (Aelian. *n. an.* 14,28).

Iris, al servizio di Hera³⁶, è pronta ad agire contro Apollon, cioè, indirettamente, contro Zeus.

Se da così pochi casi fosse lecito trarre una conclusione, questa potrebbe essere formulata nei seguenti termini: la stirpe di Pontos è in rapporti ostili con il mondo olimpico; protegge e favorisce le divinità solo quando queste non sono ancora accolte nella comunità olimpica o quando ne sono temporaneamente espulse.

³⁶ [La ripetuta comparsa di Hera al fianco dei discendenti della stirpe pontica (da Iris a Sphinx e al leone di Nemea) indica un'altra linea di ricerca: quale sposa di Zeus, Hera è evidentemente integrata, e con rango elevato, nell'ordinamento olimpico, nel cosmo di Zeus; ma all'interno di questo, assume dialetticamente una posizione anti-olimpica e, più esattamente, una funzione anti-Zeus. I litigi coniugali dell'Iliade, lungi dall'essere prova di una frivolezza omerica, hanno radici nella struttura fondamentale della concezione politeistica greca].

Quanto agli eroi, si è visto che gli ultimi discendenti della stirpe pontica si qualificano come loro avversari mostruosi, destinati a soccombere. Herakles è figura quasi paradigmatica dell'eroe vincitore di mostri: egli combatte vittoriosamente Orthos, Kerberos, Hydra, il Leone di Nemea, l'aquila di Prometheus, il serpente custode dei pomi delle Hesperides, tutti discendenti di Echidna (o, l'ultimo — se l'Ophis esiodeo è da identificarsi con esso — di Phorkys e Keto); combatte Geryoneus, nipote della Gorgo. Ma Herakles non è né l'unico né il primo *heros* a combattere i discendenti di Pontos. Non è l'unico, perché altri mostri di questa stirpe vengono debellati da altri eroi: tra i figli di Echidna, Chimaira cade per mano di Bellerophontes, soggiogatore, del resto, di Pegasos, figlio della Gorgo; la Sphinx per opera di Oidipus, la scrofa di Krommyon, di Theseus. E non è il primo, perché — anche se le questioni di una 'cronologia mitica' qui non possono essere affrontate — la lotta tra eroi e discendenti di Pontos comincia in generazioni anteriori: Perseus uccide la Gorgo stessa o l'unica Gorgo mortale; ma l'ostilità è ancora più antica, appare tra eroi e Seirenes, eroi e Skylla, eroi e Harpyiai e, via via, fino al conflitto tra singoli eroi e le varie incarnazioni dello *halios geron* che può essere Phorkys o Nereus stesso. Solo che, come si è notato poco fa, mentre i 'mostri' più recenti possono essere eliminati — anche se non sempre senza lasciar tracce nel mondo — quelli più antichi tutt'al più vengono temporaneamente 'domati', come già lo stesso Pegasos, e poi le Graiai e il Vecchio del Mare.

Nella loro funzione di debellatori dei discendenti di Pontos, gli eroi appaiono come campioni dell'ordine cosmico.

c) La stirpe di Pontos e la realtà.

Si è accennato all'indistruttibilità di molti discendenti di Pontos. Essa si manifesta in diverse forme e misure, tra l'immortalità dei più antichi rappresentanti della stirpe, da una parte, e le tracce residuali che lasciano, pur morendo, alcuni discendenti più recenti (la pianta nata dal sangue di Geryo-

neus, ecc.; la testa della Gorgo, ecc.), dall'altra. Tra questi due limiti estremi non si situano, però, soltanto le varie oscillazioni segnalate tra mortalità e immortalità: si trovano anche le varie maniere in cui i discendenti di Pontos, alla fine, vengono inseriti nella realtà e, cioè, nel cosmo definitivamente formato. Sorvoliamo qui sul grandioso tema dei catasterismi che richiederebbe un'indagine fondata su ben più ampie basi: comunque, almeno nella tradizione più recente, anche discendenti di Pontos, come Hydra (Cic. *nat. d.* 2,114) o Pegasos³⁷ si trasferiscono nel cielo ad occuparvi una posizione permanente. Ma ci sono anche altre forme di inserimento. Il sangue di Hydra — oltre a costituire elemento permanente del fiume Anigros (Strab. 8,346; Paus. 5,5,10) — servirà a Herakles (come la testa di Gorgo a Perseus) proprio nella sua opera di 'campione dell'ordine cosmico'. Ma più interessante è ancora il caso di Pegasos: domato da Bellerophon, avrà parte decisiva nella lotta contro Chimaira; ma egli stesso disarcionerà l'eroe quando questi passerà il limite dell'ordine per la *hybris*, caratteristica di tanti eroi (cfr. Pind. *Isthm.* 7,44 sgg.); e abiterà — si direbbe: per conseguenza — Ζηνός . . . ἐν δώμασι (*ib.* 285 sg.) con la funzione di portare il tuono e il fulmine con cui il sovrano degli dèi garantisce l'ordine del mondo. Così anche la testa della Gorgo, inserita nell'*aigis*, svolgerà una permanente funzione di difesa dell'ordine voluto da Zeus.

Appendice: la stirpe di Pontos nel culto

[Nel presente studio, essenzialmente mitologico, la questione dei culti non può trovare che un posto marginale e solo in considerazione della possibilità che essa getti ulteriore luce sulla posizione dei personaggi mitici trattati. Lungi dall'aver quel rapporto quasi meccanico che certe scuole storico-religiose hanno loro attribuito — nel senso di una dipendenza degli uni

³⁷ Per la discussione dei dati cfr. RE s.v. (3), col. 62.

dagli altri o viceversa — miti e culti possono, bensì, incontrarsi e, in tal caso, integrarsi, ma, avendo funzioni essenzialmente differenti, possono anche essere privi di ogni qualsiasi contatto. Il mito serve a fondare la realtà, cioè a darle un senso; esso si situa in un 'tempo' che, rispetto a quello in cui si vive, riveste il carattere di un 'passato', ma è qualitativamente differente da ogni tempo reale, passato o presente: in esso si sono verificati i fatti, in conseguenza dei quali la realtà è quella che è e non può più essere diversa, dato che 'allora' si è costituita in modo irrevocabile. Il culto di esseri sovrumani serve invece a farli esistere nel presente. Ora, può accadere ed è, anzi, frequentissimo, che gli esseri sovrumani 'coltivati' abbiano i loro miti che rendono conto della loro esistenza e dei loro caratteri; e può accadere che nei miti delle origini dei più vari generi di realtà agiscano personaggi sovrumani che hanno anche un culto e, perciò, un'esistenza nel presente: ma né l'una cosa né l'altra sono necessarie e, ad ogni modo, in tutte le mitologie figura una grande quantità di personaggi che non hanno e non hanno mai avuto alcun culto; la loro funzione, infatti, può esaurirsi nelle gesta mitiche con cui hanno cooperato alla formazione della realtà, senza che poi in questa abbiano parte].

È interessante osservare quanto poco e marginalmente la stirpe di Pontos sia coinvolta nei culti greci. Di molti appartenenti a questa stirpe mitica non è documentato alcun culto: Pontos, Nereus, Thaumás, Eurybia, Harpyiai, Keto, Graiai, Gorgo³⁸, Chrysaor³⁹, Pegasos, Kerberos, Orthos, Hydra, Chimaira, Sphinx, Leone di Nemea, sono tutti privi di culto, o per lo meno di culti documentati.

In alcuni casi, piuttosto sporadici, personaggi della discendenza pontica avevano culti. Di questi casi si può, anzitutto, osservare che hanno un carattere marginale rispetto all'insieme

³⁸ Era noto il luogo in cui la testa di Medusa era sepolta (Paus. 2,21,5): ma di un culto attaccato a questo luogo non si ha alcuna notizia.

³⁹ Ci sfugge il nesso (possibile) tra il mitico Chrysaor e lo Zeus Chrysaor o Chrysaorios in Caria, tanto più che Chrysaor come epiteto ricorre già nella poesia omerica e altrove (per Zeus, Apollon, Artemis, Demeter).

dei culti divini ed eroici del mondo greco. 'Marginali', anche in un senso geografico (che è anche storico!): il culto di un *halios geron* — identificabile con Nereus, Phorkys o Proteus — è attestato sul Bosporo tracio (Dionys. Byz. fr. 31 in GGM 2, p. 37 M.). Geryoneus aveva un culto eroico ad Agyrium, in Sicilia, fondato, secondo la tradizione mitica, da Herakles stesso (Diod. 4,24,3) e un altro, con cleromanzia, addirittura presso Patavium (Suet. *Tib.* 14), nel cui caso si tratterà di un'*interpretatio* classica di una figura locale. Si hanno vaghe notizie di fonte cristiana di un culto di Echidna, tra altre *opbeis*, nella Hierapolis frigia⁴⁰, ma non si sa se e in che misura sia riferibile all'Echidna mitica. In un altro senso sono 'marginali' i culti che non si concretano nelle istituzioni fisse di santuari, feste, sacrifici pubblici: i sacrifici (privati) dei navigatori alle Nereides (Arrian. *cyn.* 35,2) la menzione pausaniana (2,1, 8)⁴¹ di altari delle Nereides e di *temene* consacrati ad esse sulle coste, restano nel vago che forse non è casuale. I sacrifici offerti alle Nereidi da personaggi mitici o i loro culti menzionati in contesti mitici (Eur. *Hel.* 1584 sg.; Plut. *conv.* VII *sap.* 163 B; schol. Ap. Rh. 4,1217, ecc.) non hanno alcuna portata sulla realtà culturale e sono, comunque, 'marginali' in un senso temporale. E 'marginali' sono anche i culti in cui le Nereides — o alcune di esse — figurano come personaggi di contorno nel culto di qualche divinità marina più importante: ciò accade anche nel caso della nereide eccezionale (sopra, p. 68) Amphitrite, strettamente associata a Poseidon (Philoch. 328 FGrH, 176). Solo Thetis — ma anche lei soprattutto in quanto associata a suo figlio, Achilleus⁴² — ha qualche rilievo⁴³: essa aveva un santuario e una sacerdotessa a Sparta (Paus. 3,14,4) e,

⁴⁰ Rh. Mus. 1864, p. 398.

⁴¹ Nello stesso contesto l'autore menziona un altare della nereide Doto a Gabala, in Siria!

⁴² Un'iscrizione (Syll.³, 1014 lin. 51,76) documenta un culto di Achilleus, Thetis e le Nereides - in Erythrai. Inni a Thetis in un culto di Achilleus: Philostr. *ber.* p. 208 K.

⁴³ Non nel caso del sacrificio dei Persiani a Thetis e alle Nereides (Herod. 7,191) che ha un carattere occasionale e marginale (in quanto offerto da non-greci).

ugualmente in Laconia, una sua immagine di culto era associata a un culto di Aphrodite (*ibid.* 22,2).

[Ora, se lo scopo del culto è mantenere in vigore i garanti dell'ordine cosmico, sembrerebbe logico che gli esseri a-cosmici o addirittura anti-cosmici (i cui *miti* servono a fondare l'emergere, il costituirsi, il differenziarsi, delimitarsi e conservarsi del cosmo) non avessero culti; o che i loro sporadici culti — quando non puramente mitici! — venissero localizzati proprio ai margini spaziali del mondo greco o, infine, che servissero da sfondo, per antitesi dialettica, o per indicare la sfera di provenienza di divinità o eroi inseriti nell'ordine. Tuttavia, in questa forma, la soluzione del problema peccherebbe di semplicismo: si sa che i Greci avevano culti anche di entità anti-cosmiche, rappresentanti del disordine, della distruzione e della morte; anche queste, infatti, facevano parte di quella maggiore unità comprendente cosmo e anti-cosmo della cui presenza nella coscienza religiosa greca si è parlato più sopra. Solo che bisogna distinguere tra culto e culto: esistono culti che servono ad affermare l'esistenza delle entità minacciose, ma proprio per pararne l'azione (p. es. — ma non soltanto — i c.d. culti 'apotropaiici'). Anche i fatti del culto, e non solo quelli della mitologia, nell'antica Grecia, richiederebbero uno studio ben più rigoroso e articolato di quello che finora sia stato tentato. Quale esempio della complessità e varietà dei fenomeni sia menzionato qui il caso d'un culto di un personaggio appartenente alla stirpe di Pontos, e precisamente] l'unico culto documentato di Iris. Secondo la testimonianza di Semo di Delo (396 FGrH, 15) i Deli sacrificavano a Iris nell'isola di Hekate i cosiddetti *βασυλιας* — frumento lessato, farro con miele — e la cosiddetta *κόκκωρα* (?), fichi secchi e noci. [A parte le incertezze del testo, troppo poco si conosce tuttora della stupefacente varietà delle offerte sacrificali greche per poter stabilire con precisione il significato del culto: restano, però, indicazioni preziose: 1) che i Deli veneravano Iris fuori della loro *polis*, e precisamente 2) in un'isola sacra all'infera Hekate, l'isola situata tra Delo e l'isola-necropoli di Rheneia; 3) che l'offerta non presenta i caratteri più abituali delle offerte a divinità ed eroi; 4) che in essa si impiegavano vegetali alimentari conside-

rati 'antichi' rispetto alla cerealicoltura⁴⁴; 5) che il grano che, tuttavia, fa parte dell'offerta, veniva lessato⁴⁵. I particolari di questo culto, studiati ciascuno nel proprio contesto e coordinati, potrebbero contribuire a una più precisa valutazione del significato dei rari culti dedicati ai discendenti di Pontos].

⁴⁴ Su questi vegetali alimentari cui si attribuiva una valenza 'pre-cerealicola' nel mito e nel culto è in corso di stampa un volume di Ileana Chirassi.

⁴⁵ Sul valore sacrale della bollitura di offerte vegetali si troveranno elementi nel lavoro citato nella nota precedente; su vittime animali e umane parzialmente lessate in un volume ugualmente in preparazione di Giulia Piccaluga.

La festa di Artemis Triklaria e Dionysos Aisymnetes a Patrai

La situazione di partenza della nostra ricerca può essere delineata con pochi tratti: siamo dinanzi ad una festa greca tra le meno note, scarsamente documentata, con una bibliografia, in complesso, non molto significativa, assai interessante da studiare. Interessante perché l'analisi di un fenomeno così circoscritto, oscuro, e, all'apparenza, di scarso rilievo, consente, se non di ampliare le nostre conoscenze sulla religione dei Greci, perlomeno di sottoporle a verifica, essendo poco consueto il punto di osservazione. Interessante ancora, perché la documentazione scarna si arricchisce con l'impiego della comparazione storico-religiosa che consente di dare risalto anche ai minimi dettagli e di individuare in essi contenuti insospettati. Interessante, infine, per motivi polemici, perché per noi si tratterà anche di opporre una ricerca animata da interessi storico-religiosi (quali siano i risultati, non importa) alle precedenti ricerche sullo stesso argomento: erudite, nel migliore dei casi, o soltanto curiose del particolare «strano», ma prive, in ogni caso, di un orientamento metodologico preciso.

Una festa greca, si diceva. Greca soltanto perché Pausania ci dice che faceva parte delle istituzioni religiose di Patrai o anche perché i temi mitico-rituali che vi ricorrono hanno

un posto preciso nei quadri dell'eortologia greca? E, scegliendo l'alternativa della « verifica » dei dati della tradizione, quali sono questi temi? Ponendo tali domande, abbiamo già dato un primo orientamento alla nostra ricerca che potrà, quindi, svolgersi con ordine, secondo direttive precise. Per rispondere adeguatamente ai due quesiti, sarà necessario, infatti, scindere dapprima la festa nei suoi nuclei costitutivi — il mito e i riti — e questi, a loro volta, nei temi che li compongono: la individuazione e la valutazione di questi ultimi non potrà prescindere dalla comparazione storico-religiosa. Dai risultati raggiunti in questa maniera, scaturirà, naturalmente, un nuovo obiettivo: quello della definizione tipologica della festa vista nella sua unità.

Ma il nostro sforzo interpretativo fallirebbe il bersaglio, qualora prescindesse dalla nozione di « festa »: se non rispettasse, cioè, le leggi interne che regolano la struttura di un fenomeno così complesso e organico, nel quale ogni dettaglio vive in funzione dell'insieme; se non fosse consapevole dei caratteri peculiari del suo « linguaggio » — che poi è quello del mito e dei riti — al quale è necessario aderire senza appiattirne il senso. Ad esempio, anticipando qualche risultato, quando i giovani che celebravano un certo rito, in un momento preciso, toglievano dal capo corone di spighe e vi ponevano corone di edera, non mutavano soltanto abbigliamento (come potrebbe credere chi considerasse la loro, azione pura e semplice, e non azione rituale) ma volevano esprimere l'idea di un cambiamento di stato, in armonia con il contenuto generale della festa.

Le fonti antiche

Si è già accennato alla scarsità numerica delle fonti antiche relative alla festa di Artemis Triklaria e Dionysos Aisymnetes. Le nostre conoscenze si fondano, in maniera pressoché esclusiva, su una testimonianza di Pausania, ineguale, peraltro, quanto ad estensione e ricchezza di informazioni: ampia e det-

tagliata nel racconto del mito, si fa, viceversa, piuttosto scarna nella descrizione della parte rituale.

Il mito¹

La narrazione pausaniana della complessa vicenda mitica, si presenta letterariamente elaborata e bene articolata nella successione delle diverse parti. All'inizio, è l'antefatto: gli Ioni che abitavano i tre borghi di Aroe, Antheia, Mesatis (dal cui sinecismo sorgerà poi Patrai) avevano in comune un *temenos* dedicato ad Artemis Triklaria; il sacerdozio della dea spettava ad una *parthenos* che aveva l'obbligo di serbarsi casta nel periodo del servizio culturale, che durava fino al matrimonio. Quindi, segue il mito vero e proprio, che è la storia di una trasgressione del divieto sessuale operata da una sacerdotessa in carica, e delle catastrofiche conseguenze che ne derivarono all'intera comunità, fino alla restaurazione dell'ordine. L'intreccio è congegnato come quello di una vicenda di amori infelici, con sottili venature di moralismo patetico. Melanippos ama Komaitho, bellissima sacerdotessa; i genitori si oppongono alla richiesta di nozze; alla fine i due amanti si congiungono nel tempio di Artemis, del quale anche in seguito fanno il loro talamo, contravvenendo alle leggi divine ed umane. L'ira di Artemis non tarda a manifestarsi: il suolo diviene sterile, si diffondono strane malattie, la mortalità aumenta rispetto al passato. Si ricorre a Delfi per sapere l'origine della catastrofe e come porvi rimedio: la Pythia svela il sacrilegio di Komaitho e Melanippos e prescrive che essi siano immolati alla dea e che uguale sorte tocchi ogni anno al fanciullo e alla fanciulla dall'aspetto più bello. Tali sacrifici umani (a cagione dei quali il fiume che scorre accanto al santuario di Artemis, è chiamato « Ameilichos ») cesseranno, predice la Pythia, allorché giungerà da lontano un re straniero con un dio straniero.

A questo punto, c'è l'inserimento di un mito nell'altro:

¹ Paus. VII, 19.

cambia la « scena » — che ci porta ad Ilio, dopo la distruzione della città — e cambiano i personaggi: protagonista diviene l'eroe tessalo Eurypylos figlio di Euaimon, che ottiene come bottino di guerra una *larnax* — donata da Zeus a Dardanos — contenente un *eidolon* di Dionysos, lavorato da Hephaistos. L'apertura della *larnax* e, conseguentemente, la vista dell'immagine del dio, ispira ad Eurypylos la follia; i venti spingono la sua nave verso la Focide e, a Delfi, l'eroe chiede all'oracolo il rimedio per il suo male. La Pythia gli predice che la guarigione verrà quando, giunto in una contrada dove si praticano « strani » sacrifici, si fermerà e depositerà la cassa. In seguito, Eurypylos arriva nella zona dei tre borghi di Aroe, Antheia, Mesatis, proprio nel momento in cui due vittime umane stanno per essere immolate ad Artemis: i Patresi riconoscono in Eurypylos il re straniero dell'oracolo; l'eroe tessalo, a sua volta, nei sacrifici umani, riconosce la « *thysia xene* » del suo oracolo: cessano, così, l'offerta di vittime umane e la follia di Eurypylos; il fiume è ora detto « Meilichos ».

Non sempre, la tradizione è uniforme. A proposito dell'arrivo a Patrai della *larnax* contenente l'immagine di Dionysos, Pausania riporta alcune varianti, unificate dalla presenza di un elemento comune: avere come sfondo la distruzione di Troia. Si diceva che Aineias, durante la fuga, avesse abbandonato la cassa o che Kassandra l'avesse scagliata in mare per disgrazia del rinventore.

Alcuni inoltre sostenevano che il portatore della *larnax* fosse non Eurypylos tessalo, ma Eurypylos figlio di Dexamenos, re di Oleno: questi, per essere stato *symmachos* di Herakles nella spedizione contro Troia, avrebbe avuto da lui come dono la fatidica cassa con la statua ispiratrice della follia. Pausania svaluta quest'ultima tradizione, mostrando come essa sia poco razionalmente fondata: non è probabile che Herakles ignorasse il contenuto della *larnax*; di conseguenza, non avrebbe potuto donarla al compagno d'armi: senza contare poi, aggiunge il periegeta, che a Patrai non c'è che la tomba di Eurypylos tessalo al quale ogni anno è dedicato un *enagismos* in occasione della festa di Dionysos.

I riti

La descrizione della parte rituale è svolta da Pausania² in maniera rapida, concisa, non senza qualche oscurità: manca in essa l'indugio nel particolare, l'attenzione alle connessioni e ai passaggi tra i vari nuclei narrativi, che contraddistinguono l'esposizione del mito. Dapprima si legge che al culto di Dionysos Aisymmetes era addetto un collegio di nove uomini e altrettante donne, scelti *kat'axioma*. La *larnax* con l'*eidolon* di Dionysos — che, verisimilmente, per tutto il resto del tempo era tenuta in luogo segreto — era condotta dal sacerdote *es to ekτος*, nella sola notte della festa. Nella medesima occasione (la stessa notte o il giorno dopo?) aveva luogo un rito — l'unico descritto con relativa ampiezza di particolari — i cui destinatari divini erano Artemis Triklaria e Dionysos Aisymnetes; l'azione rituale era riservata esclusivamente alla gioventù locale e comportava dapprima la discesa verso il Meilichos, presso le cui sponde sorgeva il tempio di Artemis. I celebranti — *ὁπόσοι δὴ τῶν ἐπιχωρίων παῖδες* — come le vittime immolate alla dea, avevano il capo ornato con corone di spighe, che erano poi offerte ad Artemis; successivamente, secondo le prescrizioni rituali, essi dovevano bagnarsi nel Meilichos e, infine, dirigersi — il capo coronato di edera — verso il tempio di Dionysos Aisymnetes, che sorgeva in città, nella parte marittima³. È in questo stesso tempio che, nella circostanza della festa, erano condotte le tre statue di Dionysos Mesateus - Antheus - Aroeus: *ἴσοι τε τοῖς ἀρχαίοις πολισμοσι καὶ ὁμώνυμοι*⁴.

Fonti numismatiche

Accanto alle indicazioni fornite da Pausania, possediamo raffigurazioni su monete, alcune delle quali sono particolar-

² Cfr. VII 20, 1-2.

³ Paus. VII 21,7.

⁴ Paus. VII 21,6.

mente significative, in quanto rappresentano le più antiche testimonianze esistenti sulla festa di Patrai.

Il tema figurativo che compare più di frequente è quello della *larnax*. Su una moneta⁵, databile tra la fine del III secolo e la metà del II sec. a.C., si vede un'urna rotonda con un coperchio conico rivestito di edera; all'interno vi sono corone di edera tra spighe di grano. Un'urna di aspetto simile compare anche in un'altra moneta ascritta al 14 a.C.⁶

Un uomo che corre verso un altare, reggendo in mano un'urna è raffigurato in una moneta⁷ dell'età di Adriano: dagli editori la scena è stata riferita — e a noi pare giustamente — al mito di Eurypylos.

Sul verso della moneta già citata per il tema della *larnax* — quella datata tra il 200 e il 150 a.C. — è raffigurata una divinità femminile eretta, vestita di un corto chitone, con una torcia in una mano e un tirso nell'altra: il Kenner⁸ pensa che si tratti di Artemis Triklaria, a cagione della sua connessione con Dionysos Aisymnetes, il dio della *larnax*. A questa ipotesi aderisce lo Herbillon⁹ che spiega la presenza della torcia in base al carattere notturno della festa dedicata alle due divinità.

Anche lasciando in dubbio l'identità del personaggio femminile, questa moneta ha per noi grande importanza, perché nelle figure che reca sono fissati — nei motivi della *larnax*, della spiga, dell'edera — i fattori costitutivi della tradizione mitica locale alla quale Pausania mostra, quindi, di avere attinto.

⁵ F. Kenner, *Stift. St. Florian*, Wien, 1871, p. 74 ss. Tav. II 21. Imhoof-Blumer & P. Gardner, *A Numismatic Commentary on Pausanias*, in J.H.S. 1886, VII, p. 79, Tav. Q III.

⁶ Cfr. B.M.C. « Peloponnesus », p. 24.

⁷ Cfr. Imhoof-Blumer e P. Gardner, *op. cit.*, p. 79, Tav. Q I. Dagli stessi editori sono state pubblicate (Tav. Q II, IV) altre due monete di età imperiale da segnalare per il motivo della *larnax*: la prima rappresenta il « Genio » di Patrai ignudo, con un braccio teso su un altare e con l'altro poggiato su un'urna sollevata su di un piedistallo; nella seconda appare un altare sormontato da un'urna, dirimpetto vi sono alcuni sacrificanti, dietro si scorgono degli spettatori, a lato c'è una divinità fluviaie.

⁸ F. Kenner, *loc. cit.*, p. 75 II 21.

⁹ J. Herbillon, *Les cultes de Patras*, Baltimore, 1929, p. 50.

Gli studi moderni

Limitandoci in un primo momento alla segnalazione degli aspetti esteriori, diremo che la bibliografia relativa alla festa di Patrai, discretamente vasta dal punto di vista numerico, non è troppo recente, al di fuori di qualche sporadica e poco notevole eccezione. Basti pensare che l'opera meno lontana nel tempo che tenga conto di tutti i dati della tradizione — quella dello Herbillon — risale a circa 40 anni fa. Viene spontaneo, allora, chiedersi se le interpretazioni proposte siano tuttora valide o se abbiano subito l'« usura del tempo », se siano stati affrontati e risolti i molteplici problemi che la documentazione propone.

Bisogna dire subito che il quadro offerto dall'insieme degli studi moderni appare alquanto inerte: le diverse teorie avanzate si assomigliano un po' tutte, come si somigliano tra loro i prodotti in serie forniti da un meccanismo, nel nostro caso di stampo decisamente antiquato. Pur non volendo disconoscere, qua e là, la presenza di qualche sprazzo di luce, un giudizio globale sulle ipotesi interpretative finora proposte non può essere che negativo, perché tutte appaiono viziate da una impostazione errata. In ogni caso, il procedimento seguito può essere riassunto in questi termini: isolare arbitrariamente uno degli elementi della tradizione mitico-rituale dal sistema di relazioni nel quale è inserito, e fondare, quindi, esclusivamente sul dato prescelto una certa interpretazione. Le ragioni del prevalere di simili criteri vanno cercate nella totale assenza della nozione di « festa » che porta a trattare quelle che obiettivamente sono parti di un organismo unitario (un episodio mitico, o il mito intero, o un rito) come cellule autonome, da valutare in sé e per sé. È chiaro, ad esempio, che il mito considerato isolatamente, può offrire il pretesto ad un numero teoricamente illimitato di interpretazioni (restando, quindi, sostanzialmente indeterminato) tutte diverse e tutte equivalenti tra loro; ma è altrettanto evidente che, tra queste, la sola valida è quella che è in armonia col contenuto delle altre componenti festive, che riesce a spiegare anche l'intero complesso.

Quanto poi alle interpretazioni proposte, il criterio pre-

valente è quello di ricercare nei singoli dettagli (nel mito principalmente) esclusivamente il ricordo di consuetudini « molto arcaiche » cadute in disuso e rimaste, alla stregua di relitti, nei contesti mitici e rituali. Le divergenze, semmai, vengono fuori quando si tratta di stabilire in che cosa consistano tali consuetudini: per Clermont-Ganneau¹⁰ il precedente del mito è da cercare nella pratica di sacrifici umani di derivazione fenicia; Farnell e Frazer¹¹ sostengono che il mito contiene il ricordo di sacrifici umani attuati allo scopo di assicurare la fertilità agraria. Roscher¹² ritiene che nella festa di Patrai si debba riconoscere il riflesso di un processo storico: l'innestarsi di un più « civile » culto Dionysos su un « primitivo » culto di Artemis comprendente i sacrifici umani rifluiti nel mito. A. Schultz¹³ propone una interpretazione della vicenda mitica in chiave allegorica: la follia di Eurypylos starebbe a significare il poderoso sprigionarsi delle forze naturali in estate e in primavera, laddove Melanippos (« cavallo nero ») e Komaitho (« chioma ardente ») sarebbero l'espressione simbolica delle fosche nubi temporalesche e del fulmine che ne sprigiona.

Va detto a questo punto che il metodo di isolare dal contesto uno o più dettagli si associa di solito al criterio di fondare l'interpretazione esclusivamente sull'analisi etimologica dei nomi propri: un esempio è quello appena offerto dallo Schultz; analogamente lo Usener¹⁴ che cita marginalmente il mito di Patrai, fa di Eurypylos un eroe infero in base al nome che lo qualificherebbe come colui che apre « l'ampia porta » degli Inferi.

La spiegazione del mito proposta da S. Reinach¹⁵ merita

¹⁰ C. Clermont-Ganneau, *Le dieu Satrape*, in « Journal Asiatique », 1877, 221 ss.

¹¹ L.R. Farnell, *The Cults of the greek States*, Oxford, 1896, II 455; J.G. Frazer, *Pausanias's Description of Greece*, London, 1913, vol. IV 146.

¹² W.H. Roscher, in *Roschers Myth. Lexicon*, s.v. *Aisymetes*, 1884-1886, col. 197-198. La posizione di Roscher è condivisa da Toepffer in *R.E.* s.v. *Aisymetes*, 1893, col. 1091-2.

¹³ A. Schultz, *Komaitho Melanippos Eurypylos*, in « Jahrbücher für klassische Philologie », 1881, 305 ss.

¹⁴ H. Usener, *Die Sintfluthsagen*, Bonn, 1899, p. 100 ss.

un cenno più ampio, in quanto, nel nostro caso, essa può rappresentare l'estremo limite al quale conduce la valutazione dei fatti mitologici lasciata alle intuizioni arbitrarie, destituite di ogni fondamento scientifico. Il Reinach parte dal presupposto (non dimostrato) che quello riferito da Pausania sia uno pseudomito, creato allo scopo di rendere ragione di fatti e di nomi del « passato » di Patrai divenuti, ad un certo momento, incomprendibili. Quindi egli tende a mostrare in base a quali meccanismi sia sorto l'artificioso racconto e, parallelamente, a individuare, al di sotto delle invenzioni posticce, i dati sicuramente autentici.

Osserviamo, ad esempio, come sia stato possibile inventare l'episodio di Eurypylos nella forma tramandata da Pausania: esisteva a Patrai un antico *eidolon* di Dionysos, culturalmente associato ad Eurypylos e contenuto in una cassa; quest'ultima è strumento di viaggio: da ciò si è creata la leggenda del dio venuto da lontano, portato da Eurypylos. Giacché poi di solito le divinità non viaggiano, era necessario pensare ad un evento tale da giustificare lo spostamento: allo scopo è stato necessario porre la vicenda sullo sfondo della distruzione di Troia. Alla fine, dopo altri ragionamenti della stessa natura applicati ai vari nuclei della narrazione, risulta che i dati autentici consistono nei nomi dei personaggi del mito, Melanippos e Komaitho: questi, interpretati come « puledro nero » e « puledra dalla chioma bruciata » indicano che nel racconto mitico si conserva un residuo di zoolatria preariana.

A. Klinz¹⁶ si limita a considerare, in una pagina di *Hieros Gamos*, due dati: l'esistenza della tomba di Eurypylos nel *temenos* di Artemis; l'accoppiamento di Komaitho e Melanippos ricondotto, senza una precisa giustificazione, nel novero delle « nozze sacre ».

Su questi presupposti lo studioso conclude che la relazione Artemis Triklaria-Eurypylos deve essere inclusa nella li-

¹⁵ S. Reinach, *Un mythe de sacrifice*, in « R.H.R. », 1925, p. 137 ss.

¹⁶ A. Klinz, *Hieros Gamos*, Halle, 1933, p. 50.

sta degli *hieroi gamoi* tra una divinità terrestre e una divinità infera (Eurypylos è inteso come « *dominus Orci portarum* »)¹⁷.

Neppure nei rari casi nei quali l'intero quadro delle fonti antiche mostra di essere tenuto presente, si hanno mutamenti nella sostanza delle interpretazioni e dell'orientamento metodologico.

M.P. Nilsson non tenta di dare una interpretazione unitaria della festa, ma si limita a prospettare una serie di problemi esegetici (quello della caratterizzazione di Eurypylos o della relazione Artemis-Dionysos, la questione dell'autenticità storica delle offerte di vittime umane...) staccati l'uno dall'altro, precludendosi, con ciò stesso, la possibilità di risolverli coerentemente¹⁸.

Dal canto suo J. Herbillon¹⁹, autore di una monografia sui culti di Patrai, frantuma il contesto mitico-rituale in tante cellule staccate e non comunicanti equivalenti ad altrettante attribuzioni di Artemis o di Dionysos, senza mai risalire alla sintesi, vale a dire alla definizione della festa come fenomeno organico avente determinati destinatari divini e svolgentesi mediante una serie di riti giustificati da un mito.

Si è detto dell'interesse suscitato dal mito per via della menzione dei sacrifici umani: di fronte a questi, gli studiosi si sono chiesti solamente se l'uccisione di vittime umane a fini culturali sia stata effettivamente praticata in Grecia o meno e, rispondendo per lo più affermativamente, hanno concluso che nel mito vi è il ricordo di consuetudini « arcaiche » che, con il « progredire della civiltà », sono state abolite. A noi sembra che la individuazione del precedente storico di un fatto debba essere posposta alla valutazione dei caratteri del fatto medesimo e, comunque, mai sostituita a quest'ultima: che siano derivati

¹⁷ All'ipotesi del Klinz aderisce, a trent'anni di distanza, G.A. Privitera (cfr. *I rapporti di Dioniso con Posidone in età micenea*, in « Studi Urbinati », 1965, p. 229 ss.) che si serve di certi elementi della festa di Patrai, staccati dal loro contesto, per documentare i rapporti di Dioniso con Posidone in età micenea.

¹⁸ M.P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Leipzig, 1906, 216 ss.; 294 ss.

¹⁹ J. Herbillon, *op. cit.*, p. 38 ss.; 119 ss.

o meno da pratiche reali, i sacrifici umani rimangono quello che sono: un tema mitico (e non un dettaglio isolato inserito nella relazione di uno storico, ad esempio) che va spiegato all'interno del racconto del quale fa parte, dove serve a qualificare la personalità di una dea e una fase della vicenda mitica.

Il problema di spiegare l'origine del motivo dei sacrifici umani per ora sarà lasciato aperto, perché richiede la valutazione di molteplici elementi: per noi, tuttavia, si tratterà di cercare di fare luce sulla genesi storica dell'intero organismo festivo e non di una sola delle sue componenti.

Tornando al discorso iniziale: il nostro mito, che pure è straordinariamente vivo proprio per la molteplicità dei piani sui quali è possibile leggerlo, è stato visto esclusivamente come punto d'incontro di relitti di usanze (presunte) appartenenti a un generico « passato »: ne è sfuggito l'aspetto essenziale (e il discorso, a questo punto, potrebbe estendersi benissimo all'intera festa), vale a dire la funzione concreta, attuale, che esso riveste entro un determinato ambiente storico e che lo rende necessario alla società che l'esprime.

Il mito

L'analisi critica esposta nelle righe precedenti conteneva, implicitamente, il disegno di un metodo di ricerca che ora si vuole sperimentare, applicandolo dapprima allo studio del mito di Komaitho, Melanippos e Eurypylos.

Prima di assegnare importanza decisiva ad un singolo dettaglio del racconto, analizzeremo l'intero contesto, per vedere se esso sia fornito, o meno, di coerente significato religioso. Cercheremo, perciò, di mettere in luce la struttura del mito, indicando i temi religiosi che vi ricorrono.

Nell'episodio di Komaitho e Melanippos, è possibile individuare una struttura costituita dalla successione di tre « momenti » che si prestano ad essere caratterizzati nella maniera che segue:

1) Momento iniziale: si verifica un « incidente » consistente, per dirla con Pausania, in un atto di violazione delle

norme divine ed umane operato da due adolescenti, ma i cui effetti si estendono a tutta la comunità.

2) Momento mediano: come conseguenza dell'incidente, le preesistenti condizioni esistenziali della comunità sono sconvolte: la terra non dà frutti, insolite malattie fanno strage di uomini.

3) Momento finale: la crisi è superata allorché, seguendo le prescrizioni dell'oracolo delfico, si istituiscono sacrifici umani annuali destinati ad Artemis Triklaria, che hanno per vittime due adolescenti di entrambi i sessi, quelli segnalati dalla bellezza del loro aspetto.

Ma la risoluzione della crisi mediante i sacrifici umani, è essa stessa una condizione inaccettabile: occorre perciò un'altra soluzione. Questa è proiettata nel futuro ed è connessa (sempre attraverso l'oracolo delfico) ad un evento preciso: l'introduzione a Patrai di un dio straniero portato da un re straniero, che comporterà la creazione di una nuova istituzione culturale.

Il racconto delle vicende di Eurypylos che s'inserisce a questo punto del mito è fondato su una struttura tripartita, analoga a quella osservata in precedenza. Nella vicenda dell'eroe è possibile distinguere tra:

1) Situazione di partenza: l'apertura della *larnax* e la visione dell'*eidolon* di Dionysos costituiscono l'incidente che segna una frattura nell'esistenza di Eurypylos.

2) Come conseguenza della suddetta visione, l'equilibrio psichico dell'eroe si altera perché egli è preso da follia dionisiaca.

3) Alla fine, vi è il momento del recupero della normalità, che l'oracolo delfico condiziona all'introduzione dell'*eidolon* di Dionysos nel luogo dei sacrifici umani, che il portatore della *larnax* dovrà eleggere a propria dimora stabile.

L'episodio di Komaitho e Melanippos e quello di Eurypylos si sviluppano parallelamente, secondo uno schema identico. Ma si tratta di due filoni solo apparentemente indipendenti: piuttosto, è proprio il loro intrecciarsi che costituisce l'elemento essenziale in quanto, insieme, essi formano il mito delle origini delle condizioni normali dell'esistenza a Patrai. Queste

hanno come presupposto l'esistenza del culto comune di Artemis Triklaria e Dionysos Aisymnetes: infatti, il culto di Artemis, da solo, per quanto permetta la sopravvivenza della comunità, non consente ancora di raggiungere lo stato di normalità, perché comporta l'offerta di vittime umane; d'altro canto, Dionysos, prima di giungere a Patrai è « responsabile » di una condizione di anormalità, la follia di Eurypylos. Il mito fissa la genesi della festa di Artemis e Dionysos e ne mette in luce la funzione, che è quella di salvaguardare, anno per anno, la comunità da quei fattori che, potenzialmente, sono in grado di distruggerla.

Per quanto riguarda l'analisi della struttura del mito, è possibile arricchire i risultati già acquisiti, adottando un diverso angolo visivo. Nella esistenza della *polis* si può distinguere tra stato anteriore al sacrilegio di Komaitho e stato posteriore a questo: il primo, definitivamente irrecuperabile, il secondo, divenuto ormai « necessario ».

La colpa della sacerdotessa ha valore di frattura tra due tipi di esistenza: essa libera forze distruttrici alle quali è necessario sottrarsi; proprio nell'esigenza di garantire le condizioni di incolumità del gruppo umano da pericoli prima inesistenti, consiste l'alterità rispetto allo stato precedente. I sacrifici umani servono a fronteggiare la minaccia della distruzione collettiva; la venuta di Dionysos non ripristina il primitivo equilibrio, ma serve solo a trasferire l'offerta di vittime umane sul piano della *mimesis* rituale.

Nel caso di Eurypylos, un dramma simile è proiettato sul piano dell'esistenza individuale, dove il *prius* irrecuperabile è costituito dallo stato anteriore alla follia: l'origine di questa, come della crisi che sconvolge la comunità, risiede nella sfera dei rapporti umano-divini; la cessazione tanto dell'una quanto dell'altra è in funzione di una nuova configurazione di tali rapporti. Ma soprattutto, in ambedue i casi, analogo è il fondamento dialettico: il raggiungimento dell'ordine normale dell'esistenza — individuale e collettiva — ha come condizione preliminare un'esperienza di disordine, di caos.

A questo punto esistono i presupposti per un'analisi comparativa che sia qualcosa di diverso dalle ricerche di vistose

analogie limitate a particolari della narrazione. Mantenendo dapprima la comparazione su un piano generale, diremo che, riguardo allo schema caratteristico di ogni mito — che è ridicibile alla sequenza: situazione di partenza, incidente che la altera, creazione di un nuovo ordine — nel mito di Patrai si può notare un raddoppiamento degli elementi, per il fatto che lo schema suddetto è proiettato in due vicende parallele e per il motivo della duplice « soluzione » (sacrifici umani e loro *mimesis*).

Per illustrare quanto di « comune » e quanto di « specifico » ci sia nel nostro mito, ci serviremo, come termine di riferimento, di un esempio noto: il mito che faceva parte della festa ateniese Diipolieia²⁰. Qui si narra di un atto di empietà — l'uccisione sacrilega del primo bue — che provoca l'insorgere di una catastrofe che sarà superata, una volta per tutte, mediante la creazione di un rito.

La ragione per la quale il mito di Patrai presenta una struttura più riccamente articolata è da cercare nel fatto che esso è a fondamento di una festa complessa risultante dalla fusione di due culti, ciascuno dotato, apparentemente, di una propria « storia ».

Prenderemo in esame, ora, miti che includono temi strettamente affini a quelli presenti nel nostro, facendo attenzione, soprattutto, al motivo dei sacrifici umani.

Citeremo il mito spartano connesso alla festa di Artemis Orthia²¹: in questo ricorrono i temi della follia ispirata dalla divinità a coloro che ne hanno veduto l'*eidolon* e legata al mo-

²⁰ Paus. I 24,4; Porph. II 10; Schol. Aristoph. *Nub.* 985.

²¹ Paus. III 16,9. Riassunto del mito: Astrabakos e Alopekos, per avere trovato l'immagine di A. Orthia, impazziscono; quindi lo *xoanon* della dea è condotto a Sparta e quivi è fatto oggetto di culto. Durante un sacrificio, in seguito ad una contesa scoppiata tra gli abitanti dei diversi borghi spartani, alcuni vengono uccisi sull'altare della dea: ne segue una pestilenza; l'oracolo ammonisce di macchiare, per rimedio, l'altare di A. Orthia con sangue umano. Da qui l'instaurazione di sacrifici umani: la vittima è prescelta a sorte. Tale stato di cose dura fino a quando Lykurgos sostituisce i sacrifici umani con il rito della flagellazione a sangue degli efebi davanti all'altare di A. Orthia — che perciò veniva egualmente macchiato di sangue umano —, alla presenza della sua sacerdotessa.

tivo dell'introduzione nella *polis* di una divinità straniera; dell'incidente — espresso pure nella forma della profanazione del luogo di culto — che rompe il preesistente equilibrio sociale e che comporta, per comandamento del dio di Delfi, l'instaurazione di sacrifici umani; della ulteriore normalizzazione delle condizioni di vita della comunità mediante il sorgere di un rito, sostituito ai sacrifici umani e, tuttavia, in rapporto di *mimesis* con questi (nel mito si mette in evidenza l'analogia tra il rito della flagellazione degli efebi e i sacrifici umani).

Nel caso spartano il punto focale, nel quale convergono tutti gli altri fattori della narrazione, è costituito dal tema della genesi dell'ordine « normale » dell'esistenza collettiva, mediante la creazione di una istituzione culturale.

Per quanto riguarda la funzione del mito di Patrai, si è potuto dire altrettanto: tuttavia le riscontrate affinità strutturali tra il mito patrese e quello spartano appena esaminato, non impediscono che ciascuno di essi abbia fisionomia e caratteri propri. Ad esempio, proprio il motivo della sostituzione dell'offerta di vittime umane, che a Sparta si attua per intervento di un « deus ex machina » nella persona di Lykurgos, a Patrai appare connesso alla vicenda di Eurypylos, dall'ampia trama, che l'arricchisce di ulteriori contenuti religiosi.

Ancora: il motivo della follia ispirata dal nume a coloro che ne hanno veduto l'*eidolon*, nel mito patrese, è inserito diversamente e in più complesso sistema di relazioni, acquistando, di conseguenza, dinamismo e funzione particolari.

Considerazioni di analogia portate possono valere anche estendendo su più vasto raggio l'analisi comparativa. Esiste una serie di miti nei quali si riscontra il tema dell'offerta di vittime umane, in circostanze analoghe a quelle osservate nei due casi precedenti: la comunità rischia di essere distrutta — per via di una peste, ad esempio, o di qualche belva mostruosa —: il mezzo per reagire alla catastrofe è rappresentato, secondo le prescrizioni divine, dall'offerta periodica di vittime umane. Esaminiamo da vicino alcuni casi per avere manifestazioni concrete di come uno stesso tema possa essere variamente realizzato, volta per volta.

A Potniai²² gli abitanti, in stato di ebbrezza, si macchiano di empietà uccidendo il sacerdote di Dionysos Aigobolos; la punizione del sacrilegio arriva sotto forma di peste; l'oracolo delfico suggerisce di opporre rimedio alla catastrofe sacrificando al dio un *παῖδα ὄραϊον*. Successivamente la vittima umana è sostituita da una capra. A Thespiiai²³, un drago devasta la città: per sfuggire alla distruzione totale, Zeus comanda agli abitanti di cedere alla bestia ogni anno un efebo estratto a sorte: ma quando il prescelto è Kleostratos, il suo *erastes*, Menestratos, escogita uno stratagemma per uccidere il drago. In seguito all'avvenuta liberazione, Zeus riceve l'epiteto di Saotes.

A Tebe²⁴ una volpe « destinata » a non poter essere catturata semina strage nella città: i Tebani sono costretti, ogni mese, ad esporle *ἓνα τῶν αὐτῶν παῖδα* per evitare che ne vengano uccisi molti di più. Tale stato di cose dura fino a quando alla caccia della volpe è posto un animale altrettanto portentoso: un cane al quale nessuna preda inseguita può sfuggire. Alla fine, Zeus trasforma tutti e due gli animali in pietra.

A Sparta²⁵, per fare fronte alle disastrose conseguenze di una peste, il dio ordina di sacrificare ogni anno una nobile vergine scelta a sorte. Una volta tocca ad Elena essere immolata: è già pronta per il sacrificio quando accade un evento straordinario: un'aquila scende dal cielo, rapisce il coltello e lo fa cadere su una mandria di buoi, uccidendo una giovenca.

È una situazione di pericolo estremo quella che, in tutti i casi citati, fa da « sfondo » al tema mitico delle offerte periodiche di vittime umane: ci si chiede ora quale sia la loro funzione. La risposta viene dagli stessi miti: l'istituzione di sacrifici umani riservati ad uno o più membri della comunità vale come espediente rituale contro la strage collettiva. Quando la minaccia di morte grava sull'intera società, uccidere ritualmente esseri umani nel corso di feste periodiche, serve a limitare l'estensione della morte dal punto di vista del tempo — ogni

²² Paus. IX, 8-2.

²³ Paus. IX, 26-7.

²⁴ Apollod. II, 7.

²⁵ Plut. *Parall.* 35.

anno, ogni mese... — e del numero delle vittime — uno o due sacrificati in luogo della distruzione di tutti —; al di fuori di quelle occasioni festive, al di fuori di quelle persone, il pericolo sarà così annullato. Ma, come si diceva prima, un simile mezzo per evitare la crisi vale contemporaneamente come fattore di crisi, perché, con la morte periodica degli adolescenti, la comunità rischia di perdere i membri che le consentono di rinnovarsi. In tutti i miti è presente, perciò, la necessità di una seconda soluzione. Questa può essere, ad esempio, quella drastica di annullare, per intervento divino, l'elemento che è fonte di catastrofe e, conseguentemente, il rito che vi pone rimedio — è il caso, tra gli altri, del mito tebano —. Ovvero, qualora il rischio della distruzione non sia definitivamente annullato, occorre trovare un rimedio che equivalga nella funzione all'offerta di vittime umane, ma non nella forma: è il caso di miti come quello di Patrai, Sparta, Potniai che sono a fondamento di istituzioni culturali stabili. In queste ultime il sacrificio umano da reale diviene simbolico, si attua, cioè, mediante una *mimesis* rituale, che conserva la funzione di liberare la collettività dal pericolo di distruzione che periodicamente si rinnova e di cui la catastrofe provocata da ira divina o da un « mostro » divoratore di uomini non è che il modello mitico. In sostanza, il mito rivela, nel suo particolare linguaggio, i complessi significati immanenti alle azioni rituali di cui fissa i prototipi.

Come si è visto, il mito di fondazione della festa di Patrai è imperniato sul rapporto di dipendenza reciproca tra la vicenda di Komaitho-Melanippos e quella di Eurypylos: i sacrifici umani, sorti per annullare i nefasti effetti del sacrilegio compiuto dai due amanti, avranno fine con l'arrivo di Eurypylos la cui follia, d'altra parte, cesserà allorché egli, giunto nel luogo dove si immolano vittime umane ad Artemis Triklaria, vi avrà depresso la *larnax* con l'*eidolon* di Dionysos. La « risoluzione » dei due episodi rimarrà sospesa fino a che non si sarà stabilito un contatto tra loro: per capire il senso di tale relazione, bisognerà fare appello ad alcuni elementi propri della concezione religiosa dei Greci. È stato già detto che Komaitho, Melanippos ed Eurypylos sono responsabili di due « incidenti » che inve-

stono le relazioni dell'uomo con il mondo divino: per conseguenza, si instaura uno stato di crisi che riguarda l'esistenza collettiva in un caso, quella individuale nell'altro. I due episodi si sviluppano secondo una idea comune, ma non sono eguali. Nel primo di essi l'incidente consiste in una « privazione di culto » -*asebeia*:- Komaitho e Melanippos non riconoscendo e non rispettando la sacralità del *temenos* di Artemis e della carica sacerdotale, spezzano la continuità delle relazioni umano-divine, e come risultato immediato di ciò, si ha lo sconvolgimento delle condizioni di normalità dell'esistenza cittadina.

Artemis Triklaria — dice il mito — si adira e provoca la sterilità del suolo, l'aumento delle malattie, delle morti. Per semplificare si potrebbe parlare di ripudio della divinità da parte dell'uomo (*asebeia*) e dell'uomo da parte della divinità (*menima* di Artemis).

Nel caso di Eurypylos, l'incidente consiste nella visione di un dio ispiratore di *mania*, mediante la quale egli è attratto nell'orbita divina, divenendo un *μαινόμενος*, un posseduto dalla follia di Dionysos.

Entrambe le volte — e per motivi opposti — risulta compromesso l'equilibrio dell'esistenza umana, cui non corrisponde né l'empietà sacrilega né la *mania* dionisiaca: queste, al contrario, rappresentano altrettante manifestazioni di disordine, di crisi, secondo il concetto di *kosmos* che separa, nei quadri di un universo armonicamente disposto, la sfera degli dei da quella degli uomini fissando le forme — che sono poi quelle del culto pubblico — attraverso le quali esse devono venire a contatto.

Nel mito agiscono, per così dire, forze antitetiche e si esprime, al tempo stesso, l'esigenza di comporre. Per la collettività sconvolta dall'*asebeia*, l'esperienza della *mania* (doversi « aprire », cioè, all'eroe *mainomenos* e al dio che rende « folli ») vale come compenso, come mezzo per ripristinare i rapporti con il mondo divino. L'ordine dell'esistenza collettiva si ristabilisce sulla base di una nuova istituzione che fonde (e, con ciò stesso, supera) ed organizza, nei quadri di una festa pubblica, gli opposti e negativi modi di essere umani di fronte al mondo divino.

In definitiva, la complessa sostanza del mito sembra essere determinata dalla tensione tra due poli contrari: il mito trova la propria unità e il proprio significato nella relazione dialettica che s'instaura tra loro; relazione che si riflette nell'associazione culturale di Artemis Triklaria e Dionysos Aisymnetes, le divinità che controllano due diversi aspetti di una sola realtà: quello della distruzione — estesa a tutti i piani dell'esistenza politica — e della palingenesi dell'ordine. Periodicamente — giacché il mito è inserito nel contesto di una festa annuale — si rinnova il « dramma a due facce » che ruota intorno all'ira di Artemis e alla venuta da lontano di Dionysos: l'una è condizione necessaria dell'altra, in quanto l'una rappresenta il momento iniziale di un ciclo di cui l'altra è il compimento. L'iterazione del mitico stato di caos dovuto all'*asebeia* presuppone l'assenza di Dionysos che periodicamente si « strania » dalla *polis* — donde è *xenos* e, fin quanto tale, causa di crisi — per poi tornarvi come « portatore di ordine ».

Per concludere: il culto comune di Artemis Triklaria e Dionysos Aisymnetes è indispensabile al normale svolgimento dell'esistenza civica. Nel legame che accomuna le due divinità alla genesi stessa di Patrai²⁶ si esprime la coscienza dell'impossibilità di scindere la vita della *polis* dalla loro divina protezione, *ab origine*. Artemis Triklaria e Dionysos Aisymnetes possono essere considerati dunque — insieme — divinità *poliadi* di Patrai, perché garanti dell'esistenza stessa della città, perché protettori della comunità in quanto tale.

I riti

Esiste una perfetta corrispondenza tra la struttura del mito e quella del rito riservato a tutti gli adolescenti del luogo, l'unico descritto da Pausania con relativa copia di dettagli e nel quale, come si vedrà, sembrano riflettersi i caratteri essenziali dell'intera festa.

In tale rito, è possibile distinguere una sequenza compo-

²⁶ Di questo argomento si parlerà estesamente nelle pagine seguenti.

sta di tre momenti, ovvero, di due fasi antitetiche separate da una « pausa ». Dapprima, era l'esodo di tutti gli adolescenti del luogo al di fuori del centro abitato, verso il Meilichos, il fiume che scorreva accanto al santuario di A. Triklaria²⁷.

A questo momento della festa era immanente l'idea della realizzazione della *mimesis* rituale dei sacrifici umani, dei quali parla il mito. I *paides* celebranti dovevano avere, infatti, il capo coronato di spighe, come quelli immolati ad Artemis Triklaria²⁸.

Il fatto che essi fossero così ornati proprio quando scendevano al Meilichos ha senso soltanto se si pensa che l'esodo dal centro abitato fosse in relazione con la « morte » di Komaitho e Melanippos, che le equivallesse ritualmente. È stato messo in luce precedentemente il significato che riveste per Patrai la fondazione del culto comune di A. Triklaria e D. Aisymnetes: creare le condizioni di normalità dell'esistenza collettiva. Ora, l'iterazione rituale dei sacrifici umani tendeva a riattualizzare quella fase mitica che, come si è visto, era anteriore alla venuta di Dionysos nella città achea: se ne può dedurre che la comunità di Patrai, attraverso l'annullamento del tempo profano realizzato nell'arco della festa, proiettava se stessa in una condizione che definiremo, perciò, « anteriore all'ordine ». L'esodo degli adolescenti si dimostra improntato al tema della realizzazione delle condizioni pre-cosmiche.

Seguiva il momento della sosta presso il fiume e nel santuario della dea, che corrispondeva alla fase mediana del mito, nella quale si era già verificata la rottura del vecchio ordine, ma non ancora si era compiuta l'instaurazione del nuovo. La sosta era occupata da un rito catartico (il bagno nel fiume) e dall'offerta di spighe ad Artemis²⁹.

Da ultimo, veniva il rientro in città, nel tempio di Dionysos Aisymnetes, dei giovani coronati di edera; si trattava del

²⁷ Il *temenos* della Triklaria sorgeva fuori dalla cinta di mura, non lungi dalla città (Paus. VII 22,11): il periegeta nota che ai suoi tempi non vi era più alcuna statua della dea.

²⁸ Paus. VII 20,1-2.

²⁹ La presenza della spiga può far pensare che la celebrazione della festa sia stata in rapporto colla mietitura del grano, ma non basta di per sé a con-

momento rituale antitetico al primo: all'esodo dal centro abitato, si opponeva il rientro nella *polis*; al rito dedicato ad Artemis, la cui « ira » aveva provocato la crisi e l'istituzione dei sacrifici umani, si opponeva quello che aveva come destinatario Dionysos, il dio che aveva reso possibile il superamento della crisi e l'abolizione dei sacrifici umani.

Diremo, allora, che il ritorno in città dei *paides* coronati con la pianta-emblema di Dionysos equivaleva, nel significato, al mitico ingresso a Patrai di Eurypylos, il portatore della *larnax* con l'*eidolon* dell'Aisymnetes.

La sequenza rituale nella quale agivano ὅποσοι δὴ τῶν ἐπιχωρίων παῖδες era formata, dunque, da due parti opposte e complementari: la catabasi degli adolescenti coronati di spighe di grano preludeva alla successiva anabasi degli stessi, il capo coperto di edera: nella opposizione-fusione dei due momenti il rito trovava la propria unità, esprimendo, nel suo particolare linguaggio lo stesso contenuto del mito.

Dal punto di vista della comparazione, la ricerca si orienterà verso feste che includano sequenze rituali di analoga struttura e nelle quali la gioventù locale svolga una parte di fondamentale rilievo.

Prima fra tutte, citeremo la festa di Sikyon, dedicata ad Apollon³⁰ che comprendeva, come elemento essenziale, l'esodo rituale degli adolescenti del luogo verso il fiume (Sythas, nel caso specifico) e il loro successivo rientro nella città. Il mito posto a fondamento di questo rito narra di Apollon e Artemis che, dopo l'uccisione di Python, venuti in Aigialea, furono presi da terrore, onde si ritirarono a Creta. In relazione a ciò, la città fu colpita da peste; i veggenti ordinarono di placare Apollon e Artemis: allo scopo furono inviati, supplici, verso il fiume Sythas sette fanciulli ed altrettante fanciulle, dai quali gli dei furono persuasi a tornare nell'acropoli cittadina. In questo caso l'ordine civico è garantito dalla presenza nella città di Artemis e di Apollon: di conseguenza, l'esodo rituale degli adolescenti,

validare tale ipotesi. La collocazione calendariale deve essere lasciata in sospenso, mancando altri dati sicuri sui quali ci si possa fondare.

³⁰ Paus. II 7,7.

che presupponeva l'allontanamento degli dei dalla città, rinnovava lo stato di crisi (come a Patrai), laddove il loro rientro nella *polis* equivaleva a porre le condizioni necessarie alla reintegrazione dell'ordine.

Si consideri inoltre la festa delfica di Stepterion: essa era connessa al mito di fondazione del culto apollineo a Delfi, che può essere sintetizzato, per comodità, nella maniera che segue: Apollon affronta l'antico titolare dell'oracolo, l'ofiomorfo Python e l'uccide, per destituirlo dei suoi poteri. Quindi fugge verso Tempe e, dopo aver trascorso un periodo di espiazione per l'assassinio perpetrato, torna a Delfi, a prendere possesso dell'oracolo. A detta di Plutarco³¹, Stepterion "ἔοικε μίμημα τῆς πρὸς τὸν Πύθωνα τοῦ θεοῦ μάχης εἶναι καὶ τῆς μετὰ τὴν μάχην ἐπὶ τὰ Τέμπη φυγῆς καὶ ἐκδιώξεως".

Infatti, in occasione della festa³², al centro dell'area sacra veniva eretta una tenda, considerata come la tana cavernosa di Python; un fanciullo dai genitori viventi vi appiccava il fuoco e poi fuggiva alla volta di Tempe, ad imitazione del dio. A Tempe avevano luogo solenni cerimonie³³ alle quali prendevano parte i rampolli delle più illustri famiglie delfiche, dei quali, uno fungeva da *architheoros*; compiuti i riti, essi tornavano a Delfi, recando corone e rami di alloro, sul modello di Apollon. La struttura del rituale delfico costituita di esodo — sosta — rientro nel centro abitato; la presenza di riti catartici anteriori al momento del ritorno, la parte di fondamentale rilievo attribuita ai *paides* sono gli evidenti nessi tra l'istituzione delfica e quella di Patrai. L'una e l'altra svolgono, secondo forme diverse, un identico tema: la fondazione di un nuovo « ordine » deve essere preceduta da una situazione temporanea di caos che — nel caso delfico — sul piano del mito, è quella di Apollon che fugge, bisognoso di purificazioni; sul piano del rito, quella degli adolescenti che, lontani da Delfi, imitavano le ἀρπαγαί, πλάναι, κρύψεις, φυγαί, λατρεῖαι del dio.

³¹ Plut. *Quaest. graec.*, p. 293 C.

³² Plut. *def. or.* 418 A.

³³ Ael. *hist. var.* III, 1.

I riti delle origini cittadine

Nella circostanza della festa in questione, erano condotti e radunati nel tempio di Dionysos Aisymnetes i simulacri di Dionysos Antheus, Dionysos Mesateus, Dionysos Aroeus, ἴσοι τε τοῖς ἀρχαίοις πολίσμασι καὶ ἑμῶνυμοι³⁴.

Gli *archaia polismata* erano, appunto, Antheia, Mesatis, Aroe: dal loro sinecismo sorse Patrai. Le tradizioni cittadine³⁵ riferivano che Patreus, dopo avere circondato di un più ampio giro di mura Aroe, vi convogliasse gli abitanti di Antheia e Mesatis, denominando Patrai la nuova *polis*. Il rito del trasporto e della riunificazione — nel tempo dell'Aisymnetes — delle statue dei vari Dionysos, così strettamente legate ai tre borghi originari, non poteva valere che come iterazione rituale della genesi della città. Ai tre villaggi che hanno dato origine a Patrai rimanda ancora l'attributo « Triklaria » dato ad Artemis: sotto l'egida di questa dea Aroe, Antheia, Mesatis avevano costituito una confederazione già prima dell'arrivo di Patreus. Ma all'interpretazione comunemente accettata dagli studiosi, secondo la quale « Triklaria » designa la dea del sinecismo patrese, Herbillon (*op. cit.* p. 51 sgg.) ha opposto una teoria del tutto diversa, che fa di « Triklaria » un attributo di carattere topografico svincolato dal nesso coi tre borghi. L'epiteto in questione, secondo Herbillon, non può essere posto in relazione colle origini della città non essendo nata questa da un sinecismo, dal momento che Patreus non aveva inglobato nella nuova *polis* Antheia e Mesatis³⁶. L'ipotesi di Herbillon appare poco valida perché non tiene conto degli elementi sostanziali della tradizione: secondo Pausania, se è vero che il giro di mura di Patrai escludeva Antheia e Mesatis, la popolazione della città

³⁴ Paus. VII, 21-6.

³⁵ Paus. VII, 18-5.

³⁶ Contro l'interpretazione da noi accettata, Herbillon fa notare che κλᾶρος indica il lotto di terra, non il villaggio. In realtà il termine, come appare documentato già in Aesch. *Pers.* 899 può assumere il significato generico di « territorio » (cfr. anche Call. *Del.* 281).

credeva di essere sorta dalla fusione di quelle dei tre borghi. Il rito del raduno dei tre *eidola* dionisiaci rifletteva necessariamente la coscienza del fatto che alla base della genesi della *polis* vi fosse stata l'unificazione dei tre borghi: tali ragioni portano a riferire coerentemente « Triklaria » al sinecismo. D'altra parte il problema della autenticità storica³⁷ del sinecismo stesso non è rilevante perché, anche qualora si dimostrasse che l'unificazione dei tre borghi non è mai avvenuta, si dovrebbe pur sempre spiegare perché ne sia rimasta così viva traccia nella tradizione religiosa della città. In questo caso, riallacciandoci a quanto è risultato dall'analisi del rito riservato ai giovani, potremo rispondere in questi termini: come il non sacrificare vittime umane rappresentava il rovesciamento di una situazione mitica alla quale appartenevano i sacrifici umani, analogamente, secondo lo stesso procedimento dialettico, valendo la *polis* unica come *telos*, il periodo delle origini « doveva » essere caratterizzato dall'esistenza di più *polismata* abitati da una popolazione (gli Ioni) diversa da quella attuale.

Il dato fondamentale, tuttavia, è che, in occasione della festa, si volesse rinnovare, sul piano rituale, la nascita della città: da questo punto di vista, sarà opportuno confrontare la festa di Patrai con altre feste greche.

Il tema mitico-rituale delle origini della città, ricorre nei *Synoikia*³⁸ ateniesi, che cadevano nel primo mese dell'anno, e celebravano il sinecismo attico, realizzato da Theseus, dal quale sorse Atene.

Ugualmente è dubbio se la tradizione ateniese del sinecismo risponda a realtà storica³⁹, ma, ugualmente, importa poco: ciò che interessa, ripetiamo, è che nella coscienza religiosa degli Ateniesi la genesi della loro città fosse intesa come passaggio dalla molteplicità dei vari borghi attici staccati ed autonomi, all'unità della *polis*.

³⁷ Cfr. M.P. Nilsson, *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, Lund, 1951, p. 22 ss.

³⁸ Thucyd. II 15-2; Plut. *Thes.* 24,4.

³⁹ G. De Sanctis *Storia dei Greci*, Firenze, 1939, vol. I, p. 560.

Temi iniziatici

Fin qui abbiamo cercato di dare un'interpretazione coerente del mito e del rito di Patrai, sulla base di quello che ci attestano le fonti; un primo risultato è stato raggiunto: abbiamo individuato e caratterizzato i temi costitutivi della festa di Artemis Triklaria e Dionysos Aisymnetes, mostrando come essi, variamente elaborati ed organizzati, ricorrono anche in altre feste greche.

Ora si pone il problema di vedere se sia possibile risalire storicamente alla fonte dalla quale il mito e i riti traggono il loro specifico modo di essere. La nostra indagine può partire dalle seguenti constatazioni preliminari: la parte di assoluto rilievo riservata, nelle varie manifestazioni del culto a tutti gli adolescenti del luogo; la posizione di questi ultimi rispetto al resto della collettività; l'atteggiamento che, a sua volta, la comunità assume nei loro confronti.

La posizione dei *paides* nel mito è definita con estrema chiarezza: essi vivono in una situazione « irregolare » perché, in seguito al sacrilegio di due di loro, sono tutti, potenzialmente, votati alla morte.

Il rito che realizza la mimesi dei sacrifici umani e della loro abolizione comporta, come si è veduto, l'allontanamento di tutti gli adolescenti del luogo al di fuori del centro abitato, la *stasi* presso un corso d'acqua, il *rientro* in città. Vediamo ora quale è il ruolo svolto dalla comunità: essa appare investita da un dramma che può essere condensato intorno a due poli anti-tetici: l'obbligo, sancito dal dio di Delfi, di mettere a morte, anno per anno, due *paides*, a rappresentanza di tutti quelli che le appartengono, e la necessità di riscattarli — e riscattarsi — dal pericolo estremo; doversi « privare » dei propri membri, e dover accogliere, dall'esterno, l'eroe « straniero » che porrà fine allo stato di crisi.

Questo, il nucleo mitico-rituale: a noi sembra che esso, nell'organicità di tutti i suoi aspetti, sia riconducibile ad una radice unitaria.

Alla base del rito e del mito di Patrai si può riconoscere, opportunamente rielaborata, la sostanza delle iniziazioni

puberali, proprie delle popolazioni a livello etnologico. La festa di Patrai deriva storicamente i suoi caratteri da quei particolari riti di passaggio che provvedono alla trasformazione degli adolescenti in individui adulti, socialmente utili: allo scopo, gli iniziandi sono allontanati dal centro abitato e sottoposti ad una serie di pratiche che tendono ad « annullarli » come individui non produttivi, passivamente dipendenti dalla famiglia e a farli « rinascere » come membri della comunità pienamente efficienti.

Istituzioni iniziatiche aventi questa precisa funzione mancano nelle civiltà di tipo « superiore » per un complesso di cause che in questa sede non è il caso di riassumere⁴⁰; tuttavia, indizi numerosi di varia natura, organicamente disposti, hanno portato ad ammettere, sulla base della comparazione storico-religiosa, che esse siano appartenute anche a civiltà superiori — a quella greca, ad esempio — nel periodo della loro formazione. La nostra analisi, limitata ad un caso così circoscritto, s'insinua nel solco delle indagini condotte da quegli studiosi che hanno aperto la strada a ricerche comparativistiche di questo tipo, fissandone i presupposti teorici⁴¹. Nella festa di Artemis Triklaria e Dionysos Aisymnetes si riconosce il riflesso particolare di un fenomeno generale: la disponibilità dei fattori costitutivi delle iniziazioni tribali — una volta perduta la funzione originaria — ad essere assunti come componenti di istituzioni culturali.

La festa di Patrai, vista nel suo complesso, obbedisce ad uno schema che è proprio anche di altre feste greche risalenti alla medesima origine storica: per necessità di carattere esistenziale, la comunità (o il re che la riassume) deve mandare a morte (o esporre a pericolo di morte) uno o più adolescenti nel corso di una festa pubblica: la morte viene evitata dai primi condannati o dai loro sostituti (perché il pericolo estremo viene superato da chi l'affronta; perché la vittima è sosti-

⁴⁰ A. Brelich, *I figli di Medeia*, in « S.M.S.R. », XXX, 1959, p. 213 ss.

⁴¹ H. Jeanmaire, *Courōi et Courètes*, Lille 1939; A. Brelich, *Le iniziazioni* (parte seconda), Roma, dispense universitarie, anno ac. 1960-61.

tuita da un animale; perché la consuetudine di immolare creature umane è abolita): in luogo dei sacrifici umani, si trova un rito riservato agli adolescenti, nel quale ricorrono temi che si riscontrano sistematicamente nelle iniziazioni puberali.

La festa attica degli Oschophoria⁴² ad esempio, può essere ricondotta allo schema sopra detto: il mito di fondazione, di cui è stato rilevato il contenuto iniziatico⁴³ narra di Theseus che, insieme con altri coetanei di ambo i sessi, è inviato dagli Ateniesi a Creta per affrontare il mostro Minotauros; egli supera il pericolo di morte e torna in Atene. Nei riti degli Oschophoria, nei quali rilevante è la partecipazione degli adolescenti, Jeanmaire ha riconosciuto la rielaborazione di temi caratteristici delle iniziazioni, come quello del travestimento sessuale, dell'esodo verso il mare, della segregazione, del rapporto morte-rinascita.

Nella festa patrese, il rito riservato alla gioventù locale sembra riassumere le tappe salienti del ciclo iniziatico: la segregazione dalla comunità, la sosta al di fuori del centro abitato (qui: presso un corso d'acqua), la reintegrazione nella comunità. Né si smarrisce una sostanziale analogia di significato tra i riti iniziatici e quelli che da essi paiono derivati ed assunti ad elementi costitutivi di una festa. I riti catartici, ad esempio, effettuavano un passaggio dallo stato di impurità (la *mimesis* dei sacrifici umani presupponeva, infatti, l'iterazione del sacrilegio mitico) a quello di purità; analogamente, le pratiche iniziatiche consentivano il passaggio degli iniziandi alla condizione di membri adulti socialmente utili.

Ma la posizione « irregolare » di fronte alla comunità dei *paides* che celebravano la festa non dipende dalla loro stessa condizione di *paides*, bensì da un atto di *asebeia* compiuto da due loro rappresentanti nei confronti della divinità preposta alla comunità.

Nelle condizioni di vita della sacerdotessa di A. Trikloria, regolate da divieti religiosi validi soltanto per lei,

⁴² Per la documentazione, cfr. L. Deubner, *Attische Feste*, Hildesheim, 1959, p. 142 ss.

⁴³ H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 347 ss.

è forse possibile cogliere un riflesso di quella che, nelle iniziazioni tribali, è la condizione degli iniziandi i quali, nella fase della segregazione, sono sottoposti a norme e a restrizioni che non si estendono al resto della comunità. Tali ipotesi appaiono più attendibile se si pensa al fatto che il santuario di Artemis, dove la sacerdotessa doveva prestare il suo servizio, sorgeva al di fuori di Patrai, lungo il Meilichos, il corso d'acqua che nel mito è strettamente associato alla « morte » degli adolescenti attraverso il particolare del cambiamento di denominazione (Ameilichos-Meilichos) in rapporto all'instaurazione e all'abolizione dei sacrifici umani.

Nella rielaborazione culturale, il luogo al di fuori del centro abitato è divenuto sede del santuario di A. Triklaria, la dea che esige vittime umane; la condizione fuori dall'ordine, quella sacerdotale.

In sintesi, il tema centrale dell'episodio di Komaitho e Melanippos può essere definito come passaggio da una preliminare condizione di ordine, ad una condizione di « fuori dall'ordine » (che nel rito diviene passaggio dalla *polis* ad un luogo che è fuori dalla *polis*).

Il tema centrale dell'episodio di Eurypylos, dialetticamente opposto al primo, consiste nel passaggio da una condizione anticosmica ad una condizione cosmica (che nel rito diviene passaggio dal luogo che è fuori dalla *polis*, alla *polis*). La sostanza del rito corrisponde intimamente a quella del mito: nel primo, un unico protagonista (la totalità degli adolescenti del luogo) « sostituisce » Komaitho-Melanippos ed Eurypylos; questi, dunque, sembrano essere la proiezione mitica di uno stesso soggetto osservato da due punti di vista opposti e complementari: gli iniziandi nella fase di margine e al momento del reinserimento nella comunità sul modello dei quali agivano ritualmente ὁπόσοι δὴ τῶν ἐπιχωρίων παῖδες. Eurypylos, con l'ingresso a Patrai, mette fine, contemporaneamente all'anormalità sua e del gruppo che l'accoglie: come i neo-iniziati che, al termine della segregazione, concretavano le possibilità di rinnovare i membri della comunità. Nella realtà storica che ci è documentata da Pausania, Eurypylos non è un neo-iniziato, ma un eroe che, al pari di quello, riveste un ruolo di fondamentale

importanza civica; il suo culto infatti è legato a quello delle divinità poliadi di Patrai: possiede una tomba nel santuario di Artemis, riceve un *enagismos* nei quadri del culto di Dionysos.

Il metodo di ricerca da noi adottato rende ragione di tutti i dettagli della festa presa in esame: in ciò è da vedere la principale verifica della sua validità. Eurypylos, dice Pausania, viene da lontano, è *xenos*⁴⁴ o piuttosto, diremo noi, deve essere *xenos*.

I *paides* che scendevano al Meilichos si allontanavano dalla *polis*, per un certo periodo erano separati da essa; quando vi tornavano erano diversi e la loro diversità era sottolineata da un cambiamento nel loro abbigliamento festivo. Al momento del distacco erano coronati di spighe, al momento del rientro, avevano in capo un serto di edera. Abbiamo chiamato in causa il rito perché precedentemente, si è stabilita un'equazione di questo tipo: il mito di Komaithe e Melanippos sta alla discesa al Meilichos come il mito di Eurypylos sta al rientro in città. Eurypylos è « straniero » come sono « stranieri » i protagonisti del rito al momento del ritorno in seno alla comunità; Eurypylos, tornando a quella che ci è sembrata la matrice dell'istituzione di Patrai è *xenos* come il neo-iniziato che, compiuto il ciclo al quale è stato sottoposto, non è più quello di prima, ma un individuo nuovo, uno straniero che deve essere integrato.

Quanto ci ha tramandato Pausania sulla festa di Artemis Triklaria e Dionysos Aismnetes è, dunque, degno di fede. Il mito, che per lo più è stato svalutato dal punto di vista religioso, ad una analisi accurata di tutti i suoi aspetti, si è rivelato tutt'altro che costruzione aitiologica compiuta a posteriori o novella lacrimosa di amori infranti con qualche riposta scintilla di verità. Piuttosto, le difficoltà che presenta l'interpretazione del mito risiedono nella complessità della sua struttura, nel confluire di motivi di varia origine; a ciò si aggiunga

⁴⁴ È superfluo per noi scegliere tra le varianti riportate da Pausania a proposito dell'introduzione della *larnax*; ci interessa, invece, spiegare il motivo comune a tutte le varianti, quello della *xenia* dell'eroe portatore.

la cornice novellistica nella quale Pausania ha inserito la ricca materia per adeguarla al gusto ellenistico: da qui le venature erotico-sentimentali o patetico-moralistiche, il gusto sottile per l'intrico, le peregrinazioni avventurose, le agnizioni finali.

CONCLUSIONI

È necessario ormai ricomporre il quadro unitario della festa per valutarne il carattere, per collocarla in una precisa tipologia. Analizzando le varie componenti dell'istituzione festiva siamo venuti in possesso di risultati che ora vogliamo enumerare, per maggiore chiarezza:

a) la struttura del mito e della parte rituale consiste nella contrapposizione dialettica di fasi antitetiche;

b) costante è il riferimento alle origini: a quelle cittadine (iterazione rituale del sinecismo) a quelle culturali (mito dell'introduzione dell'*eidolon* di Dionysos e della fondazione del culto comune di A. Triklaria e D. Aisymnetes) e, più generalmente, all'origine dell'ordine normale dell'esistenza;

c) il contesto mitico-rituale è intessuto di temi di origine iniziatica;

d) sono presenti un rito di purificazione e un'offerta rituale di spighe;

e) quali destinatari divini compaiono le divinità poliadi di Patrai;

f) un *enagismos* era dedicato ad Eurypylos.

Tali elementi culturali si integrano in sistema sulla base della ideologia del « rinnovamento ». L'istituzione patrese appartiene a quella categoria di feste che periodicamente realizzano il rinnovamento dell'esistenza della comunità celebrante attraverso la palingenesi rituale dei fattori che sono alla base della sua civiltà; tali feste dal punto di vista formale presentano una struttura articolata in due fasi complementari: l'una tesa al rovesciamento dell'ordine, l'altra al ripristino del medesimo.

Nella festa di Patrai la *polis* è al centro dell'interesse religioso. Essa rappresenta il termine di riferimento costante: l'opposizione caos-cosmo è intesa come opposizione tra fase anteriore e fase posteriore alla fondazione della *polis*, delle quali la prima polarizza il disordine, visto nelle sue molteplici espressioni, l'altra, l'ordine.

Il « prima » è caratterizzato dalla pluralità dei borghi, dall'insorgere di azioni dovute alla volontà individuale aventi valore antisociale⁴⁵; nel « dopo » caratterizzato dall'esistenza di una *polis* unica, esistono azioni rituali collettive controllate dalla comunità, eseguite a fini sociali. Il rapporto temporale prima-poi equivale al rapporto spaziale fuori-dentro: per usare l'immagine del mito, fuori dalla *polis* Eurypylos è « folle », all'interno è « savio », è eroe di importanza civica perché, portando a Patrai l'*eidolon* di Dionysos, ha posto le premesse dell'ordinato svolgersi dell'esistenza cittadina: perciò gli è destinata un'offerta rituale nella festa che ha la funzione di riattualizzare proprio la genesi dell'ordine civico. All'esterno del centro abitato sono situati i riti che tendono a riattualizzare la situazione di crisi descritta nel mito e che si svolgono in forme che paiono storicamente derivate da iniziazioni di tipo primitivo⁴⁶.

L'immersione nel Meilichos costituisce il *trait d'union* tra le due fasi nelle quali si articola la festa: essa consente l'uscita dallo stato di crisi mediante la purificazione del sacrilegio mitico che ne è la causa. Il rilievo che la presenza della spiga assume nel contesto mitico-rituale della festa di rinnovamento di Patrai è dovuto al fatto che il cereale è la condizione stessa dell'esistenza di una civiltà di tipo agrario quale è quella patrese.

⁴⁵ Si ricordi che il sacrilegio di Komaitho e Melanippos è collocato nella fase anteriore al sinecismo.

⁴⁶ Le feste di rinnovamento e le istituzioni iniziatiche hanno un nucleo comune: entrambe realizzano un passaggio di stato; entrambe presentano una struttura fondata sulla successione dei momenti complementari della distruzione e della palingenesi: tali affinità giustificano il fatto che le prime possano derivare, riellaborandole, talune forme dalle seconde, come è nel caso di Patrai.

Il rinnovamento dell'ordine è realizzato mediante il ritorno degli adolescenti nella *polis*, nel tempio di D. Aisymnetes e mediante il raduno dei tre *eidola* dionisiaci nel medesimo tempio. In questo rito, nel quale è adombrata la nascita di Patrai, è possibile cogliere il momento culminante dell'intera festa in quanto è proprio la creazione della *polis* che riassume i valori costitutivi dell'esistenza della comunità, che si vuole annualmente rinnovare: ha un preciso significato, perciò, il fatto che come destinatari compaiano Artemis Triklaria e Dionysos Aisymnetes, le due divinità legate alle origini di Patrai.

NOTE E DISCUSSIONI

Riflessioni su "La Religion romaine archaïque" di G. Dumézil

Premesse personali

Per chi sia al corrente di certi precedenti (SMSR 28, 1957, 113 sgg.; RHR 152, 1957, 24 sgg.; SMSR 29, 1958, 109 sgg.) e perciò si meravigli che io torni a parlare di Dumézil, preciserò che il plico in cui il volume è arrivato per recensione alla nostra rivista sotto l'indirizzo di questa portava il mio nome. Formalmente invitato, così, — e non importa se dall'autore o dall'editore, né per quale ragione — ad occuparmi del volume (che in ogni caso avrei letto), non vedo motivo di rifiutarmi di farlo. E ciò del tutto indipendentemente dai propositi di 'irenismo' manifestati dall'autore (p. 114 sg.), di cui — confesso — non riesco ad afferrare il significato: in caso di divergenze di idee scientifiche la polemica appassionata è desiderabile anche ai fini del progresso degli studi e non c'è posto per la bandiera bianca; mentre d'altra parte non vi è bisogno di alcun irenismo per non trasformare la polemica scientifica in offese personali.

Caratteri formali del libro

La grossa opera destinata ad essere uno dei trentasei volumi della collezione *Die Religionen der Menschheit* (ed. Kohlhammer, Stuttgart), ma uscita prima nell'originale francese presso Payot

che pubblica in francese anche gli altri volumi della serie, « non è un manuale, un libro di consultazione » (p. 141): e, conoscendo la forte personalità e i ben precisi interessi dell'autore, c'era da scommettere che non lo sarebbe stata. A parte ogni altra questione, non si può non registrare — dopo il fallito tentativo della collezione di Ivan Müller con il volume di K. Latte (cfr. SMSR 32, 1961, 311 sgg.) — un'altra occasione perduta: neanche, dunque, *Die Religionen der Menschheit* offre un manuale moderno della religione romana, che possa prendere il posto, dopo oltre mezzo secolo, del classico, ma inevitabilmente antiquato capolavoro di G. Wissowa.

La divergenza dal modello del 'manuale' appare — prima ancora che dal contenuto — dalla struttura dell'opera di G. Dumézil. Vi troviamo ben 127 pagine di « Osservazioni preliminari » divise in quindici capitoli, su problemi riguardanti il metodo, la valutazione delle fonti, i caratteri generali della religione romana. Segue una *Prima Parte* (pp. 147-279), tutta sulla triade Iuppiter-Mars-Quirinus, mentre la *Seconda Parte*, un po' più breve (pp. 281-385), intitolata « Teologia antica », comprende capitoli dedicati alla triade capitolina, ai fuochi del culto pubblico (Vesta), ai 'quadri' — inizio (Janus), tempi, luoghi —, all'uomo (vivo e morto) e a « forze ed elementi ». Segue poi una *Terza Parte* intitolata *Extensions et mutations* che in 140 pagine (pp. 387-527) traccia lo svolgimento storico della religione romana fino all'epoca augustea esclusa. Poi, — *dans une sorte d'appendice* (p. 143) — in una parte di appena 55 pagine vengono trattate le forme del culto, compresa l'organizzazione sacerdotale. A parte gli indici, il volume si chiude, infine, con un'appendice vera e propria sulla religione degli Etruschi (pp. 593-660).

Riflessioni, non recensione

La recensione è un genere scientifico-letterario mal definito e ambiguo. Non è sempre chiaro se una recensione si rivolga al pubblico o all'autore dell'opera recensita; se intenda informare il lettore ancora ignaro o influire sul suo giudizio prima o dopo

la lettura, o intavolare una discussione con l'autore o, ancora, se sia solo un pretesto per esprimere idee del recensore. È possibile (ed utile) una recensione puramente informativa? Questa si rivolgerebbe, ovviamente, al lettore che ancora non conoscesse l'opera: ma è proprio questo lettore che, prima di tutto, vuole sapere che valore o importanza l'opera abbia. D'altronde — anche a parte il caso di opere di ricerca su un particolare argomento specifico che difficilmente trovano un recensore competente (se non in uno studioso che per caso si sia dedicato proprio a quell'argomento) — in che misura e in che senso una recensione può esprimere, in poche pagine, un motivato giudizio su un volume intero? Si possono discutere singoli problemi, si può discutere un metodo — illustrandolo con esempi la cui scelta, però, rischia sempre di essere parziale — ma non si può discutere, se non in altrettanto spazio, un intero lavoro scientifico. I giudizi espressi in una recensione di tipo classico sono — o sembrano — spesso frutti di una faciloneria o espressioni della sufficienza di uno studioso che s'improvvisa giudice — e non importa se benevolo o malevolo — di un altro.

Ma non sono solo queste le ragioni per cui, anziché 'recensire' il nuovo volume di Dumézil, preferisco fissare sulla carta alcune riflessioni che esso suggerisce. Intanto, l'opera induce davvero a riflettere; inoltre, come dirò ancora più avanti, questa forma libera del discorso mi permette ciò di cui avverto personalmente il bisogno: di parlare di certi argomenti e di tacere su altri.

La creazione storiografica e i suoi limiti

Anche tra i profani solo gli ingenui possono credere che il compito dello storico sia semplicemente di ricostruire, in base ai dati disponibili, la 'verità storica'. Perfino per la storia contemporanea, per la quale davvero non mancano — tra stampa, mezzi d'informazione vari, pubblicazione di documenti a getto continuo, studi condotti dai più vari punti di vista da un gran numero di persone preparate in ogni paese — i 'dati', non si è sempre in grado di accertare come realmente si siano svolti o

si stiano svolgendo gli avvenimenti, di conoscere, cioè, anche solo i fatti nudi e crudi; e ancora, per far della *storia*, resterebbero sempre da capire le ragioni che hanno prodotto quei fatti e di saper giudicare la loro importanza storica. Perciò anche nell'interpretazione storica di eventi che si svolgono, per così dire, sotto i nostri occhi, giocano fattori di valutazione — delle fonti, per la loro attendibilità, dei fatti stessi, per la loro portata — e vi è un largo campo per le ipotesi riguardo alla connessione tra le cose. È facile immaginare quanto maggiore campo di gioco abbiano tutti questi elementi discutibili nel campo della storia antica, per la quale i documenti sono infinitamente più sporadici e, per giunta, spesso casuali e, infine, determinati da mentalità differenti da quella scientifica moderna. La situazione è poi ancora più delicata, quando ci si scosta dal piano dei semplici fatti o eventi, per scrutare la storia di una cultura o di qualche suo settore, come la religione.

Il margine per quello che il profano considererebbe come giudizio 'soggettivo' è immenso in tutti i campi della storiografia e, a maggior ragione, in quello della storia delle civiltà antiche. La ricostruzione della 'verità storica', dobbiamo rendercene conto, è del tutto illusoria.

A questo punto, però, s'impone una considerazione. La storiografia *fa parte* della cultura e la cultura è storia. Anche se noi disponessimo di *tutte* le fonti e di quelle *sole* di cui disponeva un Tucidide o un Livio, noi, oggi, scriveremmo in maniera diversa la storia della guerra del Peloponneso o quella di Roma. Neanche le profonde differenze tra la storiografia ottocentesca e quella contemporanea dipendono solo dall'accrescimento dei documenti e delle cognizioni: dipendono anche da una mentalità differente, da tradizioni ed esperienza differenti che determinano nuovi problemi e aprono nuove vie di ricerca. In altri termini: non esiste *una* verità storica; ogni cultura crea le proprie verità storiche, ma queste non per questo sono arbitrarie, soggettive, prive di valore, bensì sono prodotti coerenti di quel continuo — e irreversibile — processo che è la storia culturale stessa.

Per evitare malintesi: la 'cultura' non è un'entità che viva per conto suo; con le sue innumerevoli sfaccettature, essa è creazione incessante degli innumerevoli individui che compon-

gono la società e partecipano nella misura più varia, anche inconsciamente o con vari gradi di coscienza, all'elaborazione delle sue forme di vivere e di pensare. Perciò, neanche una ben determinata cultura (p. es. quella occidentale contemporanea) avrà *una* sua verità storica, bensì tante — divergenti o contrastanti, ma tutte determinate da fattori e aspetti vari del particolare momento storico — quanti sono coloro che contribuiscono creativamente all'elaborazione della sua storiografia, dalla quale partirà la storiografia del periodo culturale successivo per giungere alle proprie 'verità storiche'. Ogni studioso porta il proprio contributo alla formazione di future — più ricche, più complesse, più adeguate — 'verità'; che ciò sia così, appare evidente da ogni sguardo retrospettivo nella storia degli studi: chi, oggi, — nel nostro campo — potrebbe accettare i 'risultati' di un Max Müller, d'un Bachofen, d'un Tylor, ecc., ecc.? Eppure è chiaro che senza le loro 'scoperte' oggi non si sarebbe al punto in cui si è. E ciò che vale per il passato, vale anche per noi e per i nostri successori: non vi sarà mai una verità storica definitiva, ma solo il processo irreversibile che porta all'esplorazione di sempre nuovi aspetti o strati di una verità storica inesauribile.

Il valore dello storico sta nell'aprire o percorrere nuove strade per la comprensione — entro le prospettive della cultura cui appartiene — del passato. Non si può decidere *a priori* quali di queste strade siano più feconde e più importanti per il futuro: dalla scoperta di un singolo documento o di un nesso prima non individuato tra due fatti fino alle teorie universali e perfino agli errori più gravi (per le reazioni che essi provocheranno), ogni ricerca potrà, in misura imprevedibile, portare avanti gli studi. Ciò non compromette, però, le funzioni della critica che s'inserisce, anch'essa, con le sue ugualmente varie voci, nell'immenso concerto degli sforzi che una cultura produce per comprendere il proprio passato, cioè se stessa, formando, con ciò, il proprio avvenire.

* * *

Nella critica si possono distinguere forse due tipi fondamentali — o meglio: due casi-limite astratti che nella pratica sono collegati senza soluzione di continuità da una gamma di

sfumature dell'atteggiamento critico. Un tipo di critica — su tutti i livelli (dall'interpretazione di un minuscolo dato alle teorie generali) — tende a contrapporre a una tesi un'altra; in questo caso il gioco dei fattori 'soggettivi' (= creativi) è il massimo. Per limitare, invece, al minimo questo gioco, una critica può rinunciare — almeno programmaticamente — a una siffatta contrapposizione di tesi, ponendosi, per così dire, all'interno della costruzione-creazione dell'autore o dell'opera presi in considerazione e limitandosi a scrutare il meccanismo su cui essa si regge. Perché, dopo aver appena fatto la più ampia ammissione dell'inevitabilità e dell'utilità dell'apporto soggettivo-creativo dello storico operante in un dato contesto culturale, bisogna sottolineare che la sua creatività deve rispettare anche certi limiti *obiettivi*. Personalmente credo — ma non è qui il luogo per esporre teorie di filosofia culturale — che limiti obiettivi regolino anche l'opera del poeta lirico o, in generale, dell'artista, 'creatore' per eccellenza; certamente essi esistono per lo storico. La sua 'creazione' non è libera: al limite, per esempio, è chiaro che egli non ha diritto di inventare dati non esistenti, né ignorare dati conosciuti, né servirsi due volte dello stesso dato interpretato in due sensi differenti e inconciliabili; ma anche a parte questi limiti obiettivi la cui violazione sembrerebbe assurda (anche se forse non è del tutto priva di esempi nella storia degli studi), lo storico deve muoversi — per liberamente che possa, voglia o debba — secondo certe 'regole del gioco' insite nella disciplina, tenendo conto, p. es., di tutti i dati a sua conoscenza, valutandoli coerentemente sulla base dello stesso sistema di criteri, distinguendo sempre tra certezza, probabilità e possibilità obiettive (anche nel caso in cui una vaga possibilità tra tante gli preme più — e forse non a torto — di tante certezze di cui non sa che fare), controllando, cioè, continuamente la propria interpretazione sia sui dati di fatto sia sulle possibilità obiettive di interpretazioni differenti.

La linea interpretativa di G. Dumézil

È ormai ben noto che il campo delle ricerche e il metodo esplorativo di Dumézil sono determinati dalla comparazione

'indoeuropeistica', o per essere più precisi, dalla comparazione — in prospettive storiche — delle religioni dei popoli di lingua indoeuropea; si sa ugualmente che in questa comparazione ha una larga parte la scoperta di quelle che Dumézil chiama le 'tre funzioni' (sovranità, guerra, fecondità-ricchezza). Nel perseguire — con stupefacente erudizione e con radicale indipendenza di pensiero — lo scopo di dimostrare una struttura-base comune alle religioni dei popoli di lingua indoeuropea e di trarne, mediante la comparazione, conseguenze storiche per ciascuna di esse, sta l'originalità, si manifesta — se è permesso adoperare una parola grossa, senza chiarirne il significato — la genialità dell'autore.

Ma proprio di quest'aspetto fondamentale della sua opera qui si parlerà ben poco. Non solo perché l'indirizzo dell'autore è già noto dai suoi numerosi lavori precedenti, e, anzi — si può aggiungere — questo più recente volume è forse quello, tra tutte le opere più importanti di Dumézil a partire dal 1939, in cui il suo 'indoeuropeismo' è il meno onnipresente e in cui, soprattutto, esso tende meno a ridursi al dominante aspetto del 'trifunzionalismo'; ma anche perché sia la libera forma delle 'riflessioni' sia quanto ho detto nel paragrafo precedente mi permettono di dare semplicemente per ammesso che la nuova voce portata da Dumézil nel concerto di studi sulla religione romana — la sua linea 'creativa' — possa essere di quelle destinate a influire, in un modo o in un altro, sul futuro dei nostri studi.

Senza, perciò, aderire ad essa e senza combatterla, senza, soprattutto, contrapporle una linea differente, qui la considereremo solo come una nuova *angolatura* dei problemi riguardanti la religione romana. Da questo punto di vista faremo qualche rapida osservazione, per trasferirci, poi, all'interno della costruzione ed esercitare quel secondo tipo di critica di cui sopra si è parlato.

Ora, dalla novità stessa dell'*angolatura* derivano indubbiamente risultati preziosi. Questi, li dividerei qui in due gruppi. Anzitutto, — e questo potrà sembrare meno importante, ma io penso che sia assai utile, — il nuovo indirizzo porta l'autore a frequenti scontri frontali con le tesi tradizionali e queste

spesso ne escono malconce. Da questo punto di vista non è neppure importante che cosa Dumézil voglia sostituire agli errori inveterati e sclerotizzati accumulatisi nel secolare patrimonio degli studi sulla religione romana: importa solo che egli li demolisca. E la nuova impostazione dei problemi gli permette, infatti, una spregiudicatezza nei riguardi degli studi di tipo tradizionale, che è proprio ciò di cui si ha gran bisogno e che quindi è senz'altro la benvenuta. (Penso qui sia a pagine come quelle sugli « *indigitamenta* », p. 47 sgg., o sulla *hasta Martis*, p. 41 e altre, sia soltanto a certe rapide osservazioni, efficaci come colpi di pugnale, come quella sulla « *stérilisante obsession de la 'Déesse Mère', de la 'Grande Déesse'* », cui si potrebbero aggiungere altre, a piene mani).

Ma — e ancora indipendentemente da ogni valutazione dei princìpi metodologici stessi — la nuova 'angolatura' porta anche a risultati positivi che, senza di essa, difficilmente sarebbero stati mai raggiunti. Sorvolo su quanto nel volume ripete interpretazioni già precedentemente pubblicate (come quella, di primissimo ordine, dell'antagonismo tra Latini e Sabini, pp. 72-88, e diverse altre che si conoscono), per indicare almeno le splendide pagine che contengono un preciso e significativo confronto tra la religione romana e quella vedica (p. 121 sgg.; cfr. anche — sia pur non senza qualche riserva — p. 551 sg.): si tratta, in questi casi, di una comparazione di tipo 'strutturale' (e si viene a capire l'ammirazione più volte testimoniata da C. Lévi-Strauss per Dumézil) che — come a mio parere ogni comparazione strutturale — apre immense prospettive *storiche*.

* * *

Ma ora — sempre senza entrare nel merito della 'linea' duméziliana, — mi sembra necessario aprire su due questioni un discorso su cui sarebbe assai desiderabile avere un'esplicita e dettagliata risposta dell'autore. Mentre tutto quello che si dirà nella seconda parte di queste 'riflessioni', e che sarà una critica di alcuni aspetti della sua 'prassi interpretativa', potrà purtroppo un'altra volta — contrariamente alle mie intenzioni — urtare la sua suscettibilità e condurlo a una rinuncia all'"irenismo",

vorrei che su queste due questioni egli precisasse spassionatamente e con quella lucidità di cui ha dato tante prove, il proprio punto di vista.

Nel sostenere la propria tesi fondamentale, Dumézil spesso si trova a dover criticare coloro che egli definisce come 'primitivisti', cioè gli studiosi che ricorrevano o ricorrono tuttora, nell'interpretazione dei fatti religiosi romani, ai confronti etnologici. Da questo punto di vista egli polemizza soprattutto con H.J. Rose (p. es. a proposito della tesi che voleva vedere alle origini delle divinità romane un concetto impersonale del *numen* ritenuto analogo al *mana* melanesiano: pp. 33 sgg.). Il « préjugé primitiviste » viene spesso menzionato e respinto nell'opera che a più riprese contrappone alla 'semplicità' primitiva l'articolata teologia romana (e 'indoeuropea', in generale). Ora, vien fatto di domandare, se Dumézil, cresciuto nel paese di E. Durkheim e di M. Mauss e contemporaneo, nello stesso paese, di un Marcel Griaule o dello stesso Claude Lévi-Strauss — per non citare che alcuni dei tanti studiosi che in Francia hanno contribuito al continuo rinnovamento e approfondimento degli studi etnologico-religiosi — veda veramente nel preanimismo marrettiano (malamente applicato, del resto, da certi classicisti) l'ultima parola che l'etnologia possa dire dal punto di vista della comparazione e con cui valga la pena ancora — nel 1966! — di entrare in una discussione di principio. Se egli creda davvero che le religioni dei c.d. 'primitivi' siano veramente tanto 'semplici' da essere indegne del confronto con la religione di una civiltà superiore arcaica. So, e anche di propria esperienza di ricerca, quante e quali siano le difficoltà — e di principio e pratiche — della comparazione tra religioni antiche e quelle 'primitive' attuali: ma queste difficoltà non stanno certo nella presunta rudimentalità o rozzezza delle religioni 'etnologiche'.

La seconda questione è la seguente: convinto com'è della straordinaria utilità della comparazione 'indoeuropeistica' ai fini dell'interpretazione della religione romana, Dumézil crede che essa debba costituire necessariamente l'*unica* via d'approccio comparativo verso quella religione o semplicemente lascia ad altri che esplorino altre vie? Cito qualche caso che, da questo punto di vista, lascia il lettore nel dubbio. A p. 181 sg. Dumézil

— distaccandosi, come ormai tutti sanno, dall'indoeuropeismo ingenuo del secolo scorso — mostra come ai nomi divini di comune etimologia non corrisponde necessariamente un'omologia delle figure divine che portano quei nomi; Dyauh Pità, in India, resta ciò che il suo nome dice, un 'padre cielo', mentre Zeus e Iuppiter diventano dèi sovrani e folgoratori — caratteri che in India si sviluppano, e distintamente, in altre divinità: la sovranità in Mitra e Varuna, la padronanza dei fulmini in Indra. La spiegazione del particolare sviluppo di Zeus e Iuppiter consisterebbe nel fatto che, a differenza della religione vedica, quella greca e soprattutto quella romana si preoccupano poco del 'cosmo'; perciò l'originario dio-cielo scenderebbe, per i Greci e i Romani, dal suo seggio troppo distante, annettendosi, piuttosto, l'atmosfera e, con ciò, la padronanza del fulmine. Ci si chiede, come mai Dumézil non spenda, a questo proposito, una sola parola sul tipo convenzionalmente chiamato 'dio della tempesta' che, in varie incarnazioni (come i vari Ba'al, Hadad, Teshup, ecc.) domina — accanto a tipici 'dèi del cielo' (come Anu, El, ecc.) — le religioni del Vicino Oriente. L'evoluzione greca del dio-cielo 'indoeuropeo' in dio folgoratore sembrerebbe spiegarsi più facilmente — e più storicamente — con il suo inserimento nel mondo mediterraneo orientale (da cui, del resto, influssi arrivavano anche in India), mentre nella formazione di Iuppiter sarebbe azzardato non tener conto degli influssi provenienti dalla Grecia, che sin da epoche preomeriche investivano l'Italia. Altri esempi: Mars è certamente un dio strettamente legato alla guerra; Dumézil (p. 212) dice che egli somiglia più ad Ares che non agli dèi guerrieri degli Indo-Iranici e dei Germani; non maneggia i fulmini, come questi, il luogo della sua azione è la terra. Ma quando spiega come la trasformazione di Mars dipenda dalla trasformazione della guerra — in quella condotta dalle legioni la disciplina contava più del *furor* — e quando mostra le forme residuali di un più arcaico concetto della guerra e del suo dio, il confronto con l'ideologia vedica può essere, alla lunga, giustificato, solo che sembra strano come per il Mars che *saevit* non venga neppure menzionato l'Ares che *mainetai* sin da Omero e che certo costituisce il diretto modello dell'aspetto furioso del dio romano. A p. 297 sgg. Iuno

appare come contemporaneamente interessata alle 'tre funzioni': fecondità, carattere guerriero e sovranità appaiono, infatti, unite nella sua figura. Dumézil rigetta le spiegazioni storiche (via Grecia) del fatto, tentate da Latte e da Bayet e si rifà senz'altro a paralleli 'indoeuropei' più remoti, tra cui spicca Anahita. Ma non sembra rammentare né che Anahita stessa è largamente determinata da idee religiose della *koiné* vicino-orientale, né che caratteri delle 'tre funzioni' si uniscono perfettamente anche in una dea come Ishtar, figura più antica di qualsiasi documentazione indoeuropea (del resto, non per niente a Pyrgi Uni-Iuno si presenta identica ad Astarte).

La prassi interpretativa

È quasi normale ed inevitabile che ogni studioso che abbia una precisa e coerente convinzione, sfrutti, in favore di questa, i larghi margini che la documentazione — sempre lacunosa e spesso contraddittoria — presta a un'opzione, a una scelta tra varie possibilità. E prima di muovere a qualcuno l'accusa di spingersi un po' troppo avanti su questa strada, prima di parlare di 'arbitrio', ognuno potrebbe ricordare la frase « Scagli la prima pietra... » e, in certi casi, anche un altro passo dei Vangeli su pagliuzze e travi...

Eppure, in sede di critica scientifica è bene che si scagliano pietre e si individuino pagliuzze negli occhi altrui (anche avendo travi nei propri): ciò dovrebbe essere considerato — anziché come malizia — un *servizio reciproco* tra studiosi (e un servizio comune reso agli studi): indicando, nella maniera più scrupolosa e dettagliata che sia possibile, dove e come un'argomentazione scivoli nell'incerto e dall'incerto all'affermazione o negazione insufficientemente fondate, si contribuisce ad evitare che false certezze — come tante che Dumézil ha così felicemente demolite — entrino nella tradizione degli studi, diventino dogmi e fonti di ulteriori errori da parte di altri studiosi.

* * *

L'insufficienza della documentazione permette allo studio-

so un'estrema varietà di posizioni che vanno dall'ipercritica all'audacia. Seguiamo ora, un po' dettagliatamente su un esempio — per passare, poi, più brevemente ad altri esempi — gli atteggiamenti che Dumézil prende di fronte a singole questioni.

Nessuno potrebbe mettere in dubbio l'acutissimo senso critico che l'autore sa esercitare non solo nei riguardi delle tesi di altri studiosi, ma anche sulle fonti stesse. Con quale sovrana padronanza egli sappia adoperare il bisturi della critica delle fonti, apparirà subito dalla sua discussione del rituale dell'*equus october* e, in modo particolare, dell'importante questione di dettaglio, se il sangue del cavallo sacrificato costituisse uno degli elementi del *suffimen* impiegato nei Parilia. Si può dire che era un'opinione comune tra gli studiosi della religione romana (compreso lo scrivente) che questo *suffimen* fosse composto dalle ceneri del feto di vitello della *bos forda* sacrificata nei Fordicidia, dal sangue, in qualsiasi modo conservato, del cavallo sacrificato nelle idi di ottobre e da bucce di fava. Ora, Dumézil mostra lucidamente che questa opinione comune non è così fondata come poteva sembrare. Nessuno dei dati (p. 217 sg.) riguardanti il rito di ottobre accenna a un impiego previsto del sangue del cavallo in una festa successiva; si sa solo che si faceva gocciolare il sangue dalla coda della vittima, tagliata e rapidamente portata nella Regia, sul focolare di questo edificio di particolare importanza sacrale. D'altra parte, nessun dato riguardante il *suffimen* dei Parilia afferma *inequivocabilmente* che il *sanguis equi* (Ov. f. 4, 731 sgg.) che ne costituiva una componente, fosse precisamente quello dell'*equus october*. È vero che un passo di Propertio (4, 1, 20) definisce il cavallo del cui sangue si fa uso nei Parilia come un *curtus equus*, cioè un cavallo mutilato, ciò che *potrebbe far pensare* al cavallo cui — nella festa del 15 ottobre — si tagliava, oltre che la testa, la coda: ma più di questo non si ha diritto di affermare con certezza.

Di fronte a questo stato della documentazione si possono prendere varie posizioni: la più rigorosa (e nello stesso tempo più sterile) sarebbe quella della constatazione del *non liquet*; un'altra è ponderare le probabilità e optare, sia pure in via di ipotesi, per l'una o l'altra. Questa seconda soluzione comporta inevitabili rischi di giudizio soggettivo in tutti i casi;

ma bisogna ancora distinguere tra due tipi di opzione: una fondata sulle probabilità intrinseche dell'insieme della documentazione e una scelta in funzione di una concezione più ampia con cui la soluzione ipotetica adottata quadri meglio di quelle scartate. Vediamo le possibilità nel caso concreto.

È vero, Ovidio non dice che il *sanguis equi* sia quello del 'cavallo d'ottobre'; ma nel contesto degli stessi versi non dice nemmeno che la *vituli... favilla* sia quella della vittima non-nata dei Fordicidia; ciò risulta solo dal passo dei Fasti relativo ai Fordicidia (4, 460); ma i Fasti, sfortunatamente, non arrivano fino a ottobre per dire qualcosa sull'*october equus*. Le ceneri del *vitulus* derivano dal rito di una festa pubblica così singolare da non richiedere precisazione: non parrebbe logico che lo stesso sia il caso per il *sanguis equi*¹? Non le ceneri di un qualsiasi vitello, non il sangue di un qualsiasi cavallo, non le bucce di qualsiasi fave possono garantire l'efficacia del *suffimen*: anche se ciò è esplicitamente documentato soltanto per le ceneri del feto di vitello, — ma di questo è esplicitamente documentato! — è *plausibile* pensare che tutti e tre gli ingredienti fossero residui sacrificali; ciò spiegherebbe, tra l'altro, l'uso della buccia vuota (*residuo* delle fave cotte nell'offerta sacrificale), anziché delle fave stesse. Non c'è bisogno di documentare il timoroso riguardo per i residui sacrificali, che presuppone la loro potenza dovuta alla consacrazione. Ora, però, di sacrifici di cavalli in feste pubbliche romane non se ne conosce che uno solo, quello delle idi di ottobre. Se a questa considerazione si aggiunge il fatto che Properzio parla di un *curtus equus* come mezzo di purificazione nei Parilia, le probabilità per l'interpretazione tradizionale aumentano ancora.

È ugualmente vero (223 sg.) che non è lecito confondere il *focus* della Regia con quella di Vesta e che nessun documento parla di un trasporto del 'sangue' dalla Regia alla dimora delle Vestali; ma la seconda parte di questa osservazione, quale

¹ Quanto al *culmen inane fabae*, bisogna ricordare che le fave figuravano anche in rituali di feste pubbliche (cfr. p. es. Varr. in Non. 341 M. = 539 L.: *quod calendis Iuniis et publice et privatim fabatam pultem dis mactant*; cfr. Ov. f. 6,170; Macr. 1,12,33).

argumentum ex silentio, ha ben poco valore in un rituale così mal documentato in cui, del resto, anche se il trasporto aveva luogo, non era necessariamente un atto saliente, pubblico, spettacolare, tale da imporsi assolutamente all'attenzione di tutti. Resta, ad ogni modo, il fatto che con la Regia come tale (si pensi al sacrario di Ops Consiva!), con il re che le dava nome (si pensi al rito del *vigilansne rex? vigilia!*) e con il Pontifex Maximus di cui essa era sede nell'epoca repubblicana, le Vestali avevano un rapporto del tutto particolare e stretto, e ciò non va dimenticato, quando si sa che il *suffimen* era un *munus* di Vesta, il popolo lo chiedeva alla *virginea... ara* ed era Vesta a darlo; quando di almeno una componente del *suffimen* si sa che passava per le mani della Vestalis Maxima (che cremava il feto della *bos forda*); quando il focolare stesso — della Regia, ad ogni modo, *non meno* che di qualsiasi casa, — anche semplicemente come focolare, rientrava in qualche modo nella sfera di competenza di Vesta.

Tutte queste osservazioni non bastano a darci la *certezza* che il sangue del cavallo sacrificato nelle idi di ottobre facesse parte del *suffimen* distribuito in occasione dei Parilia; ed è merito di Dumézil d'averlo mostrato, proprio contro la facilità con cui gli studiosi spesso compiono l'illecito passo dalla probabilità alla certezza, dall'ipotesi all'affermazione, e contro la quasi meccanica trasmissione, lungo la storia degli studi, di tesi non sufficientemente fondate.

Ma Dumézil non si accontenta di questo risultato; ciò che gli preme, non è di mostrare che la probabilità offerta (forse illusoriamente) dai dati non va scambiata per certezza, bensì che il *sanguis equi* compreso nel mezzo catartico dei Parilia *non* sia quello del cavallo d'ottobre. Vediamo, allora, — in questo solo caso — i suoi controargomenti uno per uno.

1) « Se il sangue della coda del Cavallo d'Ottobre » — tra-
duco letteralmente (p. 224) — « avesse avuto questa destina-
zione, ciò sarebbe stato l'essenziale, e sarebbe sorprendente che
gli autori che ne parlano, non lo segnalassero » — argomento
ex silentio che, di fronte alla ben scarsa documentazione del
rituale dell'*equus october* — cinque passi brevi in tutto — non

ha molto valore; « a leggerli senza pregiudizio » — continua l'autore — « si ha l'impressione (*sic!*) che la *distillatio* sul focolare della Regia sia proprio il termine, l'obiettivo unico e sufficiente del rapido trasporto della coda, e che tutto è finito, nell'atto come nell'intento, quando la coda ha così raggiunto (nel caso migliore) la testa presso il re ». Non insistiamo sul fatto che qui un'« impressione » viene contrapposta a quella di altri studiosi. Piuttosto: che significa che la coda raggiunge la testa presso il re? Dumézil stesso dice: « nel caso migliore » (cioè quando nell'agone per la testa del cavallo vincono i *sacravienses* e non quelli della Subura); ma anche in questo caso la testa viene appesa sul *muro* della Regia (nell'altro caso sulla *turris Mamilia*), mentre il *sangue* della coda viene fatto gocciolare nel focolare (della destinazione della coda stessa non si ha notizia); testa e coda, dunque, non risulta che si « raggiungessero » — nemmeno nel caso migliore — « presso il re ».

2) « I due versi di Properzio, riposti nel loro contesto, fanno capire che, nel pensiero del poeta, l'utilizzazione del sangue di cavallo per i Parilia è un'innovazione relativamente recente »... Attenzione! Se si vuole intendere così il contesto dell'elegia properziana, bisogna dire che allora per il poeta anche l'intero rituale dei Lupercalia (v. 25 sg.) come pure quello dei Compitalia (v. 23 sg.) erano innovazioni relativamente recenti... Ma a quale passato si riferisce Properzio per contrapporgli il *nunc* di questi rituali? A un passato imprecisato, generico, di vita rustica, 'cronologicamente' situato nei tempi — indistinti — di Evandro, Romolo, Numa, Tito Tazio... Le « innovazioni » menzionate da Properzio — per esempio la nudità del *lupercus* — non meritano la qualifica di « innovationis somptuaires » né l'attribuzione di un « caractère luxueux, coûteux » elargite al *curtus equus* dall'autore. Poi, l'improvvisa conclusione: « Sembra dunque che Properzio pensi a un altro cavallo », (cioè non a quello dell'antichissimo rituale d'ottobre) « ...mutilato appositamente per i Parilia ». Rispondiamo che di nuovo si tratta di un'impressione (« sembra »)? o che in questo caso « sarebbe sorprendente che nessun autore segnalasse » questo singolare rito di mutilazione d'un cavallo? No: qui c'è di peggio:

il contesto dei versi properziani non autorizza nemmeno l'impressione e l'impressione non autorizza la conclusione.

3) *Curtus*, per un animale può significare « dalla coda tagliata »: « questo senso (del termine) esiste » — ammette Dumézil — « ma non è il solo ». I sostenitori della tesi tradizionale diranno: questo senso del termine non è il solo, ma esiste.

4) « Che sarebbe rimasto, dopo più di sei mesi, delle poche gocce di sangue che, dopo quelle assorbite dal focolare della Reggia, le Vestali avessero raccolte *in extremis* in un recipiente e trasportate nel *penus Vestae*? » Il recipiente è un'invenzione (di Frazer, pare), come lo sono (di Bömer) le ceneri della coda bruciata. Non sappiamo nulla dell'*eventuale* trasporto del *sanguis equi*. Ma non ci sarà bisogno di spiegare a uno storico delle religioni come Dumézil, che nei riti vale spesso la *pars pro toto*: anche i minimi resti, comunque conservati, del sangue, potevano valere come ingrediente di una mistura purificatrice. (Confesso che personalmente, senza mai pormene il problema, ho sempre immaginato che il sangue fosse quello caduto nel focolare e 'conservato' nelle ceneri stesse che ne erano imbevute: pura fantasia, come quella del recipiente, della raccolta *in extremis*, ecc. Non si sa nulla: ma si sa che a fini rituali qualunque finzione poteva andar bene per dire: ecco, questo è il sangue di quel cavallo...).

Ora, se gli argomenti di Dumézil fossero veramente convincenti o per lo meno sostituissero una probabilità più consistente di quella dell'opinione comune, non si porrebbero altre questioni. Ma poiché tra le possibilità che l'insufficiente documentazione non esclude, quelle sostenute da Dumézil non sono più probabili di quelle ammesse dalla tesi tradizionale, si solleva la questione: *perché* lo studioso francese *opta* per l'esclusione di ogni rapporto tra *equus october* e Parilia?

Sulle prime, il lettore si meraviglierà: a un certo punto (p. 225) sembrerebbe che tutto l'impegno critico delle pagine precedenti servisse solo a demolire l'interpretazione in chiave 'agraria' della figura divina di Mars; ora, se si trattasse solo di questo, sarebbe stato forse più semplice ricordare che i Parilia non erano affatto una festa 'agraria' (Dumézil stesso ne sotto-

linea, più avanti — p. 374 sgg., — l'esplicito riferimento all'allevamento). Ma poche righe dopo, sempre a p. 225, l'autore rivela la vera ragione della sua 'opzione': « Le rituel des Ides d'Octobre se suffit à lui-même et c'est dans les traits que nous en sont connus, non dans un faux-sens et dans une invention des modernes qu'il faut chercher les moyens de l'interprétation » — dopo di che segue immediatamente che quei 'tratti conosciuti' del rituale certamente più complesso, permettono la constatazione di una 'stretta omologia' tra l'*equus october* e l'*āsvamedha* vedico.

La discussione di questa 'stretta' omologia² ci porterebbe su quel terreno che qui non vogliamo invadere: quello della costruzione-creazione, della chiave interpretativa duméziliana. Ma — senza voler insinuare che ciò accada in tutti i casi — l'esempio qui esaminato mostra quale possa essere il 'costo' di

² Vi è, tra i due rituali, un elemento comune sorprendentemente preciso: la vittima è un cavallo scelto con un criterio identico, il cavallo di destra del carro vincitore di una corsa. Una corrispondenza così precisa difficilmente potrebbe essere casuale, e, date le evidenti difficoltà di ammettere una diffusione (dall'India a Roma!), costituisce un forte argomento per un'origine comune di quel tratto dei due rituali. Ma non è questo che Dumézil cerca di dimostrare, bensì una comune struttura e funzione tra i due rituali presi ciascuno nel suo insieme. Della validità del confronto qui, per principio, non si discute: ciò che non si può non dire, è che essa, per lo meno, non è evidente; che la differenza dei modi di uccisione (colpo di lancia nel rito romano, soffocamento in India) non è propriamente il « solo dettaglio » (p. 228) di disaccordo (si pensi, p. es. al libero girovagare del cavallo scortato per un anno da guerrieri in India e all'uccisione immediata della vittima a Roma); che poi la parte che nel rito romano ha la Regia (al cui focolare va in tutti i casi il sangue della coda del cavallo) corrisponda alla parte che nel rito indiano ha il re, sacrificante, che rischia anche il fallimento totale, che il taglio della testa e della coda, a Roma, corrisponda alla precisa tripartizione del corpo del cavallo ancora vivo in India, che la vittoria dei Suburenses — solo perché la *turris Mamilia* porta il nome di una *gens* originaria da Tusculum! — corrisponda al caso in cui in India il cavallo girovago, malgrado la scorta, cade in mani straniere (p. 228/1), che all'« intenzione totale » dell'*āsvamedha* possa corrispondere quella dell'*october equus* (di cui « on pourrait... concevoir que... ait été orienté vers la demande de 'tout', y compris (sic!) l'*eventus frugum* »), p. 229/1, ecc., ecc.; tutto ciò rimanga qui allo stato del dubbio e non della critica: la critica, infatti, non potrebbe impostarsi su uno dei confronti 'indoeuropeisti' dell'autore, bensì sull'insieme di tutti.

un'interpretazione dell'autore: la serrata critica di una ipotesi corrente, che pur nella sua inappuntabilità sfiora l'ipercritica; la contrapposizione ad essa di un'altra ipotesi, sia pur negativa (la non-esistenza di rapporti tra *equus october* e *Parilia*) e perciò più facile (perché l'onere della prova è sempre su chi afferma e non su chi nega), ma con argomentazioni che non sono al riparo di una critica anche meno serrata di quella esercitata dall'autore sull'ipotesi tradizionale... A questo prezzo si arriva poi all'interpretazione che — come tutte le interpretazioni — è, per natura sua, ipotetica.

* * *

Quando l'acuto senso critico di G. Dumézil si esercita in funzione di un'interpretazione che l'autore offre immediatamente dopo la preparazione del terreno, il lettore capisce la ragione dello sforzo investito nella discussione. Altre volte capita di doverci chiedere del perché di un tale atteggiamento che si sarebbe tentati di definire 'ipercritico'. Questo è il caso, p. es., delle poche pagine dedicate ad Apollo (428-431). Esse cominciano con una decisa presa di posizione su due questioni: i libri sibillini, in origine, non hanno avuto alcun reale nesso con Apollo; le prime consultazioni di Delfi menzionate nella tradizione romana sono pure leggende. Segue un'altra affermazione categorica: « Il solo Apollo conosciuto da Roma nel 5° secolo è un Apollo guaritore »; infatti, il primo tempio gli viene dedicato (nel 431) in seguito a un'epidemia, *pro valetudine populi*. Viene aggiunto che l'Apollinar più antico menzionato da Livio può essere esistito, ma non dimostra un culto pubblico più antico: poteva trattarsi di un luogo di culto privato. Poi l'autore prosegue: l'aspetto 'medico' del dio è il solo — « semble-t-il » — che Roma abbia riconosciuto prima dei contatti più sicuri con la religione greca e fino alla crisi della seconda guerra punica. « Perfino nel primo *lectisternium* collettivo, nel 399, che riuniva le tre coppie Apollo e Latona, Diana e Hercules, Mercurius e Neptunus, egli è essenzialmente medico » — e ciò perché l'occasione di questa « cerimonia greca » fu una pestilenza.

Ora, il lettore non prevenuto né in un senso né nell'altro,

troverà forse che già l'esclusione di ogni possibile rapporto antico tra libri sibillini e Apollo e di contatti antichi tra Roma e Delfi sia troppo recisa, anche se probabilmente giusta; dà, cioè, la probabilità per certezza acquisita. Subito dopo, egli si chiederà: se nel 431 Apollo diventa un dio romano — e ciò evidentemente non può avvenire se non per una conoscenza, non importa qui se diretta o mediata (p. es. dagli Etruschi: e basti pensare anche solo all'Apollo di Veio, di quella Veio che sta ad una quindicina di chilometri da Roma!) del dio greco, — come si può immaginare che i Romani vedessero in quella grande e complessa figura divina solo ed esclusivamente il dio guaritore? o, meglio, in base a che cosa lo si può *affermare*? Il fatto che la dedica del tempio avviene in connessione con un'epidemia, mostra tutt'al più che Apollo era dio guaritore come lo era anche in Grecia, ma non dimostra che era *soltanto* questo. Dell'Apollinar più antico, effettivamente, non si sa nulla: esso « poteva » essere, è vero, anche un luogo di culto privato; ma « poteva » essere anche un luogo di culto pubblico: che cosa, invece, realmente fosse, nessuno lo può dire, come nessuno può dire se in esso si venerasse un Apollo esclusivamente guaritore... L'affermazione, poi, che anche nel *lectisternium* del 399 si trattasse del dio esclusivamente 'medico' — malgrado la presenza dell'intera triade Apollo-Latona-Diana (= Apollon-Leto-Artemis) sia pure ridistribuita in coppie, — appare non solo un'opzione arbitraria, ma anche inverosimile. Se essa vuole giustificarsi con l'occasione del *lectisternium* (la pestilenza), allora deve trarne la conclusione che tutte e sei le divinità implicate erano — ed esclusivamente — divinità guaritrici, cioè anche p. es. Mercurius e Neptunus...

* * *

In queste pagine in cui si è esplicitamente rinunciato a ogni discussione delle tesi di fondo di Georges Dumézil, una sola cosa deve essere detta chiaramente: ciò che turba il lettore (naturalmente, il lettore che conosca un po' la materia) è di vedere quanto vigile e perfino implacabile sia il senso critico dell'autore in certi casi e quanto lasci a desiderare in certi altri; egli che

demolisce — come si è visto nel caso del *suffimen* — ipotesi non solo condivise da quasi tutti gli studiosi, ma anche sorrette da una certa probabilità intrinseca, d'altra parte non rifugge da affermazioni categoriche — come si è visto nel caso di Apollo — che risultano vulnerabili alla prima riflessione critica. Oppure, voltiamo la constatazione al suo rovescio e diciamo: l'autore in certi casi non arretra neanche di fronte alle questioni più irte di difficoltà (cfr. p. es. il formidabile *tour de force* dell'interpretazione del Lapis Niger a p. 94 sgg., un vero pezzo di bravura!), in altri si abbandona a uno scetticismo o negativismo sorprendenti. Ed è solo su quest'aspetto della sua opera che qui continueremo a insistere, anche a costo di diventare noiosi: questo è, infatti, quel tipo di critica 'dall'interno' che ci siamo prefisso come compito.

Va detto subito — o piuttosto ripetuto — che sia l'impegno critico sia l'audacia costruttiva si spiegano là dove da essi dipendono le tesi che più premono all'autore; di questi casi qui si parlerà il meno possibile. In altri casi avviene che certi argomenti interessano a Dumézil solo sotto l'aspetto della loro connessione con la sua interpretazione generale della religione romana in chiave 'indoeuropeistica': di questi, egli discute vigorosamente certi particolari e trascura inerte altri.

Diana è argomento di discussione di quattro pagine e mezza (396-400) che aprono un capitolo intitolato « Gli dèi dei vicini ». Infatti, l'autore, in questo caso, parte dalla pronta accettazione della *communis opinio*³, secondo cui Diana non era, in origine, una dea romana: i Romani l'avrebbero presa dai Latini vicini (Aricia). Una grande dea latina — con un culto importante (a un certo momento: federale) e per certi versi (*rex Nemorensis!*) impressionante — sarebbe stata, dunque, dapprima sconosciuta ai Latini di Roma, insediati a una ventina di chilometri di distanza da quel luogo di culto. In questo caso, Dumézil neppure si chiede su che cosa si fondi l'opinione diffusa. Rivangando la storia degli studi, si può constatare che

³ Cfr. Wissowa in *RE* « Diana », 331 sg.; *RuKdR*², 169 sgg.; K. Latte, *RRg.*, 169 sg.

una delle basi 'positive' della tesi tradizionale era l'assenza del nome di Diana dal calendario arcaico⁴, ma, esattamente come nel caso del culto capitolino, è facile rilevare che, cadendo su un giorno di Idus (13 agosto), la festa di Diana in nessun caso poteva comparire nel calendario festivo. I santuari minori di Diana a Roma — sul Celio, sulla Velia, nel *vicus Patricius* — con la loro posizione centrale, con il carattere gentilizio attestato per uno di essi, con le norme particolari (esclusione degli uomini) che vigevano in un altro, danno piuttosto un' 'impressione' di grande arcaicità; del resto lo stesso vale per le norme della festa del 13 agosto (le donne che — una volta all'anno! — si curano in modo particolare i capelli). Tutto ciò, s'intende, non *dimostra* l'arcaicità del culto romano di Diana, — il nome divino di radice indoeuropea, nella sua diffusione, poteva anche essersi fermato alle soglie di Roma... — ma, in mancanza di una prova per l'estraneità della dea alla più antica religione romana, Dumézil avrebbe potuto almeno lasciar aperta la questione, se non, addirittura mostrare che l'opinione comune, come quella relativa al *suffimen* dei Parilia, non era proprio del tutto sicura.

Dopo l'illustrazione dei caratteri specifici del culto aricino (*rex Nemorensis*, gli ex-voto alludenti alla sfera del sesso — forse generalmente sopravvalutati dagli studiosi, — Egeria e il « tout à fait énigmatique » Virbius), l'autore dedica circa una pagina a un confronto 'indoeuropeistico': un *dio* celeste che non figurava come re, ma assicurava la continuità delle nascite e la successione dei re, trasparirebbe nell'epopea indiana e nel pantheon scandinavo (Heimdallr); Diana sarebbe uno dei casi in cui gli Italici hanno affidato a una dea le funzioni che altri 'indoeuropei' attribuivano a una divinità maschile...

Da ciò si deduce — e qui Dumézil si oppone al parere di Wissowa — che Diana era apportatrice di sovranità indipendentemente dalla caduta di Alba e dalla conseguente ascesa di Aricia a centro della federazione latina. Mentre di fronte all'opinione comune, ma infondata, di un carattere 'importato' del culto di Diana a Roma, Dumézil rimane indifferente al punto di

⁴ Fowler, *Rel. ex.*, p. 94 sg.

accettarla senza discussione, contro quest'altra ipotesi — che non quadrebbe con la propria teoria, — egli ritrova immediatamente lo spirito critico, dicendo che essa non è, come infatti non è, sicura.

Più interessante ancora, è il procedimento dell'autore nella mezza pagina conclusiva. Con un « on ne sait pourquoi » egli rinuncia a porsi il problema — salvo ad accennare a soluzioni proposte da altri, tra le quali neanche « la moins artificielle », di Wissowa, gli pare molto soddisfacente — del rapporto documentato di questa dea « datrice di sovranità » con il mondo degli schiavi. Poi, parlando dell'assimilazione di Diana ad Artemis, dice che la dea, al principio del 4° sec., « era abbastanza ellenizzata per figurare, *curiosamente accoppiata a Hercules* » (sottolineatura mia!) « nel primo lettisternio collettivo ».

Ecco, dunque: senza chiederci se gli argomenti mobilitati per eruire un aspetto non direttamente documentato di Diana — la funzione di datrice di sovranità — siano convincenti e sufficienti, constatiamo soltanto che dei caratteri ben documentati della dea — come il rapporto con gli schiavi e il rapporto con Hercules (tutt'altro che facile a spiegarsi con gli influssi greci) — non si trova alcun tentativo di interpretazione. Essi — si ha l'impressione — semplicemente non interessano all'autore.

Come un secondo esempio — del resto, molto diverso — di questo modo di affrontare le questioni, potrebbe essere scelto il trattamento che nel volume subisce la figura di Acca Larentia. Il lettore abituale di questa rivista ricorderà certamente l'ottimo articolo di Dario Sabbatucci, in cui è stato mostrato, con lucida consequenzialità, come ogni singolo elemento di ogni variante del mito di Acca Larentia s'inserisca in un complesso coerente. Ora, Dumézil cita vari lavori di Sabbatucci e mostra di ben conoscere SMSR; gli sarà sfuggito proprio il lungo articolo su Acca Larentia? esattamente come tra i miei lavori cui Dumézil spesso fa l'onore della citazione, gli è sfuggito l'articolo su Quirinus? Può essere: né, d'altra parte, un autore — e specie l'autore di una vasta sintesi come l'opera qui discussa — è minimamente tenuto a dare bibliografie esaurienti o prendere posizione di fronte a ogni tesi sostenuta da altri. Ma certo è che dopo l'articolo di Sabbatucci è sorprendente leggere (p. 70) — a proposito

della versione del mito imperniata sull'*aedituus* di Hercules e la meretrice Acca che « Il n'y a, bien entendu, rien à retenir de cette histoire, si non sans doute que la destinataire des *Larentalia* avait quelque rapport idéologique avec la richesse et le plaisir ». A questo punto, il lettore — indotto a dimenticare tutto ciò che, in un senso o in un altro, su un livello o un altro, è documentato su Acca Larentia — è già ben preparato: *richesse* e *plaisir* vogliono dire 'terza funzione'; di modo che quando a p. 268 gli verrà ricordato che era il *flamen Quirinalis* a officiare il rito dei Larentalia, troverà in ciò immediatamente una prova della tesi che Quirinus era il dio della 'terza funzione'. E pare che sia questo, e soltanto questo, ciò che in Acca Larentia interessa all'autore.

Vi sono poi problemi che sembra non l'interessino affatto. Che del dio Saturnus si sappia moltissimo, sarebbe certo eccessivo affermare; ma, in fondo, si conosce la data e la posizione della sua festa nel calendario arcaico (una posizione tra una festa di Ops e una di Consus, che, in dicembre, corrisponde a quella che in agosto occupa la festa di Volcanus!), si conosce la posizione del suo luogo di culto ai piedi del Capitolium, si conoscono leggende (o: miti!) sia della fondazione del suo tempio, sia della sua figura (in edizione evermeristica), si sa che il suo tempio ospitava l'*aerarium*, si sa che egli aveva un certo rapporto con Lua, si conosce la sua identificazione (difficilmente del tutto infondata!) con Kronos, si conoscono diversi riti e norme della sua festa, alcuni dei quali non trovano precise corrispondenze nei Kronia greci, si conoscono varie interpretazioni della sua figura date da eruditi romani, ecc., ecc. D'accordo, non è moltissimo: ma lo studioso della religione romana sarebbe ben felice se per tutte le divinità dell'arcaismo romano disponesse di dati così numerosi e importanti. Ma Dumézil. (p. 270 sg.) non tenta alcun'interpretazione di quei dati. « La nature ancienne de Saturne... ne se laisse pas déterminer... »; « dans l'ignorance où nous sommes de la valeur propre... de Saturne » — sono chiare espressioni di una rinuncia cui l'autore spesso non si abbandona neanche in casi molto più difficili.

La variabilità dell'interesse e, di conseguenza, dell'impegno — sia nell'interpretazione sia nella critica — che si nota lungo

l'intero volume, è causa anche di quelle che al lettore sembrano, di volta in volta, ora forzature ora notazioni affrettate. Qualche piccolo esempio: perché a p. 190 della *daps* viene detto che « consiste essentiellement en vin », quando a p. 187 era ancora ammesso che consisteva in carne arrosto e vino? A p. 234 sg. a *duisque bonam salutem* viene negato con il massimo impegno il significato che a prima vista apparirebbe ovvio a chiunque: solo per escludere che Mars (inchiodato alla 'seconda funzione') possa in qualsiasi modo o misura, sia pure una volta tanto, 'dare' salute, anziché difendere — da buon dio guerriero — contro ogni specie di minaccia, compresa quella delle malattie. A p. 319, concepire il rapporto tra Vesta (focolare) e il pane — alimento-base da una certa epoca in poi! — come una *extension pittoresque* che per forza deve aver origine nel culto privato, significa dimenticare non solo la vasta scala di rapporti tra fuoco e cibo umano — forse troppo 'etnologica' per l'autore (che in questo caso non ripaga l'ammirazione dell'autore di *Le cru et le cuit!*) — ma significa dimenticare momentaneamente ciò che è pure stato menzionato poche pagine prima (313 sg.), sia pure a livello di una *industrie domestique* (che, però, praticata da sacerdotesse pubbliche del popolo romano non può non aver avuto importanza pubblica!): che, cioè, le Vestales preparavano la *mola salsa* con la farina di spighe da loro stesse raccolte in date fisse. A p. 461 si discute un problema inesistente: l'assenza di Hercules dal *lectisternium* del 217 non richiede spiegazioni particolari, dato che in quel rito si venerava una delle forme più frequenti del complesso dei 'dodici dèi' greci tra cui Herakles non ha avuto e non poteva aver posto.

* * *

Le osservazioni esemplificatrici riunite in questo paragrafo potrebbero, forse, sembrare ispirate a uno spirito di aspra polemica: ma il lettore — e l'autore — sono pregati di riflettere sia su quanto è stato detto nel paragrafo dedicato al carattere creativo dell'opera dello storico, sia a quanto ha introdotto queste pagine critiche. E' inevitabile che lo storico *creda* nelle proprie tesi e che voglia, perciò, convincerne gli altri; ed è inevita-

bile che in questa posizione sopravvaluti talvolta qualche elemento che gli sembra favorevole alla sua interpretazione e sottovaluti qualche altro che sembra contrastare con essa. Una delle funzioni della critica — se questa ne ha qualcuna — è di segnalare i punti deboli del meccanismo interno che sorregge una costruzione scientifica: il lettore può guadagnare in prudenza, prima di subire acriticamente il fascino indubbio che le grandi e originali creazioni storiche emanano; infatti, più geniale è uno studioso, più i suoi errori — di fatto e di metodo — tendono a diffondersi e a conservarsi presso una schiera di seguaci meno originali. Quanto a un autore dalla statura di Georges Dumézil, egli certamente non resta scosso da critiche del genere di quelle contenute nelle pagine precedenti: ma, invece di trovarvi un'offesa personale o di respingerle in blocco con sdegno, potrebbe trarne stimolo ad approfondire e ampliare certi discorsi che non sono apparsi convincenti al critico.

Le parti minori dell'opera

Si è già detto che circa 140 delle 660 pagine del volume costituiscono la Terza Parte in cui l'autore delinea la storia della religione romana a partire da quelle che egli considera come le basi originarie fino alla soglia dell'epoca augustea. In questa parte, via via che si procede verso i periodi più ampiamente e più direttamente documentati, naturalmente diminuisce il bisogno di un impegno comparativista (che è più all'opera nei tentativi di ricostruzione delle forme più antiche); perciò questa Terza Parte, — ma in particolare la sua seconda metà — è quella meno caratteristicamente 'duméziliana' del lavoro, sia sotto l'aspetto dell'originalità, delle impostazioni innovatrici e dell'ampiezza delle basi (comparative), sia sotto quello che ha richiamato le nostre riserve illustrative nel paragrafo precedente. I primi capitoli si riallacciano ancora ai problemi dell'arcaismo (qui si trovano alcune delle questioni — Apollo, Diana, ecc. — menzionate più sopra); successivamente s'incontrano ancora pagine assai originali e suggestive (tra cui p. es. 449 sg. sul come gli eventi storici — in particolare della seconda guerra

punica — si riflettono sulla posizione di Iuno nella religione romana), osservazioni preziose (p. es. sul processo dell'ellenizzazione: su Ennio, p. 473 sg.; sull'idea del destino, p. 478 sgg.); ma dopo, sia per la natura degli argomenti trattati (p. es. le singole personalità dell'epoca della guerra civile), sia per la ristrettezza dello spazio che ad essi viene dedicato, finiscono per prevalere esposizioni rapide di cui si apprezza più la vivacità e l'eleganza che non l'interesse dal punto di vista della storia delle religioni.

La Quarta Parte — la più breve e che, si è visto, l'autore considera come « una specie d'appendice » — è, per più d'una ragione sorprendente. A tutta prima non si sa se dire se — relegata così alla fine, dopo la sintesi storica stessa, — essa sia fuori posto o addirittura inutile; a meglio riflettere, mi sembra che sarebbe stato più opportuno riassorbirne il contenuto nelle parti precedenti: dal momento che il volume non intende essere un manuale, tanto valeva non trattare a parte il culto, specie in una forma così sacrificata sia per il posto che occupa, sia per l'estensione, sia, infine, per la maniera assai sommaria della trattazione.

Ma il discorso — non tanto su questa Quarta Parte, quanto sulle ragioni che ne hanno determinato il carattere — non si chiude qui; al contrario, proprio qui va aperto.

Si sa, per Dumézil l'essenza di una religione (o almeno delle religioni da lui studiate) è la sua 'teologia' (cfr. p. 141). Si potrebbe discutere dell'opportunità del termine che si presta ad equivoci: Dumézil certo non l'intende nel senso della speculazione *a posteriori* che sorge spesso nell'ambito di una religione già costituita (come p. es. la teologia cattolica o quella islamica), ma nel senso dell'insieme organico delle idee relative alle divinità; almeno così mi sembra di capire, anche se nei casi di religioni fortemente sacerdotali — come quella romana e quella vedica, a differenza, p. es., di quella greca — nell'elaborazione di queste idee può avere sin da principio una parte importante l'apporto, in un certo senso, 'speculativo' degli esperti. (In tutte le religioni, — anche in quelle non imperniate sulla venerazione di divinità, — l'aspetto elaborativo, sistematore, codificatore coesiste sin dal periodo formativo e per tutta la sto-

ria con gli aspetti 'spontanei' e 'inconsci', e può essere opera non solo di sacerdoti, ma anche di poeti, di 'narratori di miti', di veggenti o profeti, o anche semplicemente degli anziani o di persone portate per temperamento alla riflessione e all'organizzazione: la 'teologia' delle religioni poli- o monoteistiche non è che un caso specifico di quest'aspetto comune a tutte le religioni).

A parte la questione terminologica, a parte anche la valutazione dell'apporto sacerdotale, o, comunque, sistematore, a mio parere uno dei più grandi meriti di Dumézil è quello di aver rimesso le divinità al centro dello studio della religione romana. Il politeismo, quale fenomeno religioso, ha esattamente questo di specifico: di tendere a organizzare la religione in chiave di divinità complesse e differenziate. È vero che, come spesso ho sostenuto, il politeismo è sempre più una tendenza che non una forma completamente cristallizzata e, soprattutto, non una forma assolutamente esclusiva di altre nelle religioni; questa tendenza è presente, in forma germinale anche in religioni (p. es. 'primitive') che nemmeno possiedono l'idea della divinità, ma già distinguono tra diversi 'spiriti', o diversi 'totem', o diversi antenati, ecc., attribuendo funzioni e caratteri differenti a ciascuno; essa si realizza a livelli vari nelle religioni propriamente politeistiche, imponendosi in varia misura su altre tendenze (si pensi p. es. ai limiti in cui essa urta nella religione egiziana così pronta alle teocrasie, o nel brahmanesimo post-vedico incline a subordinare le divinità a concetti e a tecniche rituali o mistiche); essa è presente perfino nelle religioni monoteistiche, nella spontanea distinzione tra aspetti del dio unico o nella venerazione di esseri non divini e differenziati nelle loro funzioni — che si tratti di 'santi' o di 'yazata'; essa s'insinua anche in religioni così poco interessate agli dèi come il buddhismo, in cui tuttavia comparirà una distinzione tra vari Buddha e vari Bodhisattva, ecc. Ma nelle religioni politeistiche essa diventa dominante e costituisce l'essenza stessa della religione. Ora, lo studio della religione romana da molti decenni in qua ha perso di vista — salvo eccezioni — il carattere essenziale di questa religione, che è quello di un grande e maturo politeismo. Il lettore di queste pagine sa già che sono tra i primi a

contestare molte interpretazioni di Georges Dumézil: ma sarò l'ultimo a mettere in dubbio l'importanza del fatto che egli abbia ritrovato la dimensione politeistica della religione romana.

Ma da che cosa si ricava la 'teologia' — il sistema politeistico — della religione romana? Ovviamente, non da trattati teologici, non da libri sacerdotali che esplichino il significato e le funzioni delle singole divinità e dei loro rapporti. Nella religione romana, poi, mancano anche i miti degli dèi, che altrove servono tanto a far capire l'organizzazione del pantheon. Per la religione romana, il materiale di cui disponiamo ai fini della ricostruzione sia delle singole divinità sia della loro organizzazione in un pantheon, è offerto, soprattutto e quasi esclusivamente, dalle forme del culto: dai rituali festivi alle formule d'invocazione, dall'organizzazione sacerdotale ai luoghi di culto, dai riti occasionali alle norme e ai divieti quotidiani nell'ambito di singoli culti, ecc. E Dumézil, nella pratica, lo sa tanto bene, che le sue interpretazioni relative a singole divinità si fondano sempre su questo genere di materiale. La ricchezza straordinaria delle forme del culto, a Roma, risulta molto più chiaramente dai capitoli 'teologici' del volume che non dai brevi, sommari, a volte addirittura banali capitoli della Quarta Parte.

Un discorso completamente diverso spetta, invece, all'Appendice sulla religione etrusca.

Si poteva prevedere che — attribuendo a Roma una 'teologia' sostanzialmente 'indoeuropea' — un giorno o l'altro Dumézil avrebbe dovuto fare i conti con le opinioni tradizionali che attribuivano (e spesso tuttora attribuiscono) una decisiva importanza agli influssi etruschi sulla religione romana. Ebbene, egli li fa in questo volume e bisogna dire subito che li fa da par suo: qui, il vigore e la lucidità della sua critica assolvono una funzione veramente salutare.

Ecco, per essere brevi, alcune delle sue giuste istanze critiche: 1) Pretendere di conoscere una religione di cui praticamente non si possiede alcun testo e che nemmeno è stata descritta nel suo insieme da testimoni antichi (p. 595) è di per sé una pretesa eccessiva. 2) Ciò che i Romani attribuivano agli Etruschi, non per questo è garantito che sia etrusco, data la tendenza dei Romani a 'nobilitare' le proprie istituzioni con

l'etichetta etrusca (p. 628). 3) Spesso anche ciò che appare o eventualmente è davvero d'origine etrusca nella religione romana, può essere pervenuto nella religione etrusca dall'ambiente italico; in tal caso gli Etruschi tutt'al più restituiscono, sia pure etruschizzato, ciò che apparteneva al retaggio italico di Roma (*ibid.*). 4) Il gran numero di nomi divini etruschi derivati dal latino (a Uni, Ani, Maris, Menrva, Selvans-I, l'autore aggiunge anche Vetis-I, Nethuns e Satres, rispettivamente derivati da Vedius, Neptunus e Saturnus) da una parte, e dall'altra la pronta assimilazione delle divinità etrusche a quelle greche (639 sgg.) mostrano più la grande ricettività o malleabilità della religione etrusca, che non la sua capacità di esercitare influssi decisivi.

Altre ragioni di prudenza nei riguardi degli 'influssi etruschi', ricordate da Dumézil, sono suggerite dalla tardiva documentazione dei raggruppamenti, dalla quasi illimitata convergenza delle idee riguardanti l'al di là in tutto il mondo, ecc., ecc.

Tutto ciò è detto non soltanto bene, ma anche opportunamente, nel senso che oggi vi è più bisogno di sottolineare questi fatti che non altri nel campo dei rapporti religiosi etrusco-romani. Solo una volta che queste istanze critiche verranno assimilate dalla coscienza degli studiosi, si potrà cercare di cogliere almeno qualche aspetto più particolare e più proprio delle religioni etrusche (il plurale è intenzionale!). Se è lecito qui avanzare un sospetto, queste particolarità però difficilmente si troveranno su un piano 'teologico', difficilmente risulteranno, cioè, di carattere tipicamente politeistico. Le religioni etrusche probabilmente erano anche tipologicamente differenti da quelle greche, da quelle italiche e dalla religione romana: la ricettività e malleabilità delle religioni etrusche, segnalate da Dumézil, si situano — a quanto pare — proprio sul piano della concezione delle divinità; l'originalità etrusca deve essersi concretata su altri piani. Ad ogni modo, le critiche esercitate da Dumézil sulle posizioni tradizionali in questo campo, aprono la porta a un'impostazione radicalmente nuova del problema.

Apologia

Devo scusarmi con l'autore, con l'editore e con i lettori: non ho 'recensito' il volume affidato alle mie cure. Non ne ho esposto le tesi principali; non ho preso posizione di fronte ad esse; non ho dato un giudizio sintetico sull'insieme dell'opera. Senza tener conto di alcuna esigenza di equilibrio, mi sono soffermato a lungo su certi dettagli, ho sorvolato su infiniti altri; ho abbondato più nella critica — pur solo in base a saltuari esempi — che non nelle lodi (di cui, del resto, Dumézil non dovrebbe aver bisogno); mi sono permesso anche divagazioni che non riguardano direttamente ed esclusivamente il volume; mi sono trincerato dietro il titolo soggettivo di 'riflessioni'.

L'unica scusa che posso produrre è la seguente: il campo della storia delle religioni in generale e degli studi sulla religione romana in particolare è in pieno fermento; le discussioni in forme accademiche e tradizionali vadano alle opere di carattere accademico e tradizionale; le voci vive richiedono un eco vivo. In questo periodo di crisi e rinnovamento dei nostri studi — e non solo di quelli! — è meglio sacrificare le forme che non quello che ci preme.

ANGELO BRELICH

Un volume su G. Dumézil

(C. SCOTT LITTLETON, *The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, Berkeley-Los Angeles, 1966, pp. 242.)

Su nove decimi di questo lavoro non mi sembra che valga la pena di spendere molte parole: si tratta di una diligentissima rassegna, in ordine cronologico, delle opere in cui G. Dumézil ha sviluppato le proprie ricerche tendenti a dimostrare una comune struttura fondamentale delle religioni dei popoli di lingua indoeuropea, nonché dei contributi dei seguaci e delle critiche di altri studiosi. Inevitabilmente, l'esposizione è sempre riassuntiva, e perciò riduttiva, schematica: per questo credo che non renda un buon servizio — sul piano scientifico, s'intende — a Dumézil: tutta la *verve*, la penetrante acutezza e suggestività delle sue argomentazioni, la sua formidabile preparazione e l'intelligenza del suo discorso scompaiono nelle piatte 'ricapitolazioni'; ciò vale, seppure in misura assai minore, anche per i seguaci e per i critici. Il lettore che non conosca direttamente le opere di Dumézil e le osservazioni dei suoi critici — e bisogna pensare che il volume sia destinato proprio a questo tipo di lettori (in primo luogo: americani) — non può che rimanere completamente indifferente di fronte alle singole questioni, la cui discussione avulsa dal contesto di una ricca tradizione (europea) di studi e di un continuo confronto di idee, si riduce a una vana e astratta logomachia.

Piuttosto mi sembra interessante soffermarsi sulle cornici, per così dire, in cui il lavoro viene posto. In termini di pagine, penso a quelle della prima metà (non certo della seconda, peggio che divulgativa, della Prima Parte — p. 23-31 — e alle ul-

time dieci pagine del testo (p. 193-202). In termini di sostanza, mi riferisco a due problemi distinti che — non tanto per il modo in cui sono stati posti, quanto per il semplice fatto che *sono stati posti* — possono non solo ampliare la discussione intorno all'indirizzo duméziliano, ma contribuire anche a 'situare' meglio. Queste meno di venti pagine rappresentano anche il prodotto più utile dell'incontro, avvenuto nella mente dell'autore, tra la cultura scientifica europea e quella americana.

Il primo capitolo della Prima Parte è intitolato *The Nature and Location of Proto-Indo-European Culture*, e quasi in apertura (p. 24) contiene un'osservazione che a molti lettori di Dumézil potrà apparire sorprendente: che, cioè, Dumézil « has had little if anything to say about the matter of I-E. origins and material culture... ». Già: ci si è mai chiesto, come, e soprattutto in che luogo e in che epoca Dumézil immagina i 'Proto-indoeuropei', cioè quella società che con la propria struttura e ideologia avrebbe determinato gli *héritages* religiosi di tutti i popoli di lingua i-e. storicamente conosciuti?

Nella sua polemica contro i 'primitivisti' (v. sopra p. 141 di questo fascicolo e, nel libro qui segnalato a p. 183 sgg.), Dumézil spesso dà da intendere che Italici, Celti, Germani, ecc. avevano dietro le spalle — altro che concetti 'primitivi'! — antichissime tradizioni di civiltà superiore. Ma di quale civiltà superiore? L'autore di questo volume ci offre una (fin troppo) succinta e, diciamo pure, alquanto superficiale informazione, (egli, infatti dichiara a p. VII di non essere uno specialista in materia) sullo stato attuale del problema della civiltà « proto-indoeuropea ». Con ciò richiama l'attenzione sul fatto (ben noto) che una civiltà 'proto-indoeuropea', in realtà, *non è individuabile* storicamente o archeologicamente in nessun punto della terra e in nessun'epoca. I singoli popoli di lingua i-e. si presentano ovunque come « late-comers » in aree di civiltà superiori preesistenti (p. 30 sg.).

Qualche anno fa, in una conferenza tenuta a Firenze, mi sono occupato del problema Dyaus pitar - Zeus - Iuppiter: in quell'occasione ho messo in rilievo esattamente lo stesso fatto — della non-identificabilità di una civiltà superiore 'proto-indoeuropea' — e nello stesso tempo ho cercato di mostrare come

tutto ciò che possa trovarsi di veramente comune tra le tre divinità (e le altre meno conosciute) di nome linguisticamente identico, si riduca ai caratteri di un tipo di 'Essere Supremo celeste' noto presso innumerevoli popoli 'primitivi'. Ciò m'induceva a prospettare la probabilità che — se si poteva o doveva postulare (per ragioni linguistiche ed eventualmente archeologiche) una unica comunità 'proto-indoeuropea' originaria — questa dovesse essere culturalmente affine alle società 'primitive'; i singoli popoli di lingua i.-e. saranno passati al livello della civiltà superiore ciascuno per conto proprio in luoghi ed epoche differenti, elaborando ciascuno — anche secondo l'ambiente culturale in cui si trovava — la propria civiltà superiore e la propria religione politeistica. L'antica idea — 'primitiva' — dell'Essere Supremo celeste (accoppiato, come in tanti casi, a una 'Terra Madre') in India è stata allora relegata in secondo piano, non potendo rivaleggiare — malgrado i riflessi dell'antico prestigio conservati — con le nuove, più complesse e più importanti figure divine come Indra, Agni, Mitra, Varuna, ecc. In Grecia — e poi, *non inseparabilmente*, a Roma, — essa ha avuto migliore sorte, perché nell'area del Mediterraneo orientale ha saputo accogliere l'ispirazione delle 'divinità della tempesta' (orribile nome convenzionale per quelle grandi figure divine che — ben distinte dagli dèi sovrani più o meno celesti e più o meno 'oziosi' come Anu, El, ecc., — erano le vere dominatrici dei vari pantheon vicino-orientali) e, quindi, trasformarsi nell'idea di un dio sovrano del sistema politeistico.

Il fatto che una civiltà 'proto-i.e.' non abbia lasciato tracce sul terreno, potrebbe, in verità, essere spiegato in due modi, del resto — in una certa misura — anche conciliabili: o i 'Proto-i.e.' erano una comunità ancora non partecipe al livello della civiltà superiore (e perciò non produttrice di città, monumenti, scrittura — e allora con ogni probabilità nemmeno di una religione *politeistica*), o essi, nel 3° millennio vivevano nell'ambito di una civiltà superiore dominante di cui assimilavano le forme al punto da non lasciare tracce distinguibili; l'alternativa non è rigorosa, in quanto la società 'proto-i.e.' potrebbe essersi portata al livello della civiltà superiore nel corso del 3° mill. — cioè prima della 'separazione' — all'interno di un'altra civiltà supe-

riore non i.-e., e dopo la 'separazione' dei suoi vari rami, questi potrebbero aver sviluppato civiltà nuove, notevolmente indipendenti da quella che era stata 'covata' da una civiltà estranea di cui la società 'proto-i.-e.' era stata ospite o satellite; la presenza di vocaboli proto-i.-e. d'origine sumera, segnalata da Scott Littleton (30 sg.) costituirebbe un argomento in favore di questa possibilità.

Ora, voglio aggiungere che una siffatta prospettiva storica non infirma necessariamente la concezione di Dumézil. La postulata società 'proto-i.-e.' — anche se di carattere originariamente 'primitivo' — poteva benissimo avere una propria struttura complessa e ben definita (come l'hanno anche le civiltà 'primitive' attuali) e, s'intende, la propria religione tutt'altro che 'semplice' (v. sopra, p. 141) — anche se di tipo 'primitivo' e, perciò, difficilmente politeistica, — i cui 'retaggi' possono aver determinato i parallelismi fondamentali tra le civiltà superiori create successivamente dai vari popoli di lingua i.-e. Come il caso Dyaus-Zeus-Iuppiter mostra, anche idee religiose 'primitive' possono essere (e, anzi, sono ben spesso) valorizzate nei sistemi politeistici che, in fondo, non sorgono mai dal nulla. Neanche i miti di struttura comune segnalati da Dumézil richiedono necessariamente una civiltà superiore e una religione politeistica come loro origine; neanche i riti, neanche, forse, ciò che vi è di comune in certi tipi di sacerdoti; e soprattutto non le 'tre funzioni', perché a parte i guerrieri e i produttori di beni economici, anche tipi primitivi della sovranità precedevano quasi certamente la formazione dei più antichi regni di civiltà superiore. Del resto, Dumézil che si è occupato tanto degli Osseti, può constatare come il livello semi-primitivo nemmeno oggi esclude le strutture comuni che egli ricerca nelle civiltà dei popoli di lingua indoeuropea.

Con tutto ciò siamo già inavvertitamente passati al secondo problema posto dal Scott Littleton, che è poi quello che dà il sottotitolo del suo lavoro: la sistemazione della teoria duméziliana nei quadri di ciò che oggi nei paesi anglosassoni si chiama *social anthropology*; a questo problema sono dedicate le ultime pagine del volume.

Ciò che Dumézil vuole dimostrare è una 'ideologia' comune

alle civiltà 'indoeuropee'. Scott Littleton, orientato in un certo tipo di ricerche moderne, segnala (p. 204 sg.) la teoria dei legami tra linguaggio e ideologia: insieme con le fondamentali strutture linguistiche indoeuropee si sarebbero conservate quelle ideologiche. Egli, però, giustamente ricorda (p. 211 sg.) gli altri fattori storici — i 'sostrati', le diverse situazioni ecologiche, economiche e tecnologiche — che influiscono sulla formazione delle singole civiltà.

Ora, io non credo che la soluzione di vedere nel linguaggio l'unico canale di trasmissione degli *héritages* sia soddisfacente per Dumézil, e non credo che sia soddisfacente in generale (Tanto meno credo, s'intende, che la discendenza razziale possa esserne un altro!). Ammettendo che quei retaggi esistano — e per quanto ci possa essere di incerto e di discutibile in singole interpretazioni di Dumézil, l'immensa massa delle osservazioni da lui accumulate nel corso di un trentennio porta, a mio parere, realmente a questa ammissione, sia pure più limitatamente e non necessariamente con le conclusioni che lo studioso francese ne trae — dobbiamo postulare anche altri tipi di canali: ma non mi sembra che ciò ci metta di fronte a difficoltà insormontabili. Si tratta della normale trasmissione (e rielaborazione) di tradizioni di generazione in generazione che può continuare illimitatamente anche in mutate condizioni ambientali, culturali, etniche e linguistiche. L'etnologia conosce casi di conservazione di tradizioni comuni attraverso millenni tra popoli separati: si pensi ai numerosi elementi culturali comuni rilevati tra civiltà dell'America settentrionale e dell'Asia settentrionale, malgrado la cessazione, antichissima, dei contatti diretti avvenuta con la scomparsa della via di comunicazione terrestre.

Ma allora il vero « anthropological assessment » dei risultati di Dumézil sarebbe la ricostruzione del tipo di civiltà in cui le comuni tradizioni dei popoli di lingua i.-e. hanno le loro radici.

* * *

Sollevando i problemi sopra illustrati, l'autore ha reso un servizio agli studi. Per il resto, come si è già detto, il suo lavoro è diligente, ma scolastico e, tutto sommato, mediocre. I suoi

ragionamenti a volte stupiscono il lettore, come p. es. a p. 208, dove, perdendo completamente di vista il senso del 'trifunzionalismo' duméziliano, ne ritiene solo una generica tripartizione e ne segnala la continuazione addirittura nelle teorie di Hegel, Comte e Morgan...! o quando riduce le caratteristiche della 'prima funzione' alla distinzione tra potere sacrale e potere secolare e constata che essa non esisteva altrove in forma così chiara, come presso gli 'Indoeuropei' (p. 199: nemmeno tra gli Ebrei, « il cui regno sorse ben dopo la penetrazione I-E in questa regione » [!!] Qua e là affiorano lacune di cultura, come p. es. quando (p. 202) parla di una triade babilonese Ea-Tiamat-Marduk (!) o quando dice che « perfino » la presenza di una classe sacerdotale non è insolita presso altri popoli (e cita i Leviti, p. 199) o quando nota (p. 203) che il sistema duméziliano non è reso necessariamente sospetto dal fatto che lo studioso francese non ha preso in considerazione altre teorie, « per esempio quella di Max Weber » (?!), ecc.

Tra le critiche qua e là accennate nei riguardi di Dumézil, lo scrivente condivide (cfr. sopra, p. 143) quelle di p. 195: « like many scholars who have made a basic discovery... he seems to have succumbed, on more than one occasion, to the temptation to select for emphasis those data that support his system... and to deemphasize those that do not ».

ANGELO BRELICH

Ancora sull'arianesimo e la chiesa africana nel IV secolo

Il padre Folliet ha recentemente ripreso in esame¹, con molta dottrina, una questione che mi interessò agli inizi della mia attività e sulla quale ebbi occasione di scrivere tre paginette su questa rivista². Si tratta delle ripercussioni che la controversia ariana ebbe, nel IV secolo, tra i cristiani d'Africa, così cattolici come donatisti.

Le conclusioni cui arriva il Folliet, va detto subito, non differiscono molto da quelle raggiunte più di 40 anni fa e poi, indipendentemente, da altri studiosi: beninteso, non senza qualche divergenza, anche notevole. In sostanza, e prescindendo dalla presenza di Ceciliano (il vescovo cattolico di Cartagine la cui contestata elezione fu all'origine dello scisma) al concilio di Nicea — il Folliet ha fatto bene a ricordare anche questo, benché il cartaginese non vi abbia avuto una parte di rilievo — la storia di queste ripercussioni presenta due momenti culminanti. Grato, vescovo cattolico di Cartagine, partecipò al concilio di Serdica nel 343; allora gli ariani, che si riunirono a parte, tentarono di attrarre a sé il capo dei dissidenti africani, Donato, che si conformò alquanto alle loro dottrine. Più tardi, fra il 358 e il 359, Restituto, o Restuto vescovo cattolico di Cartagine e presidente del concilio di Rimini, finì con l'aderire alla formula di fede nettamente ariana, imposta dall'imperatore Costanzo, e contrastante con quella dei cosiddetti « semiariani », o omeusiani, seguaci di Basilio d'Ancira³.

¹ *L'épiscopat africain et la crise arienne au IV^e siècle*, in *Mélanges Venance Grumel* (Revue des études byzantines, XXIV), 1966, pp. 196-223.

² *L'arianesimo e la chiesa africana nel IV secolo*, in *Bilychnis* XIV, 1925, pp. 97-106; *Note sul donatismo*, in *SMSR* XXXIII, 1 (1962), pp. 166-169.

³ Per una valutazione di quest'ultima posizione si veda, ora, M. Simonetti, *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965 (*Verba seniorum*, N.S., 5), cap. 5, pp. 160-186.

A quel tentativo ariano di ottenere l'adesione dei donatisti si riferisce un documento dei più discussi: la lettera che gli ariani dell'anti-concilio di Serdica avrebbero indirizzato a Donato di Cartagine. S. Agostino ne venne a conoscenza per la prima volta tra la fine del 396 e l'inizio del 397⁴ nella discussione con il vescovo donatista di Thubursicum, Fortunio. Questi, di fronte alla domanda di Agostino, se per Chiesa intendesse quella diffusa in tutto il mondo, o quella limitata all'Africa, anzi ad alcuni africani⁵, rispose che egli era in comunione col mondo intero. Agostino volle allora sapere se vi era stato uno scambio di lettere di comunione. Dopo una divagazione, Fortunio esibì una lettera del concilio di Serdica ai vescovi africani della comunione di Donato; il cui nome Agostino udì, fra quelli dei destinatari.

Colto di sorpresa, Agostino reagisce con due eccezioni preliminari: la prima consiste nel porre in dubbio che quel Donato sia veramente il capo, l'eponimo della setta: come possono darne la prova, dal momento che non è neppure nominata l'Africa? Potrebbe infatti trattarsi di un altro Donato, sebbene dal nome sia lecito, benché non necessario, presumere trattarsi di un africano; e potrebbe essere un africano vescovo in Oriente⁶.

La seconda eccezione, su cui Agostino non insiste, è che

⁴ In SMSR cit. p. 167, ho scritto: 398, confondendo la data dell'Ep. 44 con quella della discussione con Fortunio.

⁵ Ep. 44, 2, 3, CSEL 342, p. 111 « quaerere coepimus, quaenam illa esset ecclesia, ubi vivere sic oporteret, utrum illa, quae, sicut sancta tanto ante scriptura praedixerat, se terrarum orbe diffunderet, an illa, quam pars exigua vel Afrorum vel Africae contineret. Hic primo adserere conatus ubique terrarum esse communionem suam. Quaerebam, utrum epistolas communicatorias, quas formatas dicimus, posset, quo vellem, dare ... ». Su questo punto, Agostino aveva già insistito nella lettera 43, ai medesimi laici donatisti di Thubursicum; cfr. i, 1; iii, 8; vii, 19, pp. 85, 91, 100-101.

⁶ Ep. 44, 3, 6, p. 113: Tunc protulit quoddam volumen, ubi volebat ostendere serdicense concilium ad episcopos Afros, qui erant unionis Donati, dedisse litteras. Quod cum legeretur, audivimus Donati nomen inter ceteros episcopos quibus illi scripserant. Itaque flagitare coepimus, ut doceretur, utrum ipse esset Donatus, de cuius parte isti cognominantur; fieri enim potuit, ut alicui Donato alterius haeresis episcopo scripserint, cum maxime in illis nominibus nec Africae mentio facta fuerit; quo modo ergo posset probare Donatum partis;

la lettera non reca una data, da cui si possa trarre qualche chiarimento.

Ma a questo punto Alipio sussurra all'orecchio di Agostino un altro argomento: non ricorda di aver sentito che gli ariani avevano tentato di allearsi con i donatisti? Agostino si fa consegnare il volumen e, scorrendolo, trova accuse contro S. Atanasio e papa Giulio: quindi non v'è dubbio, il concilio da cui proviene la lettera è di ariani. Chiede allora che gli venga dato quel testo o una copia di esso, per esaminarlo meglio; ma ad entrambe le richieste Fortunio risponde negativamente.

Il racconto dell'Ep. 44 è però tutto fondato esclusivamente su ciò che Agostino ricordava di aver detto, non su un vero verbale — come in altre dispute — che in quella occasione non poté essere redatto, e nemmeno su appunti da lui conservati⁷. Non sappiamo se gli siano state mosse contestazioni⁸, ma due

Donati episcopum nomine illo accipiendum esse, quando ne id quidem probare posset, utrum ad Africanarum specialiter ecclesiarum episcopos illae litterae missae fuerint. Quamquam enim Donatum nomen afrum esse soleat, non tamen repugnaret a vero, ut vel partium illarum aliquis vocaretur afro nomine, vel aliquis Afer in illis partibus constitueretur episcopus.

⁷ Ep. 44, i, 2, p. 110 sg.: notarii, qui aderant ... nescio qua causa excipere noluerunt. Egimus saltem, ut fratres qui nobiscum erant, quanquam in hac re tardius possent, exciperent, pollicentes nos ibi easdem tabulas relicturos. Consensus est. Coeperunt verba nostra excipi et aliqua ab invicem ad tabulas dicta sunt. Postea inordinatas interpellationes et praeterea nostram quoque turbulentiore disputationem notarii non valentes sustinere cesserunt, nobis tamen non desistentibus, et, ut cuique facultas dabatur, multa dicentibus. Ex quibus omnibus verbis nostris quantum recordari potui causae totius actionem, dilectionem vestram fraudare nolui. Potestis enim ei (cioè a Fortunio) litteras meas legere, ut vel adprobet me vera scripsisse vel ipse vobis, si quid melius recolit, incunctanter insinuet ».

⁸ Sembra tuttavia probabile che non fossero. A tale conclusione si può arrivare non tanto in base ad un ragionamento che si potrebbe essere invogliati a fare — e cioè, che se i donatisti gli avessero obiettato, Agostino secondo il suo costume, non avrebbe mancato di replicare — ma in base ad un altro indizio, come si vedrà.

Non è privo d'interesse un altro fatto. Tutta l'argomentazione iniziale di Agostino — che cioè il Donato non fosse il cartaginese — poggia sul presupposto che il concilio da cui proveniva la lettera fosse ortodosso. Ma l'altro argomento, quello indicato da Alipio, appare ad Agostino, quando scrive, tanto più forte e decisivo che, proletticamente, egli ammette già che il Donato non cartaginese fosse però un eretico (*alterius haeresis* cfr. nota 6) benché, ovviamente, non donatista.

punti si possono ritenere acquisiti. Il primo è che in Africa erano per lo meno corse voci di un tentativo di accordo tra ariani e donatisti; il secondo è che, tuttavia, sulle vicende del concilio di Serdica non si avevano che notizie assai imprecise.

Questo secondo punto appare anche da un altro fatto. Tra il 405 e il 406, nel corso della polemica con un altro donatista, Cresconio, Agostino si trovò di fronte alla citazione letterale dell'intestazione dell'epistola del concilio — o meglio, anticoncilio — in cui appariva il nome di Donato quale vescovo di Cartagine. Agostino replicò senz'altro: quello di Serdica fu un conciliabolo ariano. Aggiunse di avere i nomi dei destinatari della lettera, senza indicazioni delle sedi. In conclusione: o quel Donato è un vescovo non africano, e la menzione di Cartagine è un'interpolazione donatista; oppure gli eretici orientali hanno tentato di unirsi all'eresia africana. Ciò è tanto più credibile in quanto manca nella lettera il nome del vescovo di Roma, anche di quel loro seguace che i donatisti sogliono mandarvi, a reggere la loro piccola comunità (detta dei *montenses*). Ma, soggiunge, quel tentativo di accordo, se pure ci fu, non approdò a nulla; Cresconio stesso considera gli ariani come eretici; dunque non c'è nulla da discutere su questo punto⁹.

Che quella questione non sia pertinente alla loro contro-

⁹ C. *Cresconium*, III, xxxiv, 18; CSEL 52, pp.445-46: « Sed Orientales, quos modo nostros esse concedis, non latuisse hoc facinus (cioè, la *traditio* imputata dai donatisti ai cattolici) dicis atque, ut hoc probes, inseris principium epistolae concilii Serdicensis, ubi Donati Carthaginis episcopi vestri nomen invenitur adscriptum, quod ideo factum putas et adfirmas, quod videlicet orientalibus, qui de concilio suo haec scripta miserunt, facinus displicuerit traditorum et ab eorum se communione retraxerant et propterea Donato vestro communicabant. Disce ergo quod nescis: Serdicense concilium arrianorum fuit, quod notum iam diu est et habemus in manibus, contractum maxime contra Athanasium episcopum alexandrinum catholicum, qui eorum errorem ex ipsa civitate ortum prae ceteris acriter arguebat et refellebat. Non igitur mirum, si illi haeretici Donatum sibi ut suum assiscere temptaverunt, quos per totum orbem catholica damnabat ecclesia; quamquam nos sine civitatum nominibus episcopos ad quos hae litterae date sunt habeamus. Aut ergo aliquis Donatus fuit non in Africa episcopus, cui nomini Carthago a vestris est addita, aut, ut dixi, africanam haeresim orientalis haeresis sibi temptavit adiungere. Quod hinc maxime credibile est, quod ad Carthaginis episcopum romano praetermisso numquam orientalis catholica scriberet, ubi saltem vester scribi debuit, quem

versia, Agostino ribadisce poco dopo¹⁰. Ma poi, riprendendo in esame tutto quanto lo scritto di Cresconio, Agostino è costretto a ritornare sull'argomento: e, naturalmente, ripete le stesse cose, però seguendo un ordine diverso e modificando alquanto la conclusione. Conferma cioè che si tratta di un concilio di ariani, dallo stesso Cresconio considerati eretici; ma insiste maggiormente sul fatto che mancano i nomi delle città; infatti, non è costume ecclesiastico d'inserirli quando dei vescovi scrivono a vescovi. Pertanto, non si stupirebbe che l'indicazione di Cartagine sia stata interpolata. Ammette tuttavia che quegli eretici orientali, così lontani, possano aver voluto sapere chi era il vescovo di Cartagine e trovare che era Donato; non può infatti escludere che gli eretici orientali abbiano tentato di allearsi con quelli africani¹¹.

Nel modo in cui Agostino conduce la sua polemica a questo proposito, vi è qualche cosa che sorprende. Egli è solito riprodurre testualmente i documenti in suo possesso; appunto, poco prima del secondo accenno alla lettera di Serdica, adduce gli *Acta purgationis Felicis Autummitani*, il rescritto di Costan-

soletis Roman paucis vestris mittere ex Africa. Sed, deo gratias, quod nec valuit, si tamen coepta est, illa conspiratio haereticorum orientalium cum Afris haereticis praevalere. Tu arrianos iam inter haereticos et nobis et vobis detestandos in tua epistola posuisti, unde mihi tecum necessitas nulla est etiam de hac quaestione confligere ».

¹⁰ Ibid., III lxxi, 83, pp. 487-88: « quanto congruentius hanc (cioè l'asserita sentenza di Costantino contro Ceciliano) inseruisses, quam nescio quid de Serdicensi concilio, quod nec ad vos nec ad causam quae inter nos est et vos, omnino pertinere monstratur »; cfr. nota 13.

¹¹ C. *Cresc.* IV, xliiii, 52, p. 550: « Inseris principium Serdicensis concilii, unde probare conaris, quod orientales episcopi cognito crimine traditorum parti Donati communicaverint, hoc uno magno scilicet documento, quod inter episcopos quibus scribunt Donati nomen inventum est. Nec tamen ibi aliquid legitur eos de Afris traditoribus cognovisse. Quod quidem concilium, ne te lateat, arrianorum est, quos iam tu inter alios haereticos nominasti, nec additis civitatum nominibus legi solet, quia nec ipse mos est ecclesiasticus, quando episcopi episcopis epistolam scribunt. Unde nescio quis iste Donatus miror si non in vestris litteris Carthaginiensis factus est, quamquam potuerint illi tam longinquis terris ab Africa separati eo ipso tempore quo scribere volebant requirere quisnam episcopus esset Carthaginis 'et invenire' esse Donatum. Omitto enim dicere quod fortasse orientales haeretici 'Afris' haereticis aliquo modo se sociare temptaverant ».

tino al proconsole Probiano e un passo della lettera di Costantino al vicario Eumalio¹². Subito dopo, sfida l'avversario a produrre la sentenza di Costantino che, secondo lui, avrebbe condannato Ceciliano; anziché il testo del concilio di Serdica, che non interessa la loro disputa¹³. È evidente che a sostenere l'accusa di interpolazione nulla avrebbe tanto giovato quanto il testo della lettera stessa, con i nomi dei vescovi senza l'indicazione delle sedi. Che Agostino trascurasse volontariamente di allegarla, è per lo meno difficile credere; né di tale rinuncia ad un argomento efficacissimo si riesce a scorgere un motivo plausibile. Sta di fatto, che Agostino si limita ad affermare che il concilio di Serdica era di ariani, e che egli ha i nomi dei vescovi destinatari senza quelli delle sedi. In realtà, osserva giustamente il Folliet, « on peut même se demander si l'évêque d'Hippone a bien eu en mains le texte intégral de la lettre »¹⁴.

La spiegazione che mi appare più probabile, se non la sola, è che Agostino, ritrovandosi a distanza di tanti anni di fronte a un testo, del quale non s'era parlato più dopo la disputa con Fortunio, non abbia potuto fare altro che ricorrere alla sua copia della Ep. 44, e fondare ancora la sua argomentazione su di essa, riprendendo tanto la prima quanto la seconda obbiezione. Quel concilio di Serdica, egli osserva, è di eretici, e su ciò non vi può essere dubbio. Se, quindi, il Donato è quello di Cartagine, siamo di fronte a quel tentativo degli ariani. Ma non trova, nell'Ep. 44, che si sia risposto alla sua prima eccezione¹⁵, e quindi gli appare perfettamente lecito desumere che l'indicazione di Cartagine mancasse nel testo mostratogli rapidamente a Thubursicum e che per conseguenza nel testo di Cresconio sia stata interpolata¹⁶.

Ma il problema si complica per il fatto che il testo di

¹² C. *Cresc.* III, lxx, 80 - lxxi, 82, pp. 485-7.

¹³ C. *Cresc.* III, lxxii, 83: « Tu quare non inseruisti sententiam Costantini, qua eum dicis esse damnatum et Brixiae in exilio constitutum, vir disertissime? quanto congruentius, etc.; cfr. nota 9.

¹⁴ P. 210; cfr. nota 17.

¹⁵ E questo l'indizio cui accennavo nella nota 8; è chiaro che Agostino non dispone che dell'Ep. 44.

¹⁶ E questa, in sostanza, la tesi di Achelis e Zeiller.

una lettera, la quale corrisponde in un punto fondamentale — la condanna di Atanasio e del papa Giulio — alle indicazioni fornite da Agostino, ci è stato conservato nei *Fragmenta historica* di Ilario di Poitiers¹⁷. Su ciò, osserva giustamente il Folliet, non vi può essere dubbio¹⁸. Ma a questo punto, egli si arresta, anzi ha qualche oscillazione. « A vrai dire — osserva — les difficultés viennent de ce que l'on veut à tout prix accorder le témoignage d'Augustin avec la Lettre telle qu'elle se présente dans sa version latine, le seul texte que nous possédons aujourd'hui ». D'altra parte, essa è giunta in una forma assai disordinata, nella quale però le sedi sono indicate. E qui riconosce che forse Agostino non conobbe veramente quel testo; infatti « une lecture attentive de la Lettre des Eusébiens lui aurait appris que face à leur conciliabule un concile orthodoxe s'était tenu à Serdique! Quant à la lettre, en l'absence du texte original, la question de son authenticité reste posée. Son insertion dans la *Collectio antiariana* fait aussi problème: on s'étonne que l'auteur présumé de la collection, Hilaire de Poitiers, habituellement bien informé des affaires d'Orient ait lui-même donné préférence à une version africaine »¹⁹.

La vera difficoltà però, a mio avviso, consiste nel fatto di voler per forza considerare come del tutto indipendenti le due testimonianze di Agostino, dell'*Ep.* 44 e del *C. Cresconium* e per conseguenza ritenere ch'egli abbia conosciuto, non già *due esemplari*, bensì *due versioni differenti* della lettera: una senza l'indicazione delle sedi, l'altra con almeno quella di Cartagine apposta al nome di Donato. In realtà, come si è visto, la prima testimonianza di Agostino si fonda soltanto sul suo ricordo della

¹⁷ *Collectanea antiariana parisina series A IV*, 1 in *S. Hilarii pictaviensis opera*, pars IV, ed. Feder, CSEL 65 (1910), pp. 48-78.

¹⁸ P. 207.

¹⁹ P. 210; cfr. però p. 208: « Si l'on tient compte des observations qu'Augustin a faites sur ces actes (cioè il testo dei *Collectanea*) tels qu'ils se présentaient à lui et si l'on examine le texte tel qu'il nous est transmis par la tradition manuscrite, un problème d'authenticité se pose pour quelques-uns de ses éléments, la lettre proprement dite étant mise à part. A notre avis l'incipit et l'explicit doivent être attribués à un copiste, car normalement la mention de l'Afrique devrait être suivie de celle des autres provinces auxquelles la Lettre fut adressée ».

disputa — tra una folla urlante — con Fortunio. In esso, quando Alipio gli insinua che la lettera proviene da un conciliabolo eretico, l'attenzione di Agostino si concentra tutta su questo punto: vedendo le accuse contro Atanasio e il papa Giulio, non pensa neppure ad esaminare se il testo che ha, sia pure per poco tempo, in mano avvalori la sua prima obiezione. La seconda gli è più che sufficiente: anche ammesso che la lettera sia stata diretta a Donato di Cartagine, il suo provenire da eretici prova che i donatisti non sono in comunione con la Chiesa universale e ortodossa, unita con Roma.

Il testo che Agostino ha invece potuto leggere ed esaminare è quello riferito da Cresconio e ch'egli non riporta, appunto perché — contrariamente a ciò che accade a proposito degli altri documenti — è chiaro che egli non ha un testo diverso da contrapporre a quello. Tuttavia, guidato, quanto alla sua documentazione, dalla sola Ep. 44, Agostino, pur insistendo su quello che è l'argomento fondamentale — la lettera proviene da un concilio ariano — non si sente neppure di lasciar cadere anche l'altra obiezione. Ciò gli permette infatti di stringere Cresconio in un dilemma: o l'indicazione di Cartagine mancava (come vuole l'uso ecclesiastico) ed è stata poi inserita dai donatisti; o vi era, ma la lettera proviene da un concilio di eretici riconosciuti. In ogni caso, risulta chiara la mala fede dell'avversario. E Agostino può procedere oltre nella sua confutazione. Ma egli ha fatto in un certo modo percorrere a Cresconio lo stesso cammino seguito da lui durante la discussione con Fortunio. La prima obiezione, che cioè il nome di Donato è stato interpolato in mala fede dai donatisti, ha un valore solo partendo — giova ripeterlo — dal presupposto che la lettera provenga da un concilio ortodosso. E tale esso — come già da Agostino in un primo momento della disputa di Thubursicum — è creduto da Cresconio. Invece, si tratta di un conciliabolo eretico. Ma è chiaro che, stando così le cose, l'inclusione o meno dell'indicazione di Cartagine non ha più alcuna rilevanza. Agostino tocca questo punto soltanto per insistere con maggior vigore sul secondo, che è quello veramente importante.

Ma accade talvolta — riconosciamolo — che considera-

zioni le quali, per la loro semplicità, elementarità, sembrerebbe dovessero presentarsi immediatamente spontanee, ci vengano in mente soltanto tardi. Avrebbe dovuto essermi chiaro che la lettera degli eusebiani diretta a Donato allo scopo di renderselo amico, e di convincerlo a stare dalla loro parte — la lettera cioè che giunse ai donatisti africani²⁰ — *doveva* essere la sinodale contenente tutte le accuse e le critiche contro i niceni, ma al tempo stesso la prova ch'essi lo riconoscevano quale vescovo legittimo di Cartagine; *doveva*, cioè, precisare che non veniva inviata a un vescovo Donato qualunque, bensì, senza possibilità di equivoco, a quello *di Cartagine*. Fosse o non fosse conforme all'uso ecclesiastico, quella indicazione costituiva la prova più evidente di tale riconoscimento e insieme la maniera più efficace di conciliarsi la benevolenza e l'appoggio di Donato. Ma la legittimità di costui non dipendeva, per loro, da un giudizio qualsiasi sulle origini dello scisma, che forse non conoscevano (e anche ammettendo che ne sapessero qualche cosa, non sarebbe stato prudente parlarne, perché con questo non avrebbero fatto altro che indebolire la posizione di Donato e quindi la loro). Ciò che a loro interessava era di procurarsi degli alleati in Occidente, e l'Africa era importante. A loro bastava sapere che Grato aveva a Cartagine un rivale: notizia che non doveva essere troppo difficile ottenere²¹. E Donato, per loro, era il vescovo legittimo in base al semplice fatto ch'era l'avversario di quel Grato, il quale ai loro occhi era un eretico. Perciò essi dovevano semplicemente insistere sulle ac-

²⁰ È quanto ha fatto osservare il Brisson: come l'avrebbero avuta se non fosse stata indirizzata a loro?

Quanto alle indicazioni: *quod miserunt ad Africam* dell'incipit e dell'explicit si può benissimo attribuirle ad un copista, come vuole il Folliet; ma resta il problema: come fece costui a saperlo? Aveva forse presente il *Contra Cresconium*? Ma — devo ammetterlo — è proprio assolutamente necessario, come ho fatto, supporre che Ilario abbia ottenuto quel testo dall'Africa? E per contro, è proprio assolutamente necessario escludere che potesse averlo da qualche vescovo africano?

²¹ Questo tentativo — ipotetico, lo ammetto, ma (mi sembra) non irragionevole — di spiegazione differisce alquanto da quello di Agostino in *C. Cresc.* IV, xlv, 52: egli però non sapeva, come s'è visto, che a Serdica v'erano state due assemblee di vescovi.

cuse contro Atanasio ed i suoi sostenitori: e ciò che chiedevano e speravano di ottenere non era altro, se non che anche Donato e i suoi si associassero alla condanna di Atanasio e di papa Giulio.

È Cresconio che si fa forte della lettera per sostenere che i vescovi orientali sono in comunione con i donatisti, perché si associavano all'accusa di *traditio* da loro rivolta ai cattolici. Ma Cresconio stesso si guarda bene dal citare altro che il *principium epistolae*: dal quale, nota Agostino, non risulta *eos de Afris traditoribus cognovisse*²². Agostino però non dice altro: altro segno ch'egli non possedeva il testo della lettera degli eusebiani di Serdica, di cui vide il testo una volta sola, per pochi minuti, e conobbe — attraverso Cresconio — soltanto il principio.

Alla mossa degli ariani Donato rispose accogliendo in sostanza, quel « patto di collaborazione » che gli veniva proposto; ma, è chiaro, con una certa prudenza. Non possiamo infatti valutare se ed in quale misura egli accettasse le tesi ariane. Le testimonianze di S. Agostino²³ e di S. Girolamo²⁴ sono piuttosto vaghe.

Bene però il Folliet²⁵, seguendo il Tillemont, ammette come probabile che proprio in occasione della sua andata a

²² Cfr. i testi alle note 9 e 11.

²³ *De haeresibus*, 69: PL 42, 43: « extant scripta eius (Donato) ubi apparet eum etiam non catholicam de Trinitate habuisse sententiam »; quanto alla frase dell'EP. 185 (*De correptione donatistarum*: CSEL 57, p. 1 e cfr. 2) non saprei — in mancanza, per quanto ne so, di discussioni ulteriori su questo punto preciso — che cosa aggiungere a quanto ne ho scritto nel 1925 (*Bilychnis* XIV, p. 10 sg.).

Il Folliet (p. 211) si limita a dire che al tentativo degli ariani, i donatisti « en la personne de leur chef Donat de Carthage y répondirent passagèrement » ma aggiunge che secondo A. Berthier (*Les vestiges du christianisme antique dans la Numidie centrale*, che non ho potuto vedere) « l'épigraphie fournirait quelques témoignages sur les connivances des donatistes avec les ariens »: ma nel IV secolo, o nel V: cfr. August. Ep. 185, p. 2: alcuni donatisti tentavano di conciliarsi i Goti dicendo « Hoc se credere quod et illi credunt ».

²⁴ *De viris ill.*, 93 (Donato), PL 23, 695. « De Spiritu Sancto liber, ariano dogmati congruens ».

²⁵ P. 203.

Serdica Grato ottenesse dall'imperatore Costante l'invio degli *operarii unitatis* Paolo e Macario, ch'egli stesso elogiò nel concilio cartaginese del 345, in cui accennò anche alla sua partecipazione al concilio — ortodosso — di Serdica²⁶.

Insomma, tutto il corso degli avvenimenti che stiamo riesaminando, si spiega ove si tenga conto della situazione politico-religiosa. Per opporsi alla crescente pressione del donatismo²⁷, i cattolici, di fronte all'azione dei circoncellioni, avevano bisogno dell'appoggio dell'autorità imperiale. Grato riuscì ad ottenerlo da Costante. E sotto di lui l'episcopato africano, nella questione trinitaria, rimase ortodosso: cioè, con tutto, o quasi, il resto dell'Occidente e con Roma, fedele ad Atanasio. I donatisti, per contro, fecero buon viso all'invito degli ariani. Ma sotto Costanzo unico sovrano decisamente favorevole all'arianesimo e risoluto ad imporlo in tutto l'Impero, le cose non potevano non cambiare. Toccava ora ai cattolici aderire, sia pure dopo qualche esitazione, riluttanza, rifiuto di far proprie le tesi più estreme, alla dottrina del governante. Ed è ciò che avvenne²⁸. Il Folliet lo ammette, dopo aver osservato che, dal concilio di Serdica in poi, l'Africa risentì ripercussioni della crisi ariana.

Questo era precisamente ciò che, novellino, m'ero proposto di mettere in chiaro, affrontando un problema che mi pareva non avesse sufficientemente attirato l'attenzione. E perciò devo

²⁶ In Mansi, ed. 1759, III, 144 cfr. 153 e 147, cfr. 155; la data, per cui nel 1925 avevo, accolto quella tradizionale, 348 o 349, dev'essere corretta, dopo le ricerche dello Schwartz (1931) come in Folliet, cit. e nel testo.

²⁷ Messa in luce da Brisson e da Frend, *The Donatist Church*, Oxford, 1952, p. 169 sgg., nonostante la svista già segnalata in SMSR cit., p. 168.

²⁸ Dopo un primo tentativo di resistenza, Restuto — chiamato a presiedere (stante la situazione di crisi nella sede romana) il concilio di Rimini, e ciò indica che doveva essere per lo meno persona non sgradita a Costanzo — accettò di firmare la formula nettamente ariana di Niké, e altrettanto accadde a Rimini. Cfr. Folliet, p. 212; dal 358, o secondo lui, piuttosto dal 357 « les évêques d'Afrique se firent dociles à la volonté impériale et n'hésitèrent pas à se ranger du côté des ariens »; p. 214 « Depuis le concile de Serdique, l'Afrique subit les contrecoups de la crise arienne, mais au concile de Rimini nous allons voir l'un de ses chefs, Restutus de Carthage, adhérer délibérément à l'arianisme ».

una precisazione o, se si vuole, una *retractatio* al Folliet, il quale in una nota²⁹ non riesce a spiegarsi ch'io abbia potuto scrivere (in *Bilychnis*, cit. p. 102) che « l'Africa sola sembra, anche in questo momento [cioè, dopo le prime misure di Costanzo contro gli ortodossi] ignorare la controversia ». Quel « sembra » e quel « controversia » si prestano infatti ad essere intesi in un senso diverso da quello che avevo in mente. Mi pare tuttavia che il mio pensiero risulti in complesso abbastanza chiaro da ciò che segue: « l'Africa sola [e qui ammetto di avere un po' esagerato] non ha vescovi perseguitati per la loro tenacia nell'aderire alla fede nicena. È vero che non sappiamo neppure di vescovi prevaricatori o deboli. Ma è difficile pensare che, bisognoso di assicurarsi il favore di Costanzo, l'episcopato africano cattolico non gli abbia fornito qualche prova del suo attaccamento ». E qui, avrei dovuto dire piuttosto « fedeltà » o « soggezione ». In sostanza, ciò che volevo dire è che, né prima né dopo Rimini, l'episcopato africano presenta alcun deciso difensore dell'ortodossia nicena. Non possono considerarsi — né (comunque si giudichi ora tale questione) furono certo considerati allora — tali i quattro che si unirono a papa Liberio; e quanto alla momentanea condanna di Ursacio e Valente si può attribuirli ad iniziativa, o azione decisiva degli Africani?

Insomma sotto Costanzo, gli Africani non reagirono. Piuttosto, anche dopo Rimini, tacquero. E di questa reticenza — o forse anche disinteresse per il problema strettamente teologico — mi è parso di trovare la prova precisamente in Ottato di Milevi³⁰.

Aggiungerei solamente che proprio il fatto che in Africa — nonostante la partecipazione di Grato e la menzione che

²⁹ N. 83 a pag. 214.

³⁰ A proposito del quale mi preme ancora osservare che mi sono guardato bene dall'identificare come il Folliet ha creduto « sans hésitation l'évêque de Milève avec l'évêque Oprat qui fit partie de la dernière délégation envoyée par les Pères de Rimini auprès de l'empereur pour lui annoncer leur adhésion à l'homéisme ». A pag. 109 io ho scritto: « un Ottato, con ogni probabilità africano [questa leziosità si confesso], sebbene la mancanza di ogni altra designazione [e avrei dovuto dire meglio « precisazione »] non ci permetta d'identificarlo col vescovo di Milevi ».

questi ne fece — si fosse così poco informati delle vicende del concilio di Serdica; e che, come bene osserva ancora il Folliet ³¹ « les événements de Rimini laisserent un triste souvenir en Afrique » rende tanto più cospicuo il silenzio di Ottato di Milevi. A proposito del quale non ho voluto dire che inclinasse all'arianesimo: ho anzi dichiarato esplicitamente ³² che « è difficile [e avrei forse dovuto dire di più] scoprire nell'opera di Ottato la prova positiva della sua adesione all'arianesimo », che è strano il suo silenzio relativamente a Restituto; e che egli « sembra ignorare perfino l'esistenza di una controversia a proposito del dogma trinitario ». Quest'ultima affermazione è forse alquanto esagerata; ma, insomma, persino il tentativo ariano di accostarsi ai donatisti gli rimase ignoto. E concludevo che è vano l'andar cercando in Ottato le tracce di una sua presa di posizione chiara e definitiva rispetto a quel problema: onde mi pareva, e mi pare, inutile il voler « sottiglieggiare a lungo, come pur potrebbesi fare, sulla terminologia quasi sempre molto imprecisa, usata da S. Ottato quando gli accade di accennare al mistero trinitario ».

Il p. Folliet non è di questo avviso e cita alcuni passi. Io mi permetto di dire che li avevo anch'io esaminati; e preso nota degli eretici ch'egli nomina. Ma insomma, che parli di Marcione, Prassea, Valentino e Scorpiano dimostra soltanto che ha letto Tertulliano. C'è, è vero, la menzione di Ario, condannato dai 318 vescovi di Nicea; ma Ario era stato talvolta sconfessato dagli stessi che professavano la sua dottrina o una molto simile. E v'è la menzione di Fotino, eretico « praesentis temporis »: ma proprio contro di lui s'erano accaniti gli ariani. Il Folliet ³³ deve ammettere che « nous ne trouvons pas sous la plume d'Optat les termes de personne, nature, substance, consubstantialité »; aggiunge però che « ces vocables n'entreront que tardivement dans la théologie latine » ³⁴. Per conseguenza

³¹ P. 216, ricordando quanto ne scrissero — ma molto più tardi — Agostino e Giuliano d'Eclano: *C. Julian, opus imperf.* I, 75-76, e altri passi.

³² In *Bilychnis*, cit., p. 104.

³³ P. 218 sg.

³⁴ Ma non li ignorò un Mario Vittorino.

il Folliet trova che « la pensée de l'évêque de Milève est des plus orthodoxes »; ma ch'essa corrisponda alla richiesta d'Atanasio, precisamente nella *Epistola ad Afros*, di una condanna esplicita che il Verbo sia stato ἐξ οὐκ ὄντων e di una affermazione dell' ὁμοούσιος, non mi sentirei di affermare. Le espressioni di Ottato, quando tocca quel punto, restano vaghe, generiche; in tal senso, ma in esso soltanto, si possono anche qualificare come ortodosse. Ed io ero e sono ancora tanto disposto a farlo, da aver attribuito scarsa importanza a una frase come « Deum reveremini, qui in Trinitate prior est » nella quale chi volesse davvero sottilizzare, e procedere con una mentalità da snidatore di eresie, troverebbe pure un sentore — e più che un sentore — di subordinazionismo.

Che l'adesione dell'episcopato cattolico africano all'arianesimo fosse « défection passagère »³⁵, mi trova d'accordo. Cesata, con Giuliano, l'imposizione a cui erano stati sottoposti da Costanzo, i vescovi africani preferirono dimenticare quell'episodio; e altrettanto fecero, per quanto li riguardava, i donatisti, come risulta da quanto ci fa sapere Agostino³⁶. Gli uni e gli altri erano troppo impegnati nella lotta tra loro, per sentirsi attratti da problemi più difficili; e che non erano imposti alla loro attenzione da una situazione di fatto. Si aggiunga che, specialmente tra i cattolici, mancarono — con l'eccezione appunto di Ottato, neppure lui teologo di prim'ordine — figure di rilievo. E così anche fra i donatisti, con un Parmeniano. Lo stesso Ticonio di cui sempre più si riconosce il valore di esegeta, fu spinto ad affrontare certi problemi dalla riflessione su ciò che accadeva intorno a lui.

A. PINCHERLE

³⁵ Folliet, p. 223.

³⁶ *De haeres.* 69, cit., etc.

BIBLIOGRAFIA

H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Rhein-Verlag Zürich 1966, pp. 396, tavv. 11.

Si tratta in realtà della terza edizione del lavoro, pubblicato per la prima volta nel 1945, ed ora ristampato senza variazioni di sorta, salvo poche righe aggiunte nella prefazione. In queste l'autore, dopo aver osservato che il testo, nella sua forma risalente ormai al primo dopoguerra, « klingt heute noch überholter als damals », soggiunge tuttavia che « in Wirklichkeit ist es noch wichtiger geworden ». La quale convinta affermazione, mentre ci lascia assai perplessi circa la robusta « fede » che la anima, non ci esime, d'altra parte, dall'obbligo di osservare che un aggiornamento dei problemi o, per lo meno, della bibliografia, sarebbero stati importanti anch'essi.

* * *

Il mito della pena, Atti del convegno indetto dal Centro internazionale di studi umanistici e dall'Istituto di studi filosofici, Roma 7-12 gennaio 1967 a cura di E. Castelli, Roma 1967, pp. 481.

Il tema di questo settimo colloquio internazionale, variamente elaborato e discusso dai partecipanti — ricordiamo, tra i molti, i nomi di K. Kerényi, S. Lyonnet, M. Nédoncelle, R. Panikkar, G. Scholem, M. Vereno — è, di per sé, di estre-

ma importanza per quanti si occupano di Storia delle religioni, specie in quel suo sfiorare, e, talvolta, anche cogliere, il ben noto motivo mitico della colpa primordiale determinante l'origine della realtà nei suoi aspetti attuali. Non altrettanto può dirsi, invece, del genere di problematica impostata su di esso, che, esulando il più delle volte dal terreno della storia, risulta per sua natura tale da escludere automaticamente la possibilità di un dialogo con la nostra disciplina. Difficile sarebbe, perciò, o, addirittura, fuori luogo, dare, dal punto di vista di questa, un giudizio globale e spassionato sul contenuto del volume. Limitandoci, invece, a prendere in considerazione quegli interventi che possono destare l'interesse dello storico delle religioni, bisogna tuttavia riconoscere come in alcuni casi, purtroppo sporadici, la tematica di partenza sia stata svolta senza perderne di vista lo sfondo autenticamente mitico: così, per esempio, in *La faute originante ou l'immolation créatrice: le mythe de Prajāpati* (Panikkar), dove il discorso prende il via proprio dall'analisi comparata di un determinato mito delle origini; così in *La pena di Prometeo* (Kerényi), che esamina in dettaglio l'intrecciarsi dei concetti di « castigo » e di « condizione umana » nel noto racconto greco; così in *Le mythe de la peine dans le Judaïsme* (Scholem), di cui l'episodio biblico del peccato originale costituisce il perno. Ugualmente occorre sottolineare una certa base storico-religiosa nella conferenza di M. Vereno (*La peine comme rite dans l'histoire des religions*).

G. P.

RASSEGNA DELLE RIVISTE

a cura di Giulia Piccaluga

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

ANALECTA BOLLANDIANA, 84 3/4:

- P. Canart — *Le nouveau-né qui dénonce son père* 309-333
M. Coens — *Sur le prologue de la vie de S. Amour* 343-348
M. Van Esbroeck — *Saint Epimaque de Péluse* . 399-443

ANNALI DEL PONTIFICIO MUSEO MISSIONARIO ETNOLOGICO, XXX:

- P. Aoyama — *Die Mentalität der Japaner vor der Einführung der hochentwickelten chinesischen Kultur* 339-354
H. Aufenanger — *Ausschnitte aus der Kultur einiger Völkergruppen des Wabug-Distriktes im westlichen Hochland von Neu-Guinea* . . 257-287
Fr. W. Sixel — *Die deutsche Verstellung vom Indianer in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts (Die Religion)* 161-171

ARCHIV ORIENTÁLNÍ, 34/4:

- I. Fuhr — *Ein sumerischer Tierarzt* 570-573
 D.M. Knipe — *The heroic Theft: Myths from
 RVeda IV and the ancient Near East* 328-360
 K. Oberhuber — *Eine Hymne an Nippur (UET
 VI 118)* 262-270

BULLETTIN DE LA SOCIÉTÉ SUISSE D'ANTHROPOLOGIE ET D'ETHNOLOGIE,
1966/67:

- A. Hauenstein — *Considérations sur le motif décoratif « croix » ainsi que différentes coutumes accompagnées de gestes et rites cruciformes chez quelques tribus d'Angola* 16-58

FF COMMUNICATIONS, 201:

- T. Vuorela — *Der Böse Blick im Lichte der Finnischen Ueberlieferung* 7-109

FOLKLORE, 77 e 78:

- St. Dewar — *The Ceremony of Erecting a Megalith among the Angami-Nagas* 264-269
 Ch. Hole — *Superstition and Belief of the Sea* 184-189
 J. Simpson — *Some scandinavian Sacrifices* 190-202
 E.G. Suhr — *Krishna and Mithra as Messiahs* 205-221

HISTORY OF RELIGIONS, 6/2 e 7/2:

- R.J. Beck — *Some proto-psychotherapeutic elements in the practice of the Shaman* 303-327
 M. Eliade — *Australian Religions* 108-134
 J.T. Hitchcock — *A Nepalese Shamanism and the classic inner asian Tradition* 149-158

- A. Hultkrantz — *North American Indian Religion in the History of Research* 91-107
- O. Lee — *From acts — to no-action — to acts* 273-302
- Ch. H. Long — *Prolegomenon to a Religious Hermeneutic* 254-264
- G. Meredith — *The Phurbu: the Use and Symbolism of the Tibetan Magic Dagger* 236-253
- J. Neusner — *Rabbi and Magus in third-Century Sasanian Babylonia* 169-178

JOURNAL DE LA SOCIÉTÉ DES AMERICANISTES, LV/2:

- P. Duriols, *La visite des Idolatries conception de Chupas* 497-510
- L. Bernabò Brea — *Abitato neolitico e insediamento maltese dell'età del bronzo nell'isola di Ognino (Siracusa)* 40-69
- C. Kerényi — *La divinità ed i templi di Selinunte* 3-7
- P. Orlandini — *Lo scavo del Thesmophorion di Bitalemi e il culto delle divinità ctonie a Gela* 8-35
- Idoletti della prima età del bronzo di Caltanissetta* 36-69

ORIENTALISTISCHE LITERATURZEITUNG, 62/ 5-6:

- J. Van Dijk — *Einige Bemerkungen zu sumerischen religionsgeschichtlichen Problemen* 230-240

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS, CLXX/2:

- A. Adnès-P. Canivet — *Guérisons miraculeuses et exorcismes...* 149-179

- U. Bianchi — *Péché originel et péché «antécédent»* 117-128
 C. Cachou — *Apollinaire et l'Isaie de Qûmran* . 145-148
 J. Chelhod — *La geste du roi Sayf* 181-205
 M. David — *La notion de Fétichisme chez Auguste Comte* 207-221
 M. Philonenko — *Une tradition essénienne dans le Coran* 143-157
 J.C. Richard — *Tombeaux des empereurs et temples des « divi »* 127-142.

REVUE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE

RELIGIEUSES, 46/4:

- P. Bordreuil — « *A l'ombre d'Elohim* » 368-391

RIVISTA DEGLI STUDI ORIENTALI, XLI/4:

- R. Gnoli — *Morte e sopravvivenza nello Schivaismo Kashmiro* 101-120
 G. Pettinato — *Libanomanzia presso i Babilonesi* 303-327

RUNA, X 1/2:

- M. Borruat de Bun — *El nillatun en la tribu Linares* 406-421
 J.A. Bracco — *Contribucion al estudio de los arboles sacrados del Neuquen* 427-440
 R. Girard — *Consideraciones sobre mitologia indo-americana* 441-454
 H. Kühne — *El jaguar en el mito de los heroes Helliros* 311-320
 C.R. Lafon — *Un estudio sobre la funebria humana* 195-255

 Dario Sabbatucci - Redattore responsabile

 Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 6732 del 10-2-1959



Handwritten signature and the number 11147.



STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

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

39

(2)

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 1968 - VOL. XXXIX

(fascicolo 2)



11147

ROMA
EDIZIONI DELL'ATENEIO

visigalli-pasetti arti grafiche - roma

viale dell'industria - 00198 roma

tel. 06/478111

Dea Dia e Fratres Arvales

Roma trasteverina — la *regio* XIV di Augusto — continua oltre Porta Portese, al di là delle mura Aureliane, in una convenzionale e monotona periferia che si allunga sulla sponda destra del Tevere per finire in aperta campagna al borgo della Magliana.

Situata secondo la topografia dell' '800 a 9 km. da Roma e sulle antiche carte a 5 miglia da Porta Portese, la Magliana è ormai parte del suburbio della capitale ma il suo nome rievoca paesaggi liberi e selvaggi, scenario nelle cronache cinquecentesche alle fastose cacce organizzate da Leone X che lì aveva la sua villa di campagna. Quella stessa che ancor oggi si può ammirare per la pura linea architettonica su uno sfondo solitario di prati e boschi assediati ormai dall'espansione edilizia¹.

Questo luogo « molto bello e dilettevole » assai prima di essere caro alla corte papale dovette essere noto per il culto antichissimo che si svolgeva lì vicino. A non molta distanza, in posizione dominante sulla pianura, sorge infatti il *clivus* consacrato alla misteriosa dea Dia dove la confraternità degli

¹ L. Bianchi, *La villa papale della Magliana*, Roma, 1941, p. 15 ss.

Arvales rinnovava ogni anno, lontano dalla città, riti arcaici e primitivi.

La collina in gran parte coperta di case rustiche e di frettolose costruzioni recenti trasmette ancora oggi la suggestione di luogo solitario e decisamente extraurbano per i vasti tratti di terreno incolto e per l'ampia veduta sul Tevere che si scorge scorrere tra basse rive coperte di canne, a poca distanza.

Il ritrovamento delle tavole sulle quali il collegio arvalico segnava gli atti religiosi più importanti della sua attività annuale, avvenuto a più riprese a partire dal secolo XVI, ha portato a cercare il famoso *lucus* di Dia ed il suo vasto complesso sacrale in un sito indicato a qualche miglio di distanza da Porta Portese, lungo una via detta Vitellia o Portuense o Campana, comunque lungo una strada che da Roma conduceva al mare. Fortunati scavi nella seconda metà dell' '800 hanno permesso di localizzare il sito individuandone molti degli edifici sacri in corrispondenza del V miglio della via Campana (*Campana apud lapidem quintum*), che è l'ubicazione del *lucus* indicata sugli atti dell'anno 224 d.C.. Qui in una vigna sul colle della Magliana sono venute alla luce un notevole numero di tavole che aggiunte a quelle già pubblicate alla fine del '700 da Gaetano Marini, danno una panoramica piuttosto completa dei riti arvalici nella dotta edizione che di esse ha fatto lo Henzen (*Acta Fratrum Arvalium quae supersunt*, Berlino, 1874). Successive scoperte accolte nel C.I.L., nell'edizione del Pasoli ed integrate dalle pubblicazioni dei ritrovamenti più recenti ad opera di padre Antonio Ferrua, arricchiscono la documentazione che una serie di circostanze ci ha consegnato ad illuminare uno dei più interessanti punti della religione ufficiale di Roma².

La precisione, talvolta minuziosa, con cui gli atti del culto

² G. Marini, *Atti e monumenti dei Fratelli Arvali*, Roma, 1785-1795; W. Henzen, *Acta Fratrum Arvalium quae supersunt*, Berlin, 1874; E. De Ruggiero, *Dizionario epigrafico*, Roma, 1895, s.v. Arvales; E. Pasoli, *Acta Fratrum Arvalium*, Bologna, 1950; A. Ferrua, *Nuovi frammenti degli Arvali*, Boll. Arch. Com. di Roma, p. 116-129, 1961-62.

Non aggiungono particolari significativi dal punto di vista religioso e culturale complessivo i recenti frammenti di tavole rinvenuti nel 1966 nelle cata-

sono stati incisi metodicamente nel marmo permettono di cogliere vivo ed in atto un rituale le cui origini per certi precisi aspetti si ricollegano alla protostoria se non alla preistoria ma che vediamo per così dire strumentalizzato in appoggio della istituzione imperiale divenuta con Augusto responsabile di un nuovo ordinamento politico e spirituale dello stato romano.

Benchè il collegio dei Fratres Arvales sia senza dubbio preesistente, già noto nella Roma repubblicana come attesta una chiara nota di Varrone, è indiscutibile che si deve attribuire ad Augusto la ripresa e probabilmente la ristrutturazione del culto arvalico che acquista così una nuova importanza. Essa si inquadra benissimo nella più vasta opera di restaurazione religiosa base del nuovo corso augusteo che nella religione tradizionale trovava il modo di ancorare lo stato ad una realtà imperitura quale può essere solo quella divina.

Il più antico degli atti a noi giunti può ascriversi al 21-20 a.C.; ad un periodo anche anteriore si riferiscono i Fasti redatti a cura del collegio³. Ma solo la tavola relativa all'anno 14 d.C. annovera tra gli Arvales Augusto che ricopre la carica di *magister* e sarà sostituito, dopo la sua morte avvenuta nel settembre dello stesso anno con una nuova *cooptatio* resa necessaria per coprire il posto vacante. Si può così pensare che Augusto si occupò del collegio arvalico sin dall'inizio della sua opera di

combe di Calepodio. I testi sono editi anche in CIL VI, I, n. 2023-2119; CIL VI, IV-2, n. 32338-32398; CIL VI, IV-3, n. 37164-5.

Le tavole arvaliche utilizzate per vari usi furono trovate disperse in luoghi diversi di Roma oltre che nella vigna appartenente a Stefano Ceccarelli nella quale furono fatti i primi scavi nell'area della collina in località la Magliana (cf. Henzen, *o.c.*, p. XX ss).

³ Pasoli, *o.c.*, p. 60. A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae*, vol. XIII/2, Roma, 1963, p. 29 ss. I fasti appartenenti ad una data oscillante tra il 36 ed il 21 a.C. registrano da parte degli Arvales ad esempio le *Feriae* decretate *ex senatus consulto* per le calende di agosto *q(uod) e(o) d(ie) Imp. Caesar rem pu]blic(am) tristiss(imo) p[e]riculo [libera]vit*. Sin dall'inizio il collegio arvalico mostra il suo lealismo e attaccamento alla casa Giulia. Poco dopo saranno segnate le ferie destinate sempre per decisione senatoria a commemorazione della vittoria di Cesare su Farnace. Lo stesso calendario segnerà le ferie di settembre bandite dal senato a ricordo della vittoria di Actium.

riforma religiosa e — stando ai Fasti anche prima di Azio — maturando progressivamente la trasformazione dell'antica confraternità agraria in uno strumento di appoggio dell'istituto imperiale, particolarmente legato anche alla famiglia imperiale, alla continuità della dinastia in nome della più antica e schietta tradizione romana.

Agli Arvales vengono affidate infatti particolari incombenze che riguardano da vicino l'imperatore in vita ed in morte, gli assicurano un'assistenza continua nei momenti più importanti della sua vita pubblica e privata, talvolta come negli anni di Nerone addirittura assillante⁴. Naturalmente nella salute e nella felicità dell'imperatore si comprendevano la salute e la felicità della *respublica populi romani* che l'ideologia imperiale tendeva a far coincidere con l'istituto e la persona dell'imperatore.

Ma esaminando uno qualunque dei documenti arvalici, scegliendo tra quelli più ricchi di particolari, si nota subito il preciso stacco tra la serie rituale dedicata alla *religio del lucus*

⁴ Negli atti dell'anno 55 è registrato il sacrificio di un bove alla memoria di Domizio padre di Nerone, dinanzi alla *domus Domitiana* all'11 dicembre. Al 15 dello stesso mese il *promagister* degli Arvales offrirà per il natale dell'imperatore un sacrificio solenne alle massime divinità capitoline: Iuppiter, Iuno, Minerva cui si aggiungono la *Salus publica* ed il *Genius*. Sacrifici sono sempre offerti per i consolati e la *tribunicia potestas* come per lo scioglimento dei consueti voti *pro salute imperatoris*. All'imperatore si aggiungono i membri della sua famiglia: negli atti dell'anno 58 troviamo nominate Ottavia, sua sposa e Agrippina, la madre. Ma nel gennaio del 63 *i vota extraordinaria* vanno *pro partu et incolumitate Poppaeae Augustae*. A Poppea si aggiunge nell'aprile dello stesso anno la figlioletta Claudia onorata insieme a lei nel grande sacrificio che gli Arvales offrono alle maggiori divinità, alla *Salus*, alla *Felicitas*, alla *Spes* ed infine al *Genius* dell'imperatore ed alle *Iunones* delle due Auguste, cioè alle potenze chiamate a regolare la vita di ciascun individuo. Negli atti dell'anno 66 le Auguste sono già passate nel novero delle *divae* mentre puntualmente gli Arvales continuano ad assolvere al compito di assistenza spirituale immolando in loro onore la solita vacca: *divae Claudiae virgini vacc(am) divae Poppaeae augustae vacc(am)*. Ma al fianco dell'imperatore c'è Messalina. L'impassibile lealismo degli Arvales all'istituto imperiale si mantiene inalterato durante il tempestoso anno 69 che vede la fine di Nerone ed il susseguirsi di tre imperatori, Galba, Otho, Vitellius. Per ciascuno di essi il collegio arvalico è pronto a prestare il suo ufficio religioso (atti dell'anno 69) con imperturbabile precisione.

ed in particolare a Dia e gli altri vari atti sacrificali che gli Arvales compiono nell'urbe immolando a Iuppiter Optimus Maximus, a Iuno regina, a Minerva, alla Salus pubblica in Campidoglio o a Mars Ultor nel foro Augusti. Le occasioni in cui gli Arvales intervengono sono svariate e puntualizzano sempre situazioni che interessano lo stato, l'imperatore: partenze ufficiali ed arrivi, vittorie, ma anche casi di malattia dell'imperatore stesso che segnano di conseguenza un momento di crisi dell'autorità suprema, quindi dello stato stesso. Le divinità cui si rivolge sono perciò quelle ufficiali, Iuppiter, Iuno, Minerva, Mars affiancate da quelle astrazioni personalizzate come la Salus publica, la Concordia, la Felicitas, la Victoria così tipiche nel politeismo romano. Attraverso esse il collegio arvalico assolve la sua funzione pubblica in nome di una religione che si presenta volutamente nel suo aspetto più tradizionale. Interessante in tal senso l'esclusione di Apollo dal novero delle divinità cui sacrificano gli Arvales: essa è un altro indizio del particolare spirito che guida tutte le altre scelte intese ad assicurare la benevolenza delle divinità riconosciute appartenenti alla tradizione più tipicamente latina. Tra esse Apollo, pur particolarmente caro ad Augusto come protettore della *gens Julia*, non poteva trovare posto per il carattere straniero, greco, della sua origine sempre mantenuto evidente nel mondo romano.

Si nota dunque nel criterio scelto per la ristrutturazione del culto arvalico chiarissimo il disegno augusteo che si ispira al suggerimento ciceroniano di *ritus familiae patrumque servare id est a dis quasi traditam religionem tueri* (Cic., Leg. II, 67), ritenuto fondamento di ogni salda e organizzata costruzione statale.

Di conseguenza dobbiamo ritenere che anche il nucleo fondamentale del culto arvalico, cioè quello più propriamente rivolto alla dea Dia, sia legato alle più antiche tradizioni latine. Augusto non avrebbe mai affidato un servizio liturgico ufficiale del tipo di quello svolto dagli Arvales ad un magistero che non offrisse le dovute garanzie di latinità e di un'accettata o accettabile antichità.

Si può quindi pensare che la sacra collina sulla riva destra

del Tevere fosse già sede di un culto forse poco noto ma antichissimo che Augusto volle restaurare in quanto conteneva alcuni elementi che si prestavano alla sua riutilizzazione.

Della misteriosa divinità indicata con la breve ma significativa denominazione di Dia noi non possediamo altre notizie se non quelle ricavate dagli atti arvalici. Né le fonti letterarie né i calendari vi accennano se non si vuole attribuire a Dia quelle feste *divalia* del 2 dicembre (calend. Maffei) assegnate di solito alla dea Angerona, una altrettanto sfuggente divinità femminile cui si riconoscono tra le altre precise proprietà salutari⁵.

La mancanza di una qualsiasi anche tarda tradizione mitica, rende quanto mai difficile distinguere la fisionomia della dea Dia per la cui ricostruzione ci si può basare solo su dati rituali. L'interpretazione più comune ed accettata ne fa una versione della dea Tellus, simbolo della terra feconda, divinità prima di una religione agraria, o di Ceres, la dea considerata responsabile del frumento e dei cereali, introduzione comunque relativamente tarda nel mondo romano⁶. Così già il Ligorius che

⁵ Il nome di Angerona spiegato etimologicamente, *quod angores ac animorum sollicitudines depellat* (Macrob., Sat., I, 10) farebbe pensare ad una divinità anticamente salutare. In realtà non si hanno elementi per definirne la personalità che, pur nota nelle tradizioni di Roma antica (Varro, L.L., I, 23) finisce col confondersi nel novero delle indeterminate potenze attraverso le quali si esprime il fondo animistico, prepoliteistico della religiosità arcaica romana. In tarda età è indicata come la potenza che presiede alla fortuna e grandezza di Roma stessa (Macrob. Sat., III, 9,4; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, Monaco, 1912, p. 338; G. Vaccai, *Le feste di Roma antica*, Torino, 1927, p. 202 ss).

⁶ Ceres entra in Roma solo in età repubblicana, precisamente secondo la tradizione ad opera del dittatore Aulo Postumio nel 493 a.C. in occasione di una carestia particolarmente grave (Dion. Hal., VI, 17; Tac., *Ann.*, II, 49). Accompagnata da Liber e Libera essa porta in Roma la triade eleusina di Demeter, Dionysos e Kore per cui appare sempre legata piuttosto ad un ambiente estraneo, al *graecus ritus*. (Cic., *De Leg.*, II, 21). Il suo nome ed il suo culto sono comunque ampiamente attestati nel mondo osco/umbro. Il nome di Ceres compare in un'iscrizione di Faleri del VII a.C. (Vetter, *Handbuch der Italischen Dialekte Heidelberg*, 1953 n. 241). Al contrario Tellus, alla quale vanno le antichissime offerte delle feste Fordicidia (sacrificio delle *fordae boves*), rap-

parlando di un edificio sacro a pianta rotonda lungo la via Vitellia (quella che partiva da Porta Portuense) lo attribuiva ad una dea Arva, cioè la terra, o Lua, onorata dai Fratres Arvales.

Contribuisce a questa identificazione Dia = terra la destinazione evidentemente agraria del collegio arvalico presente nella stessa denominazione di Arvales in rapporto con *arvum* = campo lavorato, arato. Essa è confermata esplicitamente da Varrone che indica gli Arvales come *qui sacra publica faciunt ut fruges ferant arva, a ferendo et arvis Fratres Arvales dicti*. L'etimologia *a ferendo* è indubbiamente erronea e lo stesso Varrone aggiunge una possibile derivazione dal greco *φρατρία* per spiegare l'insolita designazione di *fratres* che lega tra loro i membri del collegio. Ma è invece indubitabile la derivazione del nome da *arva* a segnare il riconoscimento di un carattere agrario ufficiale del collegio già in età repubblicana. Esso è ribadito anche in due note di Plinio e di Aulo Gellio, che in età imperiale attestano la preoccupazione di sottolineare il legame di tipo familiare suggerito dalla parola *frater* citando per gli Arvales un mito particolare: essi sarebbero stati all'origine i dodici figli di Acca Larentia, nutrice di Romolo e Remo e anche famosa meretrice, alla quale il popolo romano doveva l'inizio della sua ricchezza. Tra essi, a sostituire uno morto, sarebbe entrato Romolo assumendo l'appellativo di *duodecimus frater* e fondando con i fratelli un sacerdozio dedicato espressamente alla protezione ed alla cura dei lavori agresti di cui era simbolo la corona di spighe⁷.

presenta la divinità tradizionale agraria solo più tardi unita a Ceres (Wissowa, *o.c.*, p. 193). Non vi sono elementi tuttavia per giustificare l'ipotesi che il nome di Dia fosse stato scelto quasi quale *indigitamentum*. Ceres come Tellus hanno personalità troppo precise nella tradizione perché si ricorresse ad una designazione ambigua per indicarle. Né gli elementi precipiui che troveremo nel culto di Dia mostrano di concordare con quelli delle due divinità soprannominate.

⁷ Varr., *L.L.*, V, 85; Plin., *N.H.*, XVIII, 2,6: *Arvorum sacerdotes Romulus in primis instituit seque duodecimum fratrem appellavit inter illos Acca Larentia nutrice sua genitos, spicea corona quae vitta alba colligaretur*

Il mito tardo poneva dunque in evidenza l'antico carattere agrario sottolineando allo stesso tempo il senso di stretta unione, pari a quello creato dal vincolo di sangue, che in nome della *religio* doveva stabilirsi tra i membri della confraternità. Essa assumeva così il carattere di un culto chiuso, di élite attraverso il quale *l'imperator*, egli stesso arvale, stringeva a sé (o si illudeva di farlo) « come fratelli » i rappresentanti della classe senatoria alla quale bisognava appartenere per essere eletti nel collegio.

Ma in età repubblicana, fermo restando il rapporto con l'agricoltura, le mansioni, la configurazione e la considerazione stessa del collegio erano diverse da quelle ad esso intenzionalmente adattate in età imperiale.

Agli Arvales sono attribuibili sino dal tempo più antico quelle purificazioni primaverili dei campi ottenute portando in giro le vittime designate, gli Ambarvalia con i quali si cercava di ottenere la prosperità delle messi e la protezione dei confini, quelli segnanti la proprietà pubblica come quelli che racchiu-

sacerdotio ei pro religiosissimo insigni data, quae prima apud Romanos fuit corona. La stessa notizia in Gellio (N.A., VII, 7) che ricorda Acca Larentia anche come colei che *corpus in vulgus dabat et populum romanum bonis suis beredem fecit*. Per tale merito il *flamen Quirinalis* le offriva un pubblico sacrificio ed il suo nome compariva nei Fasti. Ad essa si ricollegava inoltre direttamente il collegio dei dodici Arvali in origine suoi figli, tra i quali si sarebbe inserito Romolo da lei allevato. Il rapporto *Arvales / arva* che pone in evidenza la destinazione agraria del collegio è comunemente accettato come dato di fatto indubbio (Wissowa, *o.c.*, 143; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Monaco, 1960, p. 65 ss; G. Dumézil, *La Religion Romaine Archaique*, Paris, 1966, p. 565). Il nome di Arva suggerito dal Ligorius per la dea degli Arvales (Henzen, *o.c.*, p. XXIV) è certamente costruito in base alla denominazione dei sacerdoti. La radice è quella chiaramente indoeuropea che si ritrova anche nel verbo *aro*, in tutto il dominio linguistico indoeuropeo sempre legata all'azione del lavoro, Ernout-Meillet, *Dict. etym. de la langue lat. s.v.*). Anche l'altra interpretazione proposta dal Ligorius è interessante: *Lua*, *Lua mater* o *Lua Saturni*, nell'incertezza che circonda la sua figura appare una delle più antiche divinità laziali se si considera il suo accostamento a Saturno appartenente alla mitica età aurea laziale. Divinità tipicamente latina che Livio ricorda come colei cui *spolia hostium dicare ius fasque est* (VIII, 1,6; XLIII, 2).

devano il podere del singolo. I più solenni Ambarvalia facevano parte certamente dei *sacra publica* e come tali erano assolti da pubblici sacerdoti tra i quali, secondo Varrone, possiamo annoverare gli Arvales. Le lustrazioni private di cui Catone ci descrive con dovizia di particolari un esempio (r.r.1 41), richiedevano invece solo i padroni accompagnati eventualmente dai servi. Tra gli Ambarvalia ufficiali si deve annoverare il sacrificio segnalato da Strabone come *Ἀμβαρῦα* tra il V e VI miglio da Roma in direzione ignota in corrispondenza di una località detta *Festoi* al confine dell'antico *ager* della repubblica (Strab. V, 230). Questa notizia di Strabone è stata da molti interpretata come un preciso accenno al *sacrum* festivo per Dia segnalato anch'esso *ad quintum lapidem* di una strada che portava fuori del territorio romano. Ma non vi sono elementi sufficienti per una tale identificazione anche se è probabile che nella fase più antica della loro attività gli Arvales abbiano compiuto in prossimità del *lucus* di Dia che veniva a trovarsi lungo un'antica linea di confine, una di quelle cerimonie lustratorie intese a stringere la città con una cintura di protezione alla quale concorrevano tutte le potenze divine⁸. Più tardi questa cerimonia può essere stata assorbita, riassunta nel triduo festivo di maggio dedicato espressamente a Dia ed amministrato dagli Arvales

⁸ Sugli Ambarvalia e gli Arvales cf. Wissowa, *R.E.*, II/1, 1478. Il rito consisteva nella circumambulazione delle vittime prescritte (rappresentate dal suovetaurile) intorno ai confini del campo o del territorio pubblico. In tal caso gli *Ambarvalia* sembrano coincidere con l'*Amburbium*, il rito destinato esplicitamente a proteggere i confini di Roma (Serv., *Ecl.*, III, 77). La cerimonia descritta da Strabone (V, 230) definita *Ἀμβαρῦα*, indicherebbe la confusione tra gli *Ambarvalia* come feste di purificazione dei campi dedicate espressamente *pro frugibus* (Macrob., 5,7) ed il rito di protezione dei confini della città: cerimonie analoghe ma indubbiamente tenute separate. Con ogni probabilità, benché le fonti non ne parlino apertamente, gli Arvales dovevano essere legati sia agli *Ambarvalia* che all'*Amburbium* come riti pubblici lustratori. Ricordiamo la nota di Paolo Diacono s.v. *Ambarvales*: *Ambarvales hostiae dicebantur quae pro arvis a duobus fratribus sacrificabantur* (cf. Henzen, *o.c.*, p. 48). *Duobus* errore per *duodecim*? La coincidenza tra il sito ricordato da Strabone ed il boschetto di Dia è sostenuta anche da G. Lugli, I confini del pomeriggio suburbano di Roma primitiva, *Mélanges à J. Carcopino*, Paris, 1966 p. 641 ss.

ma che è cerimonia a sè, essenzialmente diversa e molto più complessa.

L'esame degli elementi rituali del culto di Dia permette infatti come primo risultato di considerare il culto sulla collina come originariamente staccato da quello degli Arvales. Ad esso si sarebbe congiunto solo al momento della restaurazione augustea che utilizza la *religio* antichissima del *lucus* per dare maggiore solidità, più profondo significato religioso, al collegio scelto in particolare a seguire ed appoggiare il nuovo istituto politico imperiale.

Attenendoci strettamente agli atti, il culto di Dia appare essenzialmente legato al *lucus*, al boschetto di lecci e di lauri, tipiche piante spontanee della regione mediterranea: esso deve restare perennemente integro, con lo stesso numero di piante e dello stesso tipo, al riparo di ogni accidente che ne possa turbare l'armonia. Ogni avvenimento estraneo o imprevisto crea la necessità di un sacrificio espiatorio un *piaculum* di riscatto. Questo bosco segna lo spazio sacro riservato alla divinità ed insieme la contiene e la rappresenta. Esso è posto sulla cima del colle, subito sotto il cielo come si conviene al rapporto con una divinità che nel nome stesso, Dia, rivendica un'essenza celeste, urania, sulla base dell'indubbia radice indoeuropea **dei-** **di* (grado ridotto) indicante la luce, lo splendore del cielo.

La collocazione alta del *lucus* è attestata chiaramente dal rituale: per compiere i sacrifici alla dea i sacerdoti salgono al suo sacro recinto, *lucum deae Diae adscenderunt*, e da lì ridiscendono⁹.

La *aedes*, la casa della dea, il tempio, si trovava invece al di fuori del bosco, più in basso. Se dobbiamo seguire l'indicazione del Ligorius confermata dallo Henzen, era un edificio a pianta rotonda le cui vestigia rimangono nelle fondamenta di una casa rustica¹⁰. Particolare interessante in quanto attesta la precisa volontà di ricollegare la religione di Dia agli inizi

⁹ Henzen, o.c., p. 24 ss.

¹⁰ Henzen, o.c., p. XXII; XXIV; topografia del sito in Huelsen, *Addimenta ad Acta Arvalium*, Ephemeris Epigraphica, 1899, p. 316.

arcaici di Roma: la *aedes* divina sembra ripetere infatti nella forma la pianta della primitiva capanna rotonda diffusa nel Lazio nella prima età del ferro e della quale si possono rintracciare, sia pure con difficoltà, alcuni esempi tra le prime capanne del Palatino in età preurbana¹¹. Rotonda del resto è anche la *aedes* di Vesta che più di ogni altra divinità romana appare legata alla difesa ed alla continuità delle tradizioni patrie di Roma¹².

Ma il culto più primitivo di Dia quale divinità del *lucus* dovette ricusare certamente la chiusura nella *aedes* e svolgersi all'aria aperta come nei numerosi santuari privi di una costruzione templare della Roma arcaica e della protostoria laziale¹³. Testimonianza il mantenimento di questo antico carattere quell'ara trovata sulla sommità del colle, quindi in mezzo al bosco, dove si sacrificava in età imperiale alla divinità tutrice del luogo — *sive deus sive dea cuius in tutela hic locus lucusve est* — formula indefinita e vaga che ad un certo momento identifica

¹¹ L'*aedes* di Vesta custode di un culto che si presentava legato alle tradizioni più antiche dello stato, ne custodiva i *pignora* destinati a proteggere l'ordine pubblico come quello privato, familiare, ripeteva la forma della capanna primitiva, simbolo antichissimo del nucleo familiare unito. Benché fino ad oggi non è stato possibile rintracciare con sicurezza una planimetria di capanna decisamente rotonda a Roma, essa è suggerita dalle diverse piante ovoidali presentate dalle prime abitazioni del Palatino. L'aspetto doveva ripetere quello delle urne a capanna di Vetulonia, della necropoli di Tivoli, dello stesso Palatino che hanno fornito lo schema per la ricostruzione della capanna primitiva circolare con tetto di paglia, la stessa che la tradizione attribuiva anche a Romolo (Ovid., *Fast.*, I, 199; III, 183; E. Gjerstad, *Early Rome*, IV, 1, Lund, 1966, p. 48, tav. 1; p. 243). In tutto il Lazio in luoghi diversi si sono trovate tracce evidenti di planimetrie rotonde per le abitazioni della prima età del ferro, in particolare a Satricum e Palestrina.

¹² Sulla latinità di Vesta cf. Wissowa, *o.c.*, p. 30: l'ipotesi che vede in essa una *ganz ausschliesslich latinisch-römische Gottbeit* appare inconfutabile. Sul significato dei *pignora imperii* custoditi dalle vestali e la riforma augustea cf. A. Brelich, *S.M.S.R.*, 1939, p. 30 ss.

¹³ Gjerstad, *o.c.*, p. 51, 376: tracce di santuari preurbani all'aria aperta sono state messe in luce nell'area di Roma in corrispondenza del Quirinale, del Capitolino e di quella che più tardi sarà denominata Area Regia.

Dia nel suo aspetto più intimamente legato alla vegetazione spontanea (Atti dell'anno 183).

All'aria aperta, in un'area *ante lucum* si immolavano anche per Dia le vittime nella grande funzione espiatoria nella seconda giornata del triduo festivo dedicata alla purificazione del bosco sacro: *ante lucum in aram porcas piaculares duas luco coinquendi et operis faciundi immolavit* (Atti dell'anno 87).

Sempre all'aria aperta sul verde spiazzo che doveva estendersi intorno all'ara di fronte al bosco avviene anche il maggior numero di atti sacrificali: accanto all'altare si trovava il braciere, *foculus*, sul quale si immolava la seconda vittima espiatoria, la *vacca alba honoraria* che segue alle due *porcae piaculares*. (Atti dell'anno 105, 183, 213, 218 Henzen; Atti dell'anno 145 Pasoli). Su un altro braciere d'argento ornato d'erba e collocato sempre all'aperto, sembra nel circo parte esso pure del complesso sacrale arvalico, si portavano le viscere a sacrificio avvenuto (Atti dell'anno 218).

Ancora un indizio preciso di un originario culto all'aria aperta che richiama la natura celeste di Dia si ricava dal modo in cui avviene l'*indictio* della festa di maggio che è la cerimonia più solenne per Dia. Essa cadeva ad una data mobile in un periodo fisso alla fine di maggio, precisamente nei giorni 17, 18, 19 o 27, 29, 30¹⁴. Tale data veniva fissata in un rito preliminare che inaugurava anche l'attività del collegio arvalico nel nuovo anno: ai primi di gennaio con le mani lavate ed il capo velato il *magister* usciva nel pronao di un tempio cittadino che dal 63 in poi è sempre la *aedes Concordiae* sul colle Capitolino, e, rivolto verso oriente in direzione del sole, sotto il libero cielo, *sub divo culmine, sub dio* proclamava la solenne formula augurale con cui era annunciato, in diretta relazione con l'imperatore e l'intero popolo dei Quiriti, il sacrificio a Dia. *Quod bonum faustum felix fortunatum salutareque sit imperatori Caesari divi Traiani Parthici filio divi Nervae nepoti Traiano Hadriano Augusto totique domi eius, populo Romano Quiri-*

¹⁴ Henzen, *o.c.*, p. 1.

tibus fratribusque Arvalibus, sacrificium deae Diae hoc anno erit ante diem VI K(alendas) Iun(ias)... Atti dell'anno 118).

Come il *flamen* Dialis, il principale sacerdote di Iuppiter, anche il *magister* degli Arvales non può uscire a capo scoperto sotto la volta celeste: in entrambi i casi il *tabu* rituale mette in evidenza il rapporto con una divinità essenzialmente celeste, anzi rappresentata nella sua più evidente epifania dal cielo stesso che diventa in tal caso il primo *numen*. Per una tale divinità è logico pensare che il culto base dovesse svolgersi libero da ogni costrizione spaziale. Il *lucus*, alto sulla collina, appare di conseguenza sempre più come la più primitiva e consona dimora di Dia la quale del resto, nonostante l'importanza rivelata dagli *Acta*, non possiede nell'urbe nessun edificio sacro e il cui unico monumento rimane di conseguenza la *aedes* extraurbana.

Tornando nuovamente ai riti del *lucus* osserviamo dai documenti che esso appare per tutto l'anno oggetto di cure e di attenzioni continue. Anche se i membri del collegio arvalico, tutti personaggi influenti ed inseriti nella vita pubblica, risiedono abitualmente a Roma, ogni avvenimento nell'ambito del *lucus* è scrupolosamente osservato. Un fulmine che incendia un albero, un ramo che si spezza improvvisamente per vecchiezza, una tempesta di neve marzolina che danneggia le piante creano una serie di situazioni alle quali il collegio arvalico è chiamato a provvedere.

Negli atti dell'anno 14 leggiamo così che l'augure Cornelius Lentulus (ex proconsole in Asia) agendo in rappresentanza del *magister* sottopone al collegio arvalico il quesito provocato da un fatto accidentale: un albero era caduto rinsecchito nel bosco della dea Dia *quid d(e) e(a) r(e) f(ieri) p(laceret)*. La risposta è redatta nel netto linguaggio delle formule giuridiche, *d(e) e(a) r(e) i(ta) c(ensuerunt)*; *cum arbor vetustate in luco deae Diae cecidisset ut in luco ad sacrificium consumeretur, neve quid ligni exportaretur*. Il legno deve essere consumato entro il sacro recinto, certo per accendere i fuochi sacrificali sui *foculi* all'aperto e sul *focus* più grande, il focolare di Dia nella sua *aedes*. In questo caso non si parla di sacrificio piaculare in quanto la consumazione in loco annulla di per sè

la ragione per un'espiazione: ciò che appartiene alla dea ritorna alla dea direttamente attraverso il fuoco sacrificale. Ma in tutte le altre occasioni simili quando il legno della pianta caduta viene fatto uscire dal sacro recinto c'è invece bisogno di un sacrificio che riintegri il momentaneo indebolimento del luogo sacro. Leggiamo così che nell'aprile del 38 il *promagister arvalico* Taurus Statilius Corvinus *sacrificium piaculare fecit ramumque exportari iussit*. Tale sacrificio consisteva nell'immolazione di vittime animali e nell'offerta di piccole focacce, *strues* e *ferta*, dolci sacrificali che appaiono più volte tra gli *ex voto* foggiate in terracotta nei santuari laziali di età arcaica¹⁵. *Strues* e *ferta* a sottolineare ancora uno sfuggente ma spiegabile rapporto tra il culto di Dia e quello dedicato alla massima divinità celeste maschile, ricompaiono tra gli elementi sacrificali di cui può disporre il *flamen Dialis* (*Gell. N.A.* X, 15, 14).

L'offerta alimentare veniva deposta nel bosco, *in luco*, probabilmente nel posto stesso dove si era verificata la causa per l'intervento.

Il bosco appare quindi considerato come corpo sacro, ogni pianta che in esso cresce è parte del divino che lì si circonda. Tutto ciò che si avvicina a questo bosco deve essere di conseguenza sacralmente puro: il ferro di cui sono fatti gli strumenti necessari ai lavori di potatura costituisce ad esempio un elemento di contaminazione che deve essere sempre cancellata. L'esclusione del ferro, che risponde ad un costume piuttosto diffuso per cui nei *sacra* è preferito quasi sempre il bronzo (*Macrob., Sat.* 5, 19), è sottolineato nel caso del culto arvalico con particolare decisione. Non solo non si può introdurre il

¹⁵ Si tratta di pani confezionati in modo particolare analoghi ai *πέμματα* ed alle *μαῖθαι* del rito greco (P. Stengel, *The griechische Kultusaltertümer*, Monaco, 1898, p. 89). Oggetti in terracotta a forma di disco (focacce rituali?) sono state trovati più volte in depositi votivi di santuari arcaici in tutto il Lazio (Gjerstad, *o.c.*, p. 377). L'offerta di pani di vario tipo alle divinità è comunissima nel mondo mediterraneo già durante tutta l'età del bronzo: la ritroviamo nei rituali assiro-babilonesi come in quelli ittiti (Furlani, *La religione babilonese e assira*, Bologna, 1928, vol. II, p. 300; idem, *la Religione degli Ittiti*, Udine, 1939, p. 389).

ferro nel boschetto ma tutta l'area è considerata zona proibita. Anche lo strumento dello scalpellino, necessario per incidere nel marmo gli *acta* annuali, offende lo spazio consacrato a Dia nella sua *aedes*: regolarmente gli atti registrano *piacula ob ferrum inlatum in aede o de aede elatum*¹⁶. Dia rifiuta quindi nei luoghi che più intimamente sono a lei legati, bosco e casa, il metallo che non le appartiene. E lo rifiuta persino nella *mensa* sulla quale gli Arvales consumano il pane e la carne di un semplicissimo pasto rituale che ha luogo nella *aedes* tra i riti dell'importantissimo secondo giorno del triduo di maggio (atti dell'anno 240, Pasoli).

Accanto a questi *piacula minora*, occasioni fisse o straordinarie più importanti richiedono la consacrazione dei *suovetaurilia maiora*, che segnano il *piaculum maius*, il limite massimo dell'offerta sacrificale. Si tratta del ben noto sacrificio romano che nella triplice immolazione di suini, ovini e bovini intendeva certo significare la consacrazione alla divinità del bestiame di allevamento, uno dei cardini dell'economia sin nella Roma arcaica e più oltre nella protostoria dell'Italia centrale¹⁷.

Tra gli atti a noi giunti quello dell'anno 224, epoca di Severo Alessandro, conserva l'esempio più ricco di particolari tra i *suovetaurilia maiora* registrati. Un maltempo autunnale che ha causato danni cospicui nel boschetto provocando l'incendio di alcuni alberi e devastando gli altari, le *arulae* sparse qua è là all'aperto dedicate alle divinità adorate con Dia, fa intervenire prontamente l'intero collegio arvalico. Il ripristino dell'area sacra richiede una serie di offerte espiatorie che devono essere indirizzate a tutta quella somma di divinità maggiori e minori che insieme alla patrona del luogo condividono la sacralità del *lucus*¹⁸.

¹⁶ Henzen, *o.c.*, p. 131 ss.

¹⁷ I *suovetaurilia* hanno un carattere esplicitamente lustratorio e compaiono sia in cerimonie private (vedi il *lustrum* descritto da Catone nel suo *De agricultura*, p. 141) sia per le occasioni ufficiali più importanti come appare dagli stessi *acta* degli Arvales ed è confermato da Festo (p. 189, s.v. *opima spolia*).

¹⁸ Sulle divinità onorate con Dia nel breve spazio sacro del *lucus* a lei

Oltre alle due giovenche dedicate a Dia un lungo elenco annota le immolazioni in una vasta e spettacolare ecatombe che deve aver letteralmente lavato il *lucus* con il sangue delle vittime. I nomi delle divinità destinatarie sono segnati senza ordine gerarchico, solo Ianus, il dio dell'inizio, colui che introduce, vede per tale sua caratteristica come per la riconosciuta antichità della sua figura divina, rispettato il consueto primo posto: *Ian(o) patr(i) ariet(es) II*¹⁹. Seguono le offerte a *Iuppiter, Mars Pater Ultor, sive deus sive dea, Iuno deae Diae, Virgines divae, Famuli divi, Lares, Mater Larum, Fons, Flora, Summanus pater, Vesta mater*, chiude la lista invece *Vesta deorum dearum*²⁰. Un'offerta di due pecore va ancora ad *Adolenda* e *Coinquenda*. Al di fuori del *lucus* dinanzi al sacro edificio del *Caesareum* si sacrifica nella stessa occasione al Genio dell'imperatore in carica un *taurus auratus*.

L'indeterminatezza, la tendenza all'astrazione, la confusione e la nota pignoleria che porta a preporre ad ogni azione e situazione una divinità particolare, caratteristiche tutte della religiosità romana, appaiono qui in un'ampia panoramica²¹.

dedicato cf. la chiara e sintetica esegesi che ne fa Henzen (o.c., pp. 144-149).

¹⁹ Ianus compare al primo posto anche negli antichi canti dei Salii dove la sua alta antichità e riconosciuta potenza sono messe in risalto dagli appellativi di *divom deus, deum deus, creator bonus* (Varr., *L.L.*, VII, 26).

²⁰ In contrapposto a Ianus, Vesta chiude al solito le liste di invocazione alle divinità (Cic., *De Nat. Deor.*, II, 67; Ovid., *Fast.*, I, 171). Comparendo in quest'ordine anche negli *acta* arvalici, Ianus e Vesta sottolineano pure in questo il desiderio di rispettare una tradizionale ortodossia che impronta tutto il rituale seguito dagli Arvales. In più, presentandosi come *Vesta deorum dearum*, la dea travalica con questa precisa designazione i limiti della sua più nota personalità, divenendo la potenza che protegge le divine potenze. *Adolenda* e *Coinquenda* sono nominate dopo di lei in quanto *indigitamenta* connessi strettamente al bosco sacro. (Atti dell'anno 183 e 224).

²¹ Questa tendenza all'indeterminatezza delle figure divine, tratto che rivela un fondo prepoliteistico non mai scomparso nella religione romana, si manifesta soprattutto nella facilità con cui ogni azione, situazione, luogo o cosa possono rappresentare il divino o essere carichi di divino. Riassume chiaramente Plinio quando ricorda che per i Romani, *maior caelitem populus etiam quam hominum intelligi potest, cum singuli quoque ex semet ipsis totidem deos faciant Iunones geniosque adoptando sibi* (N.H., II, 16).

Tutte queste personalità divine che affollano il *lucus* pur nella loro eterogenità non rompono la coerenza, se così si può definire, del sacro che lì si concentra. Anzitutto ne rispettano il carattere arcaico in quanto tutte a cominciare dalle maggiori Iano, Iuppiter, Iuno, Mars, Vesta possono essere considerate in base alla tradizione culturale tra le più antiche presenti nel pantheon romano. In perfetta coerenza appaiono anche in base alle mansioni ad esse attribuite: sono tutte divinità apportatrici di prosperità, responsabili della fecondità e della fertilità, legate allo stato, alla comunità. Tra esse spicca Mars la cui contraddittoria discussa essenza appare risolta nel duplice epiteto di Pater e Ultor, padre e vendicatore che unisce l'aspetto di genitore e di vendicatore, per cui fu particolarmente onorato da Augusto²².

Nel secondo gruppo di divinità Flora rappresenta l'antica dea italica della vegetazione e delle messi che in Roma è simbolo dell'impetuosa forza vitale che si libera nella stagione di primavera²³. I Lares esseri divini dalle pluriformi funzioni rap-

²² La dedica a *Marti patri ultori* unisce il duplice aspetto di Mars genitore della *gens Iulia* (Ovid., *Trist.*, II, 295) e vendicatore di Cesare (Svet., *Aug.*, 29) per il quale Augusto farà erigere un tempio sul Campidoglio. In tal modo l'antico dio fino allora escluso riuscirà ad entrare nella cerchia interna urbana riaffermando il carattere di divinità più completa soffocato dalla funzionalizzazione dell'aspetto guerriero.

²³ Flora, come molte delle divinità onorate nel *lucus* di Dia, sembra provenire dal mondo italico, osco/umbro, probabilmente tramite i Sabini. Il suo nome lo troviamo sulla tavola di Agnone (III a.C.) dove è segnato un *mense flusare*, destinato probabilmente alle sue celebrazioni. Onorata nell'*hértin kerrtiin*, nell'*hörtus Cereris*, essa sembra ad un certo momento confondersi con la stessa Ceres come dea dell'agricoltura. Un rito in suo onore è detto *Florifertum, quod eo die spicae feruntur ad sacrarium Florae* (Paul., p. 91). A Roma con il nome di Flora mater le è consacrato il mese di maggio: i *ludi* in suo onore, sopravvissuti sino in tarda età, erano famosi per essere celebrati con estrema libertà da meretrici (Plin., *N.H.*, XVIII, 69). Probabilmente sottintendevano un primitivo carattere di orgia sacra in rapporto a un rito di liberazione e rinnovamento particolarmente significativo nella stagione primaverile. La presenza di Flora nel *lucus* di Dia si giustifica ampiamente per la coincidenza della funzione agraria, cerealicola assunta dalle due divinità. Il culto di Flora si unisce a quello di Dia per certi aspetti anche attraverso la

presentano le forze protettrici dei campi e della casa responsabili della continuità vitale che riguarda la vita del singolo, della famiglia, del gruppo sociale quindi dell'istituto statale²⁴. Summanus è la controfigura di Iuppiter e rappresenta il cielo oscuro che saetta la folgore notturna²⁵. Fons è la divina potenza che si nasconde in ogni fonte esprimendo l'elemento vitale dell'acqua. *Sive deus sive dea* è l'ambigua forza che rappresenta la stessa Dia nel bosco sacro. Si tratta nell'insieme di esseri divini che aderiscono perfettamente allo schema di una *religio* primitiva agreste ma non chiaramente agraria come sottolineano invece altri, diversi particolari del culto di Dia. Questa del *lucus* appare piuttosto una religione che si rivolge ad una natura libera verso la quale l'uomo, ancora incapace di utilizzarla, si comporta come dinanzi ad una epifania intoccabile del divino. Lo sfondo culturale che essa sottintende è di conseguenza diverso, più arcaico e primitivo di quello agrario e riporta facilmente al momento culturale in cui devono aver avuto importanza gli esseri divini celesti che compaiono ancora, al di sotto di varie interpretazioni animistiche o dinamiche,

figura di Acca Larentia (*Mater Larum*) con la quale appare confusa, certo per le coincidenze notate nel mito e nel rituale, in fonti tarde (Lact. *Inst.* I, 20,6; U. Pestalozza, *Mater Larum e Acca Larentia*, in *Religione Mediterranea*, Milano, 1950, p. 343).

²⁴ Sulla complessa figura dei Lares cf. Wissowa, *o.c.*, p. 166 ss. Nonostante le svariatissime funzioni che ad un certo momento questi indefiniti esseri divini sono chiamati ad assolvere, appare fuori dubbio la loro primitiva appartenenza alla campagna, dove svolgono una duplice protezione sul *compitum*, l'incrocio, considerato sempre un luogo sacralmente « pericoloso » e la casa. All'origine custodi dell'*ager* e del *focus*, cioè dell'ordine, della tradizione, sono facilmente confusi con gli spiriti benevoli degli antenati (Varro, *L.L.*, V, 61). La famosa riforma augustea dei *Lares compitales* intenderà riproporre la semplice *religio Larum* come espressione di un culto essenzialmente familiare, proveniente dalla tradizionale riserva dei *sacra* costituita dalla campagna.

²⁵ Summanus identificato quasi nella folgore notturna appare un doppio opposto a Iuppiter come attesta la dedica a Iuppiter Summanus testimoniata epigraficamente (C.I.L. V, 3256, 5660). In origine dovrebbe essere una divinità a sé stante legata all'oltretomba, ai *manes*, lo confermano la designazione sia pure tarda di *Summus Manium* e talune caratteristiche del ri-

presso moltissime popolazioni primitive attuali²⁶. La divinità celeste è sempre lontana, imprecisa, evanescente, ma il divino si fraziona, si funzionalizza in un numero svariatissimo di forze che personalizzate o allo stato dinamistico puro sono presenti in ogni cosa ed in ogni azione. Un esempio tra i molti del frazionamento del divino celeste in una pluralità di forze può essere quello offerto dalla religione dei Dinka, popolazione nilotica del Sudan meridionale con economia basata prevalentemente sull'allevamento: la somma divinità celeste è *Nhialic*, il cielo, ciò che sta sù. Ma il divino per inserirsi nel mondo attuale deve frazionarsi in un indeterminato numero di forze, *jok*, che possono essere adattate ad ogni funzione²⁷. Queste forze (*jok* presso i Dinka, o *trowo* presso gli Ewe, *dogir* presso le popolazioni nubiane, *pepo* presso gli Suaheli, la lista anche solo presso le popolazioni africane è si può dire inesauribile) possono rappresentare gli esempi attuali, primitivi, di un pluralismo del divino quale sottinteso anche dalle indeterminate e vaghe definizioni di *Virgines divae*, *Famuli divi*, *Iunones*, *Geni*, che incontriamo nel *lucus* di Dia a Roma²⁸.

tuale: offerta di vittime nere e di particolari dolci detti *summanalia* (Mart. Cap., II, 161; Fest., p. 348). Spesso a sottolineare l'indipendenza da Iuppiter, *Summanus* compare nelle iscrizioni anche da solo: *Fulgur Summani* si legge chiaramente in un'iscrizione di età diocleziana (C.I.L., VI, 30879). Altre volte più semplicemente si ha *Fulgur Summanum* in C.I.L. VI, 206, 30880.

²⁶ M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, trad. ital., Torino, 1957, p. 47 ss.

²⁷ E. Dammann, *Religioni africane*, trad. ital., Milano, 1968, p. 28 ss; G. Lienhardt, *Divinity and experience, The religion of the Dinka*, Oxford, 1961, p. 56 ss.

²⁸ *Virgines divae* e *famuli divi* rientrano nel vasto stuolo delle potenze intermedie con le quali la filosofia oltre che la religione tendevano esplicitamente, in particolare nel periodo tardo antico, a conciliare le aporie, a riempire i vuoti creati dal sistema politeistico. Utilizzando gli apporti di primitive interpretazioni dinamistiche del divino, mai obliate in nessuno dei diversi sistemi politeistici noti, le dottrine demonologiche, sfruttate dalla religione greca e dalla filosofia da Esiodo a Platone ai Pitagorici sino al neo platonismo, ricongiungono l'umano al divino attraverso una mediazione resa necessaria dalla profonda frattura operata tra due categorie, uomini e dei, costretti a percorrere tracce parallele divise da insuperabili divergenze. Per l'importanza della demonologia nella cultura greco-romana nel I secolo d.C.

Leggermente diversa la concezione del divino che porta alla formazione di figure come *Adolenda* e *Coinquenda* rispettivamente l'azione sacra di buciare le piante cadute (*adolere* = distruggere sacralmente col fuoco) e di potare quelle danneggiate (*coinquire* = tagliare). Sono tipici esempi di *nomina numinibus ex officiis imposita* indicati in numero grandissimo nel pantheon romano attraverso gli *indigitamentorum libri*²⁹.

Con *Commolenda* e *Deferunda*, presenti negli atti degli anni 183, 218, la serie degli *indigitamenta* è completa per cui tutte le operazioni di manutenzione del bosco (alla bruciatura si aggiunge anche l'asporto, *defero*, del legno al di fuori del *lucus*) si risolvono in altrettante azioni sacre. La loro personificazione risponde ad un processo politeistico spinto che ritroviamo documentato ampiamente nei Veda. Tra gli esempi possiamo citare *Vâc*, la parola, che divinizzata (accompagnata spesso dalla designazione *dēvi*, dea) rappresenta la ricchezza, il benessere derivati dall'esatto uso delle formule del linguaggio. *Idā* indica una parte del pasto sacro offerto in sacrificio, ed è

cf. Plutarco, *De defectu oraculorum*, 415 A ss. Tra questi *δαίμονες*, *daemones*, *ἡμίθεοι*, *semidei*, rientrano i *Genii* e le *Iunones* che assolvono alla funzione più particolare delle singole individualità, garantiscono in certo senso la sopravvivenza della personalità individuale, della potenza dell'*ego*, dinanzi al pericolo della dispersione nell'uniformità del cosmo. Perciò ogni dio ed ogni dea ha il suo *Genius* e la sua *Iuno*, lo stesso accade per ogni uomo ed ogni donna: c'è il *Genius Iovis*, il *Genius Martis*, la *Iuno Virtutis* e la *Iuno Deae* (atti degli anni 218, 224) e vi è la dedica al *Genio* ed alla *Iuno* di due coniugi qualunque: *Genio Sex. Valeri Severini et Iunoni Valeriae Potitae uxoris eius* (C.I.L., V, 7237). L'interpretazione *Geni* = *δαίμονες* si legge chiaramente in *Serv.*, ad *Georg.*, III, 417: *sunt ἀγαθοὶ δαίμονες, quos latine genios vocant* (In generale cf. Wissowa, o.c., p. 175, 181 ss).

²⁹ Gli *indigitamenta* sono spiegati con chiarezza nella tradizione romana con la necessità pratica di rivolgersi sempre alla giusta potenza divina nella giusta forma: *nomina haec numinum in indigitamentis inveniuntur id est in libris pontificalibus, qui et nomina deorum et rationes ipsorum nominum continent, quae etiam Varro dicit. Nam ut supra diximus, nomina numinibus ex officiis constat imposita. Verbi causa ut ab occatione deus Occator dicatur, a sarritione deus Sarritor, a stercoratione Sterculinius, a satione Sator* (*Serv.*, ad *Verg.*, *Georg.*, I, 21). I nomi delle potenze che presiedono ai lavori nel bosco sacro di *Dia* seguono in modo evidente la stessa legge di formazione.

la dea che trasmette la forza liberata dall'azione sacra; *Puramdbi*, la liberalità, *Aramati*, il buon senso... sono divinità che rappresentano i modi atti a regolare una scorrevole e felice vita sociale. Gli esempi si potrebbero naturalmente in tale senso moltiplicare³⁰. In tal modo la nozione del divino di per se stessa lontana ed astratta viene inserita, in certo senso riinterpretata nell'ambito dell'umano (il che è al fondo il fine precipuo di ogni sistema politeistico) ponendone in evidenza la base funzionale.

Dia si profila quindi tra tutto ciò sempre più chiaramente soprattutto come la divinità vertice di un complesso di forze eterogenee. La natura urania, celeste, che si cela al fondo della sua personalità primitiva ben si adatta agli svariati rapporti, alle molteplici funzioni che essa dispiega attraverso gli esseri divini che le fanno corona. Al pari di quanto accaduto a vari essere divini uranii nelle più diverse religioni, Dia sembra una divinità cristallizzata, abbandonata dal culto attivo, che ad un certo momento ricompare in forza di una riattivazione circostanziale che la arricchisce e parzialmente la muta con elementi diversi³¹.

Primo tra essi appare il rapporto con l'agricoltura, in particolare la cerealicoltura evidente in alcuni tratti della grande festa di maggio per cui Dia, la divinità celeste, si presenta in età storica soprattutto con una funzione che è quella di responsabile delle messi.

Tramite tale rapporto Dia entra nella sfera particolare della religiosità agraria assumendo di conseguenza certe forme di culto che si allontanano dallo schema primitivo. Il recinto sacro all'aria aperta si affianca così all'*aedes*, la casa sacra, che è la trasposizione della capanna abitata e conserva all'interno di essa gli elementi essenziali: il focolare trasformato in luogo

³⁰ J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, Paris, 1962, p. 120 ss.

³¹ L'attivazione della divinità celeste avviene molto spesso attraverso i fenomeni metereologici ed in rapporto all'agricoltura. In tal caso il dio celeste, che è considerato quasi esclusivamente come maschile, si presenta legato ad una divinità terrestre. Si tratta di concezioni religiose che appartengono ad uno stadio culturale agrario nel quale anche Dia troverà un posto preciso (cf. Eliade, *o.c.*, p. 123).

sacrificale e la mensa divenuta altare. Ancora al rapporto agrario Dia deve probabilmente la posizione calendariale della festa principale in un momento importantissimo dell'anno agrario ed anche l'unione con divinità ctonie come la Mater Larum ed i Lares.

Ma la vera Dia si nasconde nel bosco rifiutando nell'area sacra ogni presenza vegetale che a lei non sia intimamente connessa. Solo le specie spontanee dell'ambiente in cui si trova come lecci ed alloro o la semplice erba sono tollerate. Il fico, pure pianta spontanea dell'area mediterranea ma modificato, trasformato in pianta utile già dalla lontana preistoria, è bandito come qualche cosa di impuro dalla dea che non tollera la minima manomissione all'integrità vegetale che la rappresenta. Gli atti dello anno 183 registrano l'immolazione dei *suovetaria maiora* per espiare l'impurità causata da un fico cresciuto in *fastigio aedis* che ha provocato la decisione di abbattere e ricostruire l'intero edificio.

Il carattere agrario di Dia appare invece evidentissimo come abbiamo accennato nel rituale di maggio: esso unisce temi arcaicissimi e diversi in una costruzione nuova attraverso la quale il culto dell'essere uranio si inserisce in una nuova situazione culturale.

Solennemente annunziato nella *indictio* di gennaio il triduo festivo di Dia si svolgeva nella seconda parte del mese di maggio tradizionalmente dedicato a feste e riti propiziatori per la fertilità della terra intrecciati a riti destinati ai defunti³².

In età imperiale le festività di Dia sembrano così rias-

³² Le formule di *indictio* si mantengono costanti anche se vi è qualche variazione nel giorno, sempre compreso nella prima metà di gennaio. Un esempio negli atti dell'anno 183: *isdem co(n)s(ulibus) VII idus Ianuar(ias) in pronao aedis Concordiae fratres Arvales sacrificium deae Diae indixerunt, ibique Q. Licinius Nepos magister) velato capite contra orientem sub divo columine: quod bonum faustum felix salutareque sit imperatori) Caes(ari) M. Aurelio ... Antonino Augusto) Pio Sarmat(ico) Germ(anico) maximo , sacrificium deae Diae hoc anno erit ante diem XVI kal(endas) Iunias Romae, ante diem XIII k(alendas) Iun(ias) in luco et domi, XIII k(alendas) Iun(ias) consumabitur domi.*

sumere intenzionalmente l'essenza di questi riti — a Maja, a Bona Dea, ai Lares, a Vesta, ai Lemures, a Mercurio, alla Mater Florum cui si aggiungono Agonalia e Tubilustria ed i riti vari di purificazione dei campi — quasi tutti scomparsi dai calendari tardi — rielaborandoli in una forma complessiva ed ufficiale³³.

Il primo giorno si apre con una cerimonia all'alba, *primo mane*, nell'intimità della casa del *magister, in domo illius per magistrum et ceteros sacerdotes* (atti dell'anno 81). Il primo sacrificio è semplice e generico a base di incenso e vino. Ma gli atti degli anni 218 e 240-41 conservano particolari più precisi sullo svolgimento successivo del rituale.

Ferma restando l'ora mattutina adatta alle celebrazioni di una divinità celeste, il luogo, quasi a dare maggiore solennità, si sposta dalla casa del *magister* al tempio dei *divi*, gli imperatori defunti, sul Palatino (atti dell'anno 218). La scelta di questo luogo d'inizio dei riti mette in evidenza l'intenzione di ricollegarli a questa che deve essere la più antica tradizione di Roma: il Palatino è la sede del primo nucleo dell'*urbs*, i *divi* sono gli antenati illustri divinizzati che continuano idealmente l'eredità romulea.

³³ Occupano il mese di maggio i sacrifici a Maja, a Bona Dea, ai Lares detti *Praestites* (Plut., *Quaest. Rom.*, n. 51) ai *Lemures*, le ombre dei defunti che bisognava rimandare placati; *Agonalia* e *Tubilustria* sono dedicati a Maja e Mercurio il 16, 21, 23 del mese. Tutte queste feste hanno un generale carattere lustratorio ed espiatorio che doveva riguardare sia la città che la campagna. Esso è evidente nel misterioso rito durante il quale venivano gettati nel Tevere dall'antico ponte Sublicio trenta fantocci detti *Argei*, (Ovid., *Fast.*, 625 ss), atto in cui è evidente la finalità espiatoria non diversa di quella data all'espulsione dei *pharmakoi* nella festa primaverile dei Thargelia di Atene. Destinati alla campagna invece i riti riassunti nella designazione *segetes lustrantur* del calendario rustico che comprende certamente le lustrazioni eseguite dagli Arvales nella loro qualità di sacerdoti dei campi. Tutti questi riti sembrano assenti in età imperiale: sui calendari tardi, ad esempio il Filocaliano, si trovano annotati solo i ludi per Flora (*Floralici*), diventati probabilmente pura occasione di spettacolo, la commemorazione del *natalis* di Mercurio ed una festività probabilmente a sfondo funerario indicata come *Marcellus rosa sumat* in corrispondenza del giorno 23 dedicato nel calendario Maffei ai *Tubilustria*.

In questo primo momento dell'azione sacra compaiono subito le spighe secche e verdi che rappresentano il fondamentale elemento agrario mai trascurato in tutta la cerimonia. Gli Arvales sfiorano con le mani queste spighe con un evidente atto di benedizione certo per assicurare la continuità di un ciclo che deve unire il raccolto precedente rappresentato dalle *fruges aridae* a quello imminente indicato dalle *fruges* ancora *virides*. Le mani degli Arvales sfiorano poi i *panes laurati*, pagnotte ornate di foglie di lauro o condite con lauro, che rappresentano il prodotto finito, il risultato ultimo della lavorazione dei cereali, cibo fondamentale sulla mensa dell'agricoltore. Questa prima fase che si esprime con un trasparente simbolismo agrario si conclude con l'unzione della statua della dea, *et deam unguentaverunt*. È la prima delle molte unzioni sacre che si susseguiranno successivamente durante il triduo festivo rispondendo ad un tipo di rituale molto diffuso e documentato nell'area mediterranea già nell'età del bronzo, comune nel rituale greco miceneo³⁴.

Apprendiamo così che la dea Dia ha una sua sacra effigie, cosa che può apparire in contrasto con il voluto arcaismo del culto se si ricorda l'asserzione varroniana secondo la quale i Romani per un lungo periodo *deos sine simulacro coluisse* (in Aug. de civ. d. IV, 31). Ed un culto aniconico sarebbe indubbiamente adatto a questa dea che si manifesta come enigmatica potenza del bosco, forza energetica e misteriosa che assicura la fertilità sotterranea della terra, e nella sua radice prima come luminosità celeste. Si può tuttavia pensare che la radicatissima abitudine all'immagine, alla raffigurazione del divino imposta in particolare dall'antropomorfismo greco, abbia reso impossibile ad un certo momento, in un determinato sfondo storico la rinuncia ad un segno materiale, visibile della divinità in un culto di tipo così ufficiale. Questo non impedisce che nella sua fase più arcaica il culto di Dia (al pari di quello che tro-

³⁴ Sull'uso di unguenti e unguentazioni a scopo sacrale nel mondo miceneo ed analogie con i contemporanei rituali delle civiltà del bronzo nell'area mediterranea cf. L.A. Stella, in P.d.P., 1959, p. 245 ss.

veremo rivolto alla sua omonima in Grecia) non abbia sentito il bisogno dell'immagine.

Dopo l'unzione gli Arvales depongono le *pretextae*, le toghe cerimoniali indossate per eseguire questa prima parte del rito e l'azione si interrompe. Essa riprende con il banchetto che gli Arvales consumano collegialmente dopo aver fatto un bagno — consueta pratica purificatoria — ed essersi ancora lavati le mani (*item post merid(iem) a balneo cathedris consederunt: deinde manibus lautis cenatoria alba sumserunt*)³⁵. Questo accenno al *balneum* ha fatto pensare che il complesso sacrale di Dia comprendesse anche una specie di stabilimento termale ad uso sacro. Negli scavi non se ne sono trovate tracce ed è probabile che gli Arvales abbiano compiuto le loro abluzioni purificatorie a casa. L'accenno ad esse può riflettere tuttavia il ricordo di un vero e proprio bagno per immersione, probabilmente nell'acqua corrente, di fonte o fiume che nella fase più arcaica poteva essere stato parte integrante, e con un preciso significato, del rito.

Negli atti dell'anno 240 (Pasoli) si legge che a questo punto vengono distribuiti ai partecipanti i borsellini, *sportulae*, con il denaro inviato dall'imperatore per rimborsare gli Arvales delle spese sostenute in questo primo giorno. Il pranzo che segue è organizzato e presieduto dal *magister* o da chi ne fa le veci e si svolge in un'atmosfera particolare, rituale, di cui

³⁵ La pratica del bagno purificatorio è comunissima nei rituali greci come in quelli romani per il carattere rigeneratore attribuito all'acqua. Si tratta di una pratica, di una concezione sacrale, estremamente diffusa presso popoli a livelli culturali diversi. Il rapporto inscindibile acqua-purificazione-rito appare evidente nell'identificazione del luogo per l'abluzione, *delubrum*, immancabile nelle vicinanze di ogni luogo sacro, con il tempio stesso: *delubrum*, prima del generico valore di santuario indica il *locum ante templum, ubi aqua currit, a deluendo* (Cincius, in Serv. *ad Aen*, II, 225). Un luogo per abluzioni si trovava certamente anche nel complesso sacrale della collina arvalica, forse rappresentato anche da una fonte naturale, parte del *lucus*. L'acqua purificatrice, il bagno prerituale compaiono più volte nel rituale dell'India vedica in occasione dell'offerta del *soma*, per la consacrazione di un bramino ed in moltissime altre circostanze (cf. S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Kristiania, 1915, p. 76 ss; Gonda, *o.c.*, 183 ss).

sono segno le purificazioni, gli abiti bianchi, il sacrificio di incenso e vino che fanciulli *patrimi* e *matrimi*, figli di senatori, gli unici autorizzati a presenziare al pasto, amministrano sull'ara della dea³⁶. Anche l'arredo del luogo ove il banchetto si svolge è particolare: gli Arvales mangiano sdraiati su normali triclini (*in tricliniaribus discubuerunt*) ma ad un certo momento, come pare potersi dedurre dagli atti dell'anno 218, si sdraiano su tappeti a striscie per offrire un nuovo sacrificio a base di incenso e vino (*post epulas supra toralibus segmentatis discubuerunt et t(ure) v(ino) f(ecerunt)*). Questi tappeti, probabilmente stuoie tessute espressamente per l'occasione sacra, sostituiscono i normali drappi sui triclini o piuttosto vengono stesi a terra dove per l'alternanza di colore indicata dalle striscie, *segmenta*, paiono rappresentare l'*arvum*, il campo su cui l'aratro ha inciso il chiaroscuro dei solchi³⁷. I dodici Arva-

³⁶ La presenza di adolescenti nei *sacra* è piuttosto frequente nei riti romani: comparando accanto ai sacerdoti in speciali occasioni essi rappresentano la ricostruzione dell'ambiente familiare entro il quale doveva svolgersi nella tradizione più antica il rito. Questa finalità è particolarmente sottolineata nel rito arvalico. *Pueri ingenui e virgines* tutti *patrimi* e *matrimi* assistono nei riti anche i *decemviri sacri faciundi* (Liv., XXXVII, 3,7). Fanciulle *ingenuae patrimae* e *matrimae* erano incaricate di tessere la *rica*, lo scialle, con cui si avvolgeva sempre la *flaminica Dialis* (Paul, p. 288). Non si tratta di fanciulli destinati necessariamente alla vita sacerdotale ma di rappresentanti della generazione crescente che in tal modo confermavano con la partecipazione ai *sacra* tradizionali il pacifico, inalterato continuare della tradizione stessa.

³⁷ In quest'azione degli Arvales il Mommsen ha visto un'allegoria di carattere sacrale, i dodici sacerdoti distesi sulle stuoie a righe che rappresentano il campo arato simboleggerebbero i dodici mesi dell'anno agrario solare. I fanciulli che ad essi si sostituiscono nell'amministrazione delle offerte sull'altare in numero di quattro (almeno negli atti dell'anno 117 e 118), rappresenterebbero l'avvicinarsi delle quattro stagioni ciascuna con i suoi doni. (Mommsen cit. in P.W.R.E., s.v. Arvales). L'allegorismo troppo spinto rende difficile accettare una tale interpretazione nei suoi particolari. Rimane tuttavia possibile dare un significato agrario (in rapporto ad un'avvenuta suddivisione dell'anno solare in dodici parti) al numero dodici che compare in contesti sacrali spesso in Grecia come in Roma, come in tutto l'ambito indoeuropeo. Lo troviamo in India in rapporto al *Dvādaçaba*, il « sacrificio dei dodici giorni » legato anche al famoso rito del fuoco, l'*agnistoma*, e ancora nel complesso rito di consacra-

les vi si stendono rimanendo immobili mentre il servizio liturgico sull'ara della dea è assolto dai fanciulli. Essi aderiscono, si fondono con la terra resa fertile dal lavoro agricolo assorbendo in quell'atto l'integrazione e la fusione con la forza feconda trasmessa dalla divinità di cui come membri del sacro collegio diventano beneficiari a nome della comunità, della classe sociale, dell'ordinamento che rappresentano.

Varie contraddizioni, integrazioni od omissioni che si trovano nelle diverse redazioni a noi giunte di questa prima giornata rendono difficile stabilire con esattezza i mutamenti apportati nel corso del tempo alla liturgia. La maggiore o minore scrupolosità del redattore degli atti può essere la causa più facilmente avocabile delle molte discordanze. Quanto possediamo è tuttavia sufficiente a cogliere con chiarezza il filo della regia e l'immutato sottofondo sul quale è condotto il suo simbolismo.

zione regale. Durante la lunga serie di cerimonie che preparano il momento centrale dell'unzione, la consacrazione del re mediante le acque sacre, un rito particolare in rapporto stretto con l'istituto regale, è amministrato in casa di dodici dignitari, *ratnins*. Il rito intenderebbe essere un'azione simbolica in cui i dodici dignitari — personaggi di alto rango ma non investiti di autorità sacerdotali — rappresenterebbero la totalità dell'anno diviso nelle sue dodici parti ciascuna delle quali viene posta al servizio del re (Taittīrya -brhāmana I, 7,3,6; Gonda *o.c.*, p. 199). Più chiaramente il rapporto tra il simbolismo del 12 e l'agricoltura si ricava da un calendario recentemente scoperto tra i petroglifi di una zona montagnosa del fertile territorio del Ferghanà (bacino del Sir-Daria, nella zona attualmente compresa nell'Uzbekistan). I petroglifi che risalgono al terzo millennio a.C. sono attribuibili ad una comunità di contadini che mediante una serie di simboli avevano cercato di rappresentare matematicamente il corso dell'anno agrario: un cerchio di dodici raggi sarebbe il sole con i dodici mesi, cerchi intersecati da 28 raggi sarebbero invece i singoli mesi; due cerchi con dodici raggi separati da una linea trasversale rappresenterebbero le 24 ore del giorno divise nella parte notturna e diurna. Altri cerchi radiati con una semplice croce indicherebbero forse i punti cardinali. La figura di un aratore accanto al suo aratro rende chiara la destinazione agraria di questo calendario. Si aggiunge un possibile carattere sacro per la scena in cui si scorge un animale con le zampe triungulate, un maiale?, che sembra essere consacrato per un sacrificio. Rappresenterebbe in tal caso l'offerta consueta del rito agrario romano! (Ill. London News, 15, 6, 1968).

Il banchetto finisce con la distribuzione di unguenti e corone, probabilmente floreali, di rose, a tutti: gli Arvales toccano ancora nel consueto atto di consacrazione *in mantelis pulmenta* (o *unguenta*, C.I.L. VI, 2104), parte dei cibi consumati durante il pranzo o gli unguenti destinati alle unzioni del simulacro della dea che era consuetudine i convitati si portassero a casa *in mantela*, nei tovaglioli.

Segue negli atti dell'anno 218 la spartizione della *mensa secunda*, i *bellaria*, dolci e frutta. A questo punto avveniva anche la distribuzione delle *sportulae* con il denaro dell'imperatore che la redazione dell'anno 240 anticipa alla fine dell'azione antimeridiana.

Il congedo definitivo avviene con lo scambio dei soliti convenevoli *ibique felicia dixerunt*, come alla fine di ogni lieta riunione, ma particolare interessante è il dono simbolico di un petalo di rosa che i membri della confraternita sfogliano e dividono tra loro, et *rosam solutam diviserunt*. È un atto di carattere evidentemente sacrale che troveremo ripetuto anche alla fine delle giornate successive. La prima osservazione che si può fare di questa giornata iniziale riguarda il suo carattere di cerimonia privata. Essa è garantita dal luogo stesso in cui si svolge, la casa del *magister* o del *promagister* o ancora la casa simbolica di tutti gli *imperatores*, la *aedes divorum* che opportunamente si presta come scenario ad un culto che risulta ad essi (o meglio all'istituto che rappresentano) così strettamente legato. Accentua il tono privato la presenza dei quattro fanciulli aristocratici, assistenti ai riti e partecipi del pasto collegiale. Tale presenza risponde al costume aristocratico laico ricordato da Svetonio e da Tacito di far cenare i figli su una mensa più piccola insieme ai genitori ed amici (Svet., V. Claud., 32; Tac., Ann. XIII, 16). Con il loro integro stato di famiglia (hanno entrambi i genitori viventi), l'accertata *nobilitas* del lignaggio, la giovane ascendente età essi garantiscono l'immutabilità della tradizione. Essa passerà da padre in figlio e nell'ambito della stessa classe sociale assicurando il mantenimento di un irrevocabile, prestabilito sistema. Perciò durante la cerimonia quando le *cathedrae*, i seggi occupati abitualmente dagli Arvales sono momentaneamente lasciati vuoti, i fanciulli pren-

dono il posto dei sacerdoti. A loro volta banchettano da soli, in una imitazione del pasto consumato dagli adulti (atti dell'anno 218) o, come nel caso dell'anno 240, insieme al *promagister* che unendosi ad essi sembra voler sottolineare il rapporto filiale tra il capo del collegio e i figli di quella classe senatoria alla quale è affidato il compito di vivificare l'antica istituzione.

Tutta questa prima giornata che è la necessaria introduzione al momento culminante e più solenne del *dies secundus*, ha infine lo scopo di ravvicinare e consolidare il vincolo tra i *fratres* di modo che le azioni da essi compiute collegialmente o per essi dal *magister*, siano veramente l'espressione di una collettività fraterna che agisce all'unisono.

In tal senso spiega il suo particolare significato simbolico la *rosa soluta* con la quale la giornata si chiude. Questo fiore celeberrimo in tutto il mondo mediterraneo porta nella cerimonia arvalica il riverbero di svariate arcaiche tradizioni e superstizioni arricchite sin dall'antichità dall'elaborazione letteraria³⁸. In età imperiale nel mondo romano, essa appare soprattutto con significato funerario. Nel suo nome si celebrano i *Rosalia* con l'offerta di rose, la (*rosatio*), alle tombe dei defunti, ricordati in vari luoghi da testimonianze epigrafiche in

³⁸ Il valore sacrale della rosa, antichissimo al pari di quello di molti fiori nell'area mediterranea e submediterranea, riaffiora con un preciso valore funerario in età imperiale romana. Con il nome di *Rosaria* o *Rosalia* iscrizioni trovate in parti diverse dell'impero a date oscillanti tra il II, III secolo a.C. segnalano occasioni festive che riuniscono idealmente mediante l'offerta di rose alle tombe i defunti ai vivi. Le date previste variano tra maggio e giugno: V Id Mai C.I.L., IV, 10234; X Cal. Iun., Filocalus ecc. (cf. P.W.R.E., s.v., *Rosalia*). La sacralità della rosa e della primavera si mantiene a lungo nel folclore europeo specialmente tra le stirpi slave dove le feste delle rose, *rusalija*, e le « fanciulle delle rose », le *Rusalky*, ricordano nonostante il cristianesimo il valore mitico rituale precristiano. Esse finiscono con influenzare la stessa liturgia cattolica che indicherà come *pascha rosata* o *rosarum* la festa di maggio che cade nel cinquantesimo giorno dopo Pasqua e che nei paesi di lingua tedesca è indicata come la *Pfingstfest*, festa delle peonie o delle rose (*Rosenfest*) (V. Hehn, *Kulturpflanzen und Haustiere*, Berlin 1874, p. 211 ss; Nilsson, *das Rosenfest*. Op. Select., Vol. II, Lund, 1951, p. 315 ss).

periodi diversi ma sempre coincidenti con il momento della fioritura primaverile. Con un significato funerario sia pure sottinteso e velato, la rosa è stata certo scelta come il fiore sacro delle cerimonie arvaliche di maggio. Agli Arvales spetta come è noto un diretto culto per gli imperatori morti divinizzati: ad essi si sacrifica in occasione dei *piacula maiora* nel *lucus* stesso di Dia; il banchetto di apertura del triduo di maggio può aver luogo nella *aedes divorum*; sulla collina degli Arvales un edificio sacro, il *Caesareum* o la *aedes* stessa, conteneva le statue degli imperatori morti che furono Arvales³⁹.

La rosa trasmette all'*epulum* del primo giorno il valore di una *parentatio*, di un pasto funebre familiare, con illustri personaggi del passato, gli imperatori appartenenti essi pure alla famiglia arvalica. Una volta di più il rito sottolinea la volontà di mantenere ininterrotta la linea di coesione di un'identica tradizione dal passato al futuro. Anche la divisione dei petali della rosa tra i presenti ha, insieme alla distribuzione delle *sportulae* e dei *bellaria*, un valore funzionale di fondo rappresentando la fase importante del dono reciproco. Il dono, dono di qualsiasi oggetto, che conclude numerose cerimonie ed è rimasto in svariate usanze profane, stabilisce un infrangibile vincolo, crea i termini di un contratto d'obbligo al quale i contraenti non si possono più sottrarre. Dall'inderogabile sua legge che vale nell'ambito di una vasta società come in uno scambio individuale, messa in luce sul piano economico sociale e religioso in un magistrale saggio di Marcel Mauss, scaturisce anche il valore simbolico dei doni, di fiori, di denaro, di oggetti senza importanza che gli Arvales si scambiano tra loro e ricevono dall'imperatore. « Coloro che si fanno reciprocamente regali restano amici per il più lungo tempo possibile »

³⁹ Il *Caesareum*, in un primo tempo ritenuto da Mommsen identico al *tetrastylum*, appare invece essere stato un edificio a sé. Forse lì erano conservate le statue dei *divi imperatores*, come in un tempio a loro consacrato, trovate in un sacello nel secolo XVI del quale ci resta un disegno accompagnato da alcune note descrittive (Ann. Inst. Arch., 1841, tav. G; Henzen, o.c., XXIII).

dice una strofa del Hawamal⁴⁰. Il dono della rosa più d'ogni altro simboleggia in questo caso la proiezione di un patto di amicizia, di reciproca, disinteressata lealtà che deve unire i *fratres* rafforzando tra loro un vincolo che viene direttamente dalla tradizione.

Le azioni del primo giorno hanno portato il collegio arvalico nelle condizioni più idonee ad affrontare la grande cerimonia nel *lucus*. Essa si apre due giorni dopo non più *domi*, in casa, in città, bensì nel bosco extra urbano sacro alla dea, in *lucio deae Diae*.

Anche per questo secondo giorno le redazioni più complete si trovano negli atti relativi agli anni 218 e 240. La prima azione sacra consiste nel sacrificio di due *porcae piaculares* e della *vacca honoraria* ed ha chiaramente un carattere espiatorio rientrando nella serie dei sacrifici piaculari che si avvicendano per casi diversi durante tutto il corso dell'anno a riscattare ogni offesa arrecata alla purezza ed inviolabilità del luogo sacro. In *lucio deae Diae Alfenius Avitianus promagister ad aram immol(avit) porcil(ias) piacul(ares) II luci coinq(uiendi) et operis faciundi; ibi vacc(am) honorariam immolavit* (atti dell'anno 218).

Questo sacrificio in due tempi si ripete con la stessa motivazione in tutti gli atti che parlano di questo momento della festa, come un tributo prestabilito, offerto alla dea sul suo altare, dinanzi al bosco, per riparare alle possibili violazioni sottintese nel *coinquire* e *opera facere*, ossia nelle varie operazioni necessarie per mettere il *lucus* in condizione di accogliere i riti previsti per la seconda giornata del triduo. È interessante notare che sull'ara della dea vengono deposte solo le viscere delle scrofe, *extae porciliares*, in quanto la scrofa rappresenta la vittima per eccellenza della divinità agraria. Ricordiamo nel

⁴⁰ M. Mauss, *Saggio sul dono*, in *Teoria generale della magia ed altri saggi*, Torino, 1965, p. 155 ss. Il valore sacrale del dono era rappresentato nella religione romana della dea Strenia: dal suo bosco sacro, vicino al Colosseo, nei tempi antichi si staccavano i rami di vervena, dono augurale di capodanno, le *strenae*, passate poi a significare regalo, strenna, in genere (Varr., *L.L.*, V, 47; Symmach., *Relat.* 15,1).

rituale latino arcaico il sacrificio della *porca praecidanea* che Catone raccomanda di offrire a Ceres prima della mietitura (r.r. 134). Per il consueto rapporto che sempre si stabilisce in una fase primitiva tra agricoltura e morte, a Ceres che come dea cerealicola appartiene ad un momento culturale agrario più recente e non ha rapporto con il mondo funerario, viene offerta in occasione di una sepoltura la *porca praesentanea*. Ma in tal caso Ceres rappresenta soprattutto la terra il cui corpo viene contaminato dalla presenza del cadavere che richiede l'espiazione di una vittima (Cic., De Leg., II, 22; Fest. 332).

Il sacrificio della scrofa a Dia sottolinea la sua acquisita natura agraria ed insieme l'arcaicità che si vuol far risaltare nel rituale. Il maiale è infatti uno dei primi animali addomesticati dall'uomo e si accompagna sempre alla fase agricola: lo troviamo come animale da sacrificio nelle grandi feste agrarie *Maduna* e *Gabè* di popoli coltivatori della lontana area oceanica (Nuova Guinea e Figi) dove sono in particolare le donne a provvedere allo allevamento e lo troviamo nelle feste Skira e Thesmophoria e nel rituale eleusino dedicato in Grecia alla dea dell'agricoltura Demeter ⁴¹.

Quale animale di allevamento il maiale doveva essere noto come mostra il suo nome $\upsilon\varsigma$, *sus*, anche alle varie stirpi indoeuropee in un momento molto antico precedente la loro divisione ⁴². La famosa leggenda di Enea nota nella versione virgiliana consacra inoltre il maiale alla preistoria di Roma. La sua antichità è confermata nella tradizione da Varrone che indica nel maiale il primo cibo dato agli uomini dalla natura cui la vita è stata data al posto del sale per conservarlo! (r.r. II, 4,10). Di conseguenza, annota sempre Varrone, il primo sacrificio agli dei fu quello suino: *ab suillo enim pecore immolandi initium primum sumptum*. Tutto ciò riporta ad una primitiva economia mista di cui si hanno testimonianze nello stesso Lazio

⁴¹ Cf. Lanternari, *La festa dei maiali*, SMSR, 1959, p. 15 ss; Deubner, *Attische Feste*, Berlin, 1956, p. 40 ss.

⁴² S. Piggott, *Ancient Europe*, Edinburgo, 1967, p. 80, 108; G. Devoto, *Origini indoeuropee*, Firenze, 1962, p. 259.

a partire dal lontano neolitico, attestata nei ritrovamenti di Luni sul Mignone. Suini, bovini e ovini appaiono allevati sin dall'epoca degli insediamenti più primitivi del neolitico e successivamente nella cosiddetta cultura appenninica e nell'età del ferro, in proporzione inalterata da genti dedite all'agricoltura ed all'allevamento⁴³.

Le viscere della vacca sono deposte invece dal *magister*: egli agisce da solo assumendo su di sé tutta la responsabilità del sacro, su un braciere d'argento ornato di una zolla d'erba che dovrebbe trovarsi al di fuori dell'area propriamente sacra, *item in circo in foculo argenteo) cespiti ornato*. Il passo è controverso: *in circo* dovrebbe indicare il luogo dove più tardi dovranno svolgersi i giochi in onore della dea che viene così ritualmente preparato. Al sacrificio della vacca appare comunque affidato un posto successivo, in certo modo meno interessante, nel rito espressamente dedicato a Dia.

Conclusa con la duplice deposizione delle viscere sacrificali la prima parte dell'azione sacra, il *magister* ritorna nel *tetrastylum*, edificio destinato ad ospitare i convegni arvalici sempre nell'area sacra della collina ma naturalmente al di fuori del *lucus* e ben distinto dalla *aedes*. Qui egli segna sul *codex* l'atto attestante la sua presenza e lo svolgimento del compito assegnatogli, quindi si ritira nella sua tenda evidentemente eretta per questa occasione straordinaria a non molta distanza, *et in papilione suo reversus est*.

Uscito il primo attore la scena si riempie per la presenza degli altri Aruales che fino ad ora devono aver assistito immobili al sacrificio compiuto dal *magister*. Vestiti con la toga pretesta essi affluiscono in ordine nel tetrastilo per apporre sul registro la testimonianza della loro partecipazione ai riti.

Dagli atti dell'anno 240 in cui i particolari sono annotati con maggiore abbondanza anche se spesso confusi, apprendiamo che nel tetrastilo, subito dopo la deposizione delle viscere, *magister* e colleghi in veste disadorna hanno consumato insieme

⁴³ Oestenberg, *Luni sul Mignone e Problemi della preistoria italiana*, Lund, 1967, p. 167, p. 229.

un semplice pasto a base di *panes siliginei*, *sangunculum porciliarum* e carne di *porciliae* su semplici piccole mense senza ferro, *sub mensa pumila sine ferro*.

Questo pasto in cui compaiono solo pani di siligo, una varietà di frumento bianco (*triticum hibernum*), sanguinaccio e carni di porchetta ha un carattere completamente diverso dal banchetto del primo giorno. Più che di un vero pasto è un rito di comunione realizzato attraverso la consumazione della carne consacrata dal sacrificio e di un alimento, il pane che rappresenta nel modo più perfetto la natura stessa della divinità agraria ritenuta responsabile del nutrimento più importante per gli uomini. Il carattere sacrale del pasto è messo in evidenza anche dalla disadorna semplicità in cui si svolge: essa sembra voler essere la ripetizione di una situazione essenziale, primitiva, che ancora una volta si avvale del *tabu* del ferro per indicare « storicamente » il riferimento ad una fase arcaica, precedente.

Questo pasto di comunione ha il fine di rafforzare i sacerdoti in vista di quello che è il momento centrale, culminante del sacrificio: l'immolazione dell'*agna opima*, la grassa agnella, alla divinità suprema.

Ancora i particolari più significativi, pur con lievi divergenze si raccolgono dagli atti degli anni 218 e 240.

Gli Arvales raccolti nel tatrastilo, indossata la pretesta, con il capo velato, coronato di spighe salgono al *lucus* della dea per deporvi la prima offerta che è incruenta: le focacce, i dolci, *strues et ferta* che abbiamo già visto usati nel primo giorno. Agiscono in questa occasione il *magister* o chi ne fa le veci ed il *flamen*, cioè coloro che nell'ambito della confraternita sono contraddistinti in modo particolare.

Ma il sacrificio centrale è ancora una volta eseguito solo dal *magister* che nei momenti sacralmente più importanti non ha mai assistenza. Egli sacrifica alla dea l'agnella bianca che rappresenta la vittima perfetta, il capo giovane e prezioso del gregge, dal vello candido, colore caro alle divinità supere.

Segue l'ispezione delle viscere della vittima *et hostiae litationem inspexer(unt)*; *ad litatione(m) exta inspexerunt et reddiderunt* (atti dell'anno 240) che renderà sicuri del gradimento divino. Si tratta di un antico mezzo di sfruttare il volere degli

dei: nella tradizione greca fa parte degli insegnamenti dati dall'eroe culturale Prometeo per rendere chiaro agli uomini il loro cammino (Aesch., Prom. 493 ss). Nel rituale romano compare come parte di quell'arte aruspicina riconosciuta sottoposta alla *disciplina etrusca*, accettata ma sempre considerata introduzione estranea nella religione di Roma⁴⁴.

Al sacrificio centrale segue una serie di atti sacri che hanno il compito di incanalare, scaricare la concentrazione di forze che si è prodotta.

Vino ed incenso vengono usati nella solita formula di offerta che apre e chiude molte azioni sacre. Poi ci si dirige alla *aedes* alla quale è rivolta ora la maggiore attenzione. Negli atti dell'anno 87 leggiamo che qui vengono deposte le corone di spighe usate dagli Arvales prima di procedere all'unzione delle statue (uno o più simulacri della dea) custodite all'interno. Qui si passa anche all'elezione del *magister* e del *flamen* per l'anno seguente da Saturnale a Saturnale. Questa redazione ricompare in forma più o meno analoga negli atti dal 105 in poi ma quanto leggiamo in quelli relativi agli anni 218 e 219 integrati da quelli dell'anno 240 ci informa di una parte estremamente importante del rituale, in tutti gli altri casi omessa per il carattere evidentemente segreto.

Negli atti precedenti l'anno 87 il sacrificio nell'*aedes* è segnato in un momento antecedente l'immolazione dell'agnella che viene così a concludere la serie ascendente dei sacrifici per

⁴⁴ Molte volte nelle fonti latine si ricordano *haruspices* fatti venire appositamente dall'Etruria (Liv., I, 55,6; XXVII, 37,6; Cic., *De Har. resp.*, 25; *De div.*, II, 11). La competenza degli aruspici nell'arte della divinazione oltre all'interpretazione delle viscere, in particolare del fegato, si estendeva all'osservazione della caduta dei fulmini e degli *ostenta* o *prodigia*, gli avvenimenti insoliti interpretati quali segni della volontà celeste. L'ispezione delle viscere sacrificali è anche parte costitutiva del rituale umbro quale descritto sulle *Tabulae Iguvinae*: essa serviva a render certi i sacrificanti che la vittima fosse perfetta, *sevakni*, in modo da garantire in ogni momento del rito la accettazione da parte delle divinità, accettazione che può avvenire solo se nella cerimonia non vi è niente di « viziato, errato, trasgredito, ingannato » (T.I., VIa, 27; 55). cf. G. Devoto, *Le tavole di Gubbio*, Firenze, 1948, p. 29, 35 e *passim*.

Dia prima dell'inizio dei giochi: *ad aram immolavit deae Diae porcas piaculares II, deinde vaccam, inde in aede in foco sacrificio facto immolavit deae Diae agnam opimam* (atti anno 72). Dall'87 in poi, invece non vi è menzione del sacrificio precedente consumato sul focolare dell'*aedes* divina: i sacerdoti portano l'offerta al *lucus*, sacrificano l'agna sull'ara all'aperto e solo dopo entrano nella casa della dea. Si tratta di un mutamento della liturgia o di redazioni errate negli atti più antichi che in genere riassumono in modo frettoloso e spesso disattento gli elementi costitutivi del rito?

Comunque gli atti più ricchi di particolari, quelli del III secolo, indicano chiaramente che gli Arvales entrano nell'*aedes* sacra solo dopo aver compiuto il sacrificio principale. Qui l'azione rituale si spezza in una duplice serie di azioni compiute all'interno ed all'esterno: i testi in questo punto corrotti e di difficile, e dubbia interpretazione consentono solo di verificare questo scambio rituale interno — esterno segnato negli atti dell'anno 218: *deinde reversi in aedem in mensa sacrum offis fecerunt et ante aedem in cespite pro mag(ister) et flam(en) sacr(um) fecer(unt)*. Agiscono il *promagister* ed il suo assistente che depongono un'offerta incruenta, alimentare (le offe, focacce), sulla mensa, la tavola che con il focolare completa l'arredo sacro della casa di Dia, sostituendo l'altare⁴⁵. Essa è particolarmente indicata ad accogliere il sacrificio non cruento e si adatta all'atmosfera volutamente domestica del luogo sacro. Dagli atti dell'anno 240 apprendiamo in partico-

⁴⁵ Le mense-altare compaiono anche nel rituale greco: come *τράπεζαι* sono consacrate alle più varie divinità, Apollo, Artemis, Demeter, Dionysos, i Dioscuri, Hera, Hermes, Leto, lo stesso Zeus. Nel rito romano *mensae* al posto di altari sono dedicate a Hercules, Hygieia, Iuno, Iuppiter, Cibele, Mitra, Priapo, Silvano, Bacco. La *mensa*, la tavola sulla quale si pone il cibo, rappresenta un pezzo di terra, fonte del nutrimento, circoscritta, innalzata. Da ciò l'uso, attestato anche da Tibullo, (II, 5,95) di preparare in occasioni festive mense costruite con zolle d'erba, *caespites*. L'usanza riconduce immediatamente al rituale arvalico dove zolle erbose sono più volte nominate come parte del rito e dove di zolle era ornata la mensa altare della dea stessa. cf. in generale C. Gondineau, *Ἱερὰ τράπεζαι*, *Mél. Arch. et d'Hist.*, 1967 p. 77 ss.

lare che le offe erano fatte con latte e altri ingredienti tra i quali si possono individuare fegato e farina. Queste stesse polpette più altre focacce indicate come *ferla* vengono deposte all'esterno sullo spiazzo antistante l'*aedes* dove forse era eretta un'altra mensa sacrificale coperta da una zolla erbosa: *et in mensa et in caespate ante deam Diam* (Atti anno 240). Il termine *caespes* usato più volte negli atti indica un impiego rituale dell'erba, della zolla erbosa, per ornare gli oggetti destinati all'azione liturgica come il braciere d'argento su cui sono deposte le viscere della *vacca honoraria*, ma può indicare anche in altri casi per traslato semplicemente lo spiazzo erboso antistante l'*aedes*⁴⁶. L'offerta dunque viene deposta prima sulla mensa-altare nell'interno, poi direttamente sull'erba, *super caespate*, nella ricerca di un contatto più diretto, immediato con la terra, *humis* (?), di cui la prima fondamentale manifestazione di vita è appunto la semplice erba dei prati. Ad essa è legato un preciso valore sacrale che rintracciamo nella religiosità dei Veda come in molti usi rituali di popolazioni primitive attuali ad economia pastorale per le quali l'erba rappresenta l'elemento utile per eccellenza, il foraggio necessario agli animali di allevamento⁴⁷.

⁴⁶ Il passo è molto corrotto e di interpretazione controversa. L'edizione del Pasoli (o.c., p. 47) lo riporta nel modo seguente: *et inde in aede(m) introierunt et in mensa et in caespate ante deam Diam in mensa offis coniunctis iocinoris facinoris ter ternis fecer, item humis(?) bis ternis super caespate fecer*. Il Wissowa (*Zum Ritual der Arvalbruder*, Hermes, 1917) interpreta con maggior probabilità il LACTEIOCINFA del testo epigrafico come *lacte iocin(ore) fa(r)ina* che si adatta meglio a definire gli ingredienti dell'offerta, grossa polpetta di carne, farina e latte.

⁴⁷ Un inno del Rigveda (X, 97) è dedicato alla lode delle erbe, « più antiche degli dei », nate nell'età primitiva tre evi prima degli dei. Re delle erbe è il Soma, espressione della primitiva ideologia sacrificale nel rito dell'uccisione divina effettuata mediante il martirio del vegetale. L'erba come manifestazione tangibile della più semplice energia vitale compare di frequente in riti particolari. Su erba e foglie si offriva il sangue a Rudra il violento e possente dio dell'India prevedica, forza inarrestabile e pericolosa di una natura ancora ignota all'uomo. Ritroviamo un preciso valore rituale per la semplice erba presso popolazioni pastorali attuali: i Galla della Somalia, i Watussi del Ruanda Urundi, i Dinka del Sudan. Per essi l'erba rappresenta

La redazione più concisa dell'anno 218, nonostante le difficoltà epigrafiche, non contrasta in modo sostanziale con quella dell'anno 240 che presenta semplicemente una maggior attenzione per tutti i particolari di un rituale che si rivela insolitamente minuzioso. I riti di offerta vengono ripetuti tre volte all'interno sulla mensa altare ornata di erba mentre sullo spiazzo erboso antistante, sulla semplice terra vengono deposte solo sei focacce rituali, *bis ternis*, ad indicare che per due volte si offrono tre *ferta* o *offe*⁴⁸.

Le offerte alimentari continuano sull'altare, l'*ara*, che si trova ad una certa distanza dall'*aedes* sempre all'aperto: negli atti dell'anno 240 si legge chiaramente che i sacerdoti escono dall'*aedes* per pregare direttamente la dea presso l'altare offrendole tre *offae* e tre *ferta*: *Item foras ad aram reversi officis tribus fertis tribus precati sunt et contegerunt*.

Si conclude così la serie degli spostamenti dalla casa all'esterno che segnano la dedica di un umile cibo alla divinità, accompagnata con una preghiera. Benché il contenuto non è noto è probabile che sia stata un'implorazione di aiuto e benevolenza intesa ad assicurare mediante l'intervento della divinità, abbondanza per tutti i fedeli.

In questo caso la divinità invocata s'identifica senza dubbio con la divina forza che rende fertile la terra: la dea celeste è in questo momento assente, confinata nel suo bosco in alto

evidentemente l'elemento utile fondamentale in quanto necessario come foraggio per gli animali di allevamento (cf. Grottanelli, *Sull'impiego rituale dell'erba presso le popolazioni nilotiche*, SMSR, 1942, p. 81 ss; Lienhardt, *o.c.*, p. 282).

⁴⁸ La ripetizione del numero tre particolarmente evidente in questo passo, ma sottintesa nella costruzione anche di altre parti del rituale arvalico suggerisce ancora il confronto con le tavole di Iguvium in cui il valore certamente sacro attribuito alla tripartizione risalta in modo evidente (Devoto, *o.c.* p. 24-25). Ritroviamo lo stesso numero alla base di moltissimi riti dell'India vedica. Tre sono i fuochi accesi per Agni e tre rimangono nel complesso e particolareggiato rituale elaborato nei *grautasutras* dedicati all'illustrazione degli atti liturgici, vero manuale di amministrazione del sacro per i bramini. Tre giorni dura la parte centrale del sacrificio del *soma* e tre volte il *soma* viene pressato nell'esecuzione del martirio vegetale (Gonda, *o.c.*, p. 169, 181 e *passim*).

sulla collina. O meglio la sua personalità, nell'attuarsi del culto, abbandonando l'imprecisione dell'essenza urania acquista una funzionalità ctonia aderendo al canone di una divinità femminile agraria che si confonde con la stessa corporea materialità terrestre.

Nelle due redazioni che seguiamo compaiono a questo punto notevoli discordanze sulla sequenza degli atti anche se fondamentalmente identiche nella loro scoperta finalità sono le azioni che si susseguono. Gli Arvales ritornano nell'*aedes* di Dia e si dispongono in preghiera dinanzi alle olle, grandi vasi pieni di un cibo, minestra, farinata di legumi o cereali, definito come *puls*: *deinde in (aedem) reversi ollas cum pultes precati sunt et contegerunt* (atti dell'anno 240)⁴⁹. Le olle riempite di minestra rappresentano il nutrimento abbondante, necessità vitale che deve essere sempre assicurata, il cibo cotto, energetico con il quale l'uomo ha conquistato un'alimentazione più completa e razionale⁵⁰. Da questa premessa acquista un valore più preciso l'atto che segue.

⁴⁹ Il valore sacro attribuito alle olle riporta ancora ai riti di Iguvium dove più volte sono indicate olle, distinte dal colore in bianche e nere, come parte integrante del rito: si ritirino i bicchieri sacri, si scelgano olle nere e bianche; allora con olle nere così si preghi (Devoto, *o.c.*, p. 49). A queste olle definite genericamente come *vesklos* fa riscontro la grande olla di terra che ha una parte principale nel sacrificio destinato alla preparazione di una bevanda sacra (T.I., III, IV). Un riscontro piuttosto significativo riporta al rito vedico dove, durante le cerimonie preliminari per il grande sacrificio del *soma*, troviamo al centro il vaso del latte chiamato *mabavira*, uomo grande, al quale si rivolgono preghiere e si offrono i resti della farina usata per preparare i dolci sacri. Il rito ha nelle interpretazioni del *Taittiriya-Aranyaka* 5,2,6 un preciso valore simbolico: nella pentola, nella bollitura che vi si effettua, si indica una fonte di energia paragonata ritualmente al sole radiante, al calore dell'elemento che entra in ebollizione. Queste interpretazioni, frutto di una lunga analisi razionale degli atti rituali, hanno tuttavia trasformato ripulmandole nel senso voluto le sequenze liturgiche. Non è possibile quindi stabilire se non semplici analogie formali, significative in alcuni casi dal punto di vista storico, ma non importanti da quello religioso, tra quanto ci viene presentato dalle scarse fonti in nostro possesso sui riti greci e latini, e la vastissima, commentata documentazione dei riti vedici.

⁵⁰ Sul valore culturale e sacrale della bollitura cf. I. Chirassi, *Riflessi di culture precereali in miti e riti greci*, Roma, 1968, p. 23 ss.

Magister e flamen aiutati da due sacerdoti e da servi pubblici, aperte le porte del tempio gettano le olle giù per il pendio della collina come cena per la madre dei *Lares: et promag(ister) et flam(en) et publ(ici) (et) due sacerdotes oll(as) acc(eperunt) et ianuis apertis per clivum matri Larum cenam iactaverunt.*

La rottura delle olle e la dispersione del cibo sono il definitivo atto di consacrazione: tutto ciò che ha fatto parte dell'azione sacra non può uscire dalla zona sacra, non può superare il limite temporale del momento sacrificale. Perciò le olle destinate a contenere il pasto sacro dovranno essere sempre nuove. Queste olle fanno parte dell'arredo sacro di cui sono provvisti tutti i luoghi di culto, spesso espressamente costruito per essere usato in determinate cerimonie e poi fatto scomparire. Anche più oltre vedremo che gli Arvales dedicano particolare cura al vasellame usato nei riti: nelle forme e nelle tecniche d'impasto esso doveva rispondere a particolari requisiti. Queste olle sono riconoscibili forse nei diciotto vasi fittili rinvenuti nel *lucus* arvalico di rozza fattura, foggiate senza il tornio, del colore rossiccio dovuto ad un'imperfetta cottura. Ricordano nella descrizione che ne fa il rinvenitore la grossolana tecnica della ceramica grezza usata per recipienti di grandi dimensioni, olle, dolii, pentole, bollitoi sin dalla preistoria in tutta l'area laziale⁵¹.

E un altro elemento che si aggiunge ai molti atti a sottolineare il carattere arcaico e tradizionalistico del culto di Dia.

Ma la distruzione dei resti del pasto sacrificale ha qui un altro significato oltre quello generico di eliminazione di tutto ciò che è stato sfiorato dal sacro. La destinazione alla misteriosa divinità che si presenta come madre dei *Lares* induce a pensare che si tratti di un vero rito di offerta ad una potenza che si pone al di fuori della sfera d'azione di Dia ma nello stesso tempo rimane a lei intimamente connessa.

Il suo nome alla fine dell'azione sacra culminante del triduo di Dia fa pensare che la *Mater Larum* avesse un posto no-

⁵¹ G.B. De Rossi, *Giornale arcadico*, luglio 1868; Henzen *o.c.*, p. 30; Oostenberg, *o.c.*, p. 112; Gjerstad, *o.c.*, p. 71.

tevole nella composita *religio* del *lucus*, di importanza ben maggiore di quanto non appaia dalla generica sua menzione in mezzo a tante altre divinità negli atti degli anni 183, 218, 224 quando appare destinataria di un *piaculum* consistente in due pecore.

Come madre delle indeterminate potenze che si celano sotto il nome di *Lares* di cui si conoscono svariate attribuzioni e dislocazioni (*Lares casanici, compitales, domestici, rustici, viales* ecc.) deve rappresentare una forza benefica della casa e della campagna. Ma se consideriamo la nota di Varrone che indica la *Mater Larum* in quella Mania signora dei *Manes* tra i quali si confondono i *Lares* stessi come *genii et functorum animae*, appare in primo piano il suo preciso carattere funerario (Varr., L.L., IV, 61). Se ricordiamo poi che come madre dei *Lares compitales* è indicata una ninfa Lara e che questa Lara può essere a sua volta confusa con Acca Larentia, la mitica madre degli Arvales si può legittimamente pensare che un solido rapporto unisse *Mater Larum* e *Lares* agli Arvales stessi e quindi indirettamente a Dia.

L'offerta della cena alla *Mater Larum* acquista in tal modo il valore di un rito funebre, di una *parentatio* per colei che si pone come comune patrona di tutti i defunti. Accettando l'identificazione *Mater Larum Acca Larentia* è soprattutto il carattere funerario ad essere posto in luce: non solo Acca ha un regolare culto funebre sulla sua tomba nel Velabro esteso senza distinzione anche ai *Manes serviles*, cioè aperto indistintamente a tutti i membri della società che la morte accomuna, ma anche una festa pubblica segnata sui fasti Prenestini al 23 dicembre con il nome di *Larentalia*. Essa è definita in una nota di Verrio Flacco come *parentatio* per Acca Larentia nutrice di Romolo e Remo, cioè la madre degli Arvales e la meretrice amante di Herakles⁵².

⁵² Sull'identificazione *Mater Larum - Acca Larentia*, cf. U. Pestalozza, *Pag. di Rel. Medit., o.c.*, p. 323 ss. Nei fasti praenestini è riportata una nota di Verrio Flacco a commento della voce LARENTALIA: *Feriae Iovi, Accae Larentiae. Hanc alii Remi et Romuli nutricem, alii meretricem, Herkulis scortum fuisse dicunt; parentari ei publicae, quod populum romanum beredem*

La *Mater Larum* porta nel culto arvalico di Dia la sua essenza di essere divino ctonio dal potere ambivalente espresso nella duplice tradizione che la pone in rapporto con i morti ed insieme la indica dispensiera di ricchezze. Il suo rapporto preciso con la fertilità agraria che doveva essere naturalmente importante nel rito arvalico, appare accentuato se si pensa alla tarda identificazione con Flora proposta da Lattanzio (inst. 20, 8). Acca Larentia, la mitica prostituta *kourotrophos* di Romolo e Remo alla quale Roma deve la sua prosperità, si identifica facilmente con la divina potenza celebrata ogni anno dai lascivi *ludi* delle meretrici nell'acque della germinazione primaverile, tra aprile e maggio. La stessa identificazione si pone possibile anche nel culto di Dia che assorbe e riesprime tradizioni antichissime. Flora e *Mater Larum* rappresentano le due facce di una primitiva religiosità agraria che nell'energia perenne manifesta nella natura annulla gli opposti di vita e morte.

A questa *Mater Larum*, complessa figura divina, ctonia, agraria e funeraria insieme che è la più strettamente connessa con gli Arvales stessi è dedicato probabilmente anche il rito delle spighe che segue immediatamente la rottura delle olle.

Rientrati nella *aedes*, seduti sui loro seggi marmorei, gli Arvales distribuiscono *familiae et officiis*, ossia a tutti coloro che hanno assistito al rito, pane di farina bianca con alloro, il cibo prezioso di cui si vuole assicurare l'abbondanza. Finita la distribuzione tutti escono ancora una volta e si dispongono presso l'ara, *magister* e *flamen* mandano due Arvales a prendere le spighe, poi ritornano dinanzi all'*aedes* recando vasi pieni di vino: sulla soglia del luogo sacro (benché il posto non sia indicato lo si può dedurre dal *reversi* del testo che indica un ulteriore spostamento dall'ara) avviene la cerimonia del vino e delle spighe. Con la destra i sacerdoti si porgono *schyphoi* pieni di vino, con la sinistra ricevono le spighe: si attua così

fecerit magnae pecuniae, quam acceperat testamento Tarutili amatoris sui.
L'accenno a Iuppiter è secondo il Fowler (*The Roman festivals of the period of the Republic*, London, 1908, p. 275), puramente accidentale. Ma potrebbe anche trattarsi di un riferimento preciso alla divinità celeste, spiegabile nel momento solstiziale dell'anno, 23 dicembre.

una circolazione di beni chiusa e conclusa nella ristretta cerchia della confraternita con l'evidente significato di rito propiziatorio di abbondanza agraria. Vino e frumento sono gli elementi essenziali della mensa, i prodotti di una agricoltura ricca ed evoluta e li troviamo perciò presenti in ogni fase del rito. Accanto all'offerta della vittima animale, al sacrificio cruento, rappresentano in questo caso l'importanza basilare dell'agricoltura con la somma di valori economici culturali e di atteggiamenti spirituali che sottintende. *Et promag(ister) et flam(en) cum scifis vini reversi cum frugib(us) dextra scifos dederunt laeva frugles) acc(e)perunt), deinde carm(en) dixer(unt)* (atti dell'anno 240).

Tutti insieme i sacerdoti intonano un carme religioso: il testo non ci è conservato ma possiamo immaginare che si tratti di un'altra preghiera di invocazione e ringraziamento alla divinità. Essa è certo Dia non solo nell'essenza celeste ma nella sua qualità di potenza vertice, suprema che può esprimere ogni diversa funzione, accogliere e proporre attraverso il suo culto anche quello di divinità diverse e fundamentalmente estranee.

Dopo la preghiera il collegio arvalico si riunisce ancora all'altare che viene così legato da una precisa serie di spostamenti alla casa divina: è celebrato un altro più ricco ed abbondante sacrificio sempre incruento, a base di incenso, vino, passito (*mulsum*), latte, miele, pani offerti in canestri al posto delle oblazioni in denaro segnate negli atti dell'anno 218⁵³.

A questa festosa e varia celebrazione all'aperto segue un

⁵³ Il testo, Atti dell'anno 240 (Pasoli, *o.c.*, p. 48), presenta alcune difficoltà di lettura: *deinde corbul(as) cum canificia pro tesauris ad aram fecerunt*. Il Pasoli propone *canificia = partes carnum, carnificia*. Più accettabile la versione data dal Wissowa (*o.c.*, p. 343) che interpreta *canificia = panificia*, offerta di *panes*. Essa è molto adatta ad un rituale così evidentemente connesso alla cerealicoltura e si inserisce opportunamente tra le altre offerte che costituiscono nell'insieme il più completo dei sacrifici incruenti destinati a Dia. (Latte e miele sono nominati per la prima e unica volta in questo preciso contesto rituale). Il termine *panificia* era inoltre d'uso corrente per indicare analoghe offerte sacrificali: per Minerva da parte dei Metapontini (Justin., XX, 2,7), per Serapis da parte degli abitanti di Alessandria (Svet., *Vesp.*, 7,1).

rito segreto che, negli atti dell'anno 240 seguiti sino ad ora, è riassunta frettolosamente: *deinde in aede(m) reversi sunt et libellos acc(e)perunt) et tripodantes carm(en) legerunt*. Il redattore degli atti dell'anno 218 non si arresta dinanzi le porte chiuse dell'*aedes* per dare i particolari di ciò che è normalmente vietato alla curiosità del profano.

La redazione dell'anno 218 propone del resto un'ulteriore variante nello svolgimento del rito.

Subito dopo la consacrazione delle olle alla Mater Larum gli Arvales si ritirano nella *aedes* di Dia, distribuiscono i pani laureati ed essi stessi consumano uno scarso pasto composto di *lumemulia cum rapinis*: un vegetale probabilmente di crescita spontanea (*luma* = *genus herbae potius spinae*) e rape, il noto ortaggio che per la sua importanza alimentare dovrebbe essere posto, secondo Plinio subito dopo il frumento e la fava (N. H. XVIII, 26)⁵⁴. È un tema questo che ritorna più volte anche nella tradizione greca ed anche latina e che qui indirettamente gli Arvales sembrano indicare, sottoponendosi essi stessi alla ripetizione della condizione primordiale, aculturale, da cui la divinità cui rendono grazie li ha liberati. Le rape inoltre che sepolte nella terra possono conservarsi a lungo e sostituire il pane in caso di carestia, compaiono nell'umile pasto rituale degli Arvales anche come il cibo della riserva invernale, l'ultimo di cui ci si può sfamare in attesa del raccolto imminente che con la sua abbondanza libererà da ogni preoccupazione.

Ad esso segue nel rito l'unguentazione delle statue delle dee, *et deas unguentaverunt*. Chi sono oltre a Dia le divinità i cui simulacri sono custoditi nella *aedes*? Le divinità femminili nominate in occasione dei *piacula maiora* che nel lucus avevano le loro *arulae*? O, come generalmente si ritiene, sono le effigi di Dia e della sua Iuno, la divina ancella, la potenza al lei asservita,

⁵⁴ Per il termine *lumemulia* = *luma molita* cf. Andrè, *Lexique des termes de botanique en latin*, Paris, 1956 s.v.; Ernout-Meillet, *Dict. Etym. de la Lang. lat.* La rapa, *Brassica rapa*, pianta e radice carnosa delle Crucifere, è originaria dell'Europa settentrionale ma è molto diffusa in tutte le zone temperate. Deve essere stata coltivata in tempi antichissimi. I Greci la conoscono con il nome di γογγυλίζ (Theoph. H.Pl. I, 6,6 ss).

ricordata negli atti degli anni 183, 218, 224? Dia e la sua Iuno costituiscono così unite una diade divina, una coppia che suggerisce subito quale immediato confronto le θεῶ le due dee agrarie famose della tradizione greca, Demeter e Kore. Le ritroviamo, in una zona più vicina a Roma nella coppia di Ceres e figlia onorata nell'*húrtin Kerriin*, l'*hortus* sacro alla Ceres osca⁵⁵. Questo della coppia divina è un concetto antichissimo che nell'area mediterranea trova espressione nell'arte figurativa del mondo minoico e miceneo riflettendo un'esigenza di bilateralità, di simmetria nella scomposizione dell'unità fondamentale della figura divina⁵⁶.

All'unzione delle statue segue quello che possiamo definire il momento misterico nei riti di Dia, la cerimonia segreta eseguita nell'*aedes* divenuta per l'occasione un *adyton* impenetrabile che solo un'unica tavola arvalica, approfittando forse della rilassatezza della tradizionale ortodossia in materia religiosa seguita almeno ufficialmente dalla casa imperiale, osa violare sotto l'impero del giovanissimo Elagabalo.

I sacerdoti rimasti soli, a porte chiuse, in veste succinta eseguono una danza ritmata recitando dai libretti le arcaiche, oscure formule di una sacra invocazione, probabilmente a loro stessi incomprendibile: *omnes foras exierunt, ibi sacerdotes clusi, succincti, libellis acceptis carmen descendentes tripodaverunt in verba haec*.

La parte più segreta, esclusiva dei riti si risolve nella ripetizione di un rituale oscuro il cui significato sfugge ormai con ogni probabilità agli stessi Arvales che aiutano la memoria con la lettura diretta dei sacri testi. A queste parole, cristallizzate nella forma della preghiera cultuale che imprigiona e trasforma in

⁵⁵ E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte*, Heidelberg, 1953, 146.

⁵⁶ Tipici esempi nell'arte figurativa il gruppo delle due dee unite dal manto e del fanciullo (XV a.C. avorio da Micene, Marinatos-Hirmer, *Creta e Micene*, trad. ital. Firenze 1960 fig. 218, 219) e le figure di due giovani essere femminili che si fronteggiano sui manici di due specchi di bronzo trovati nel sepolcro cosiddetto di Clitennestra, sempre a Micene (XVI/XV sec. a.C. circa, Marinatos, *o.c.*, fig. 220, 221). Per altri esempi del genere nell'arte arcaica cf. Demargne, *Plaquettes votives de la Crète archaïque*, B.C.H. 1930 p. 195 ss; anche Wace in I.H.S., 1939, p. 210.

strumento « magico » la spontanea, emotiva invocazione dell'uomo alla divinità, è affidato il messaggio recondito della festa arvalica.

Il testo tormentato e contrastato dagli studiosi rimane il monumento unico di poesia religiosa, di carne rituale, una delle testimonianze più antiche del latino o piuttosto di un linguaggio italico affine al latino, frammisto di molti elementi estranei⁵⁷.

Senza addentrarci nelle discussioni glottologiche ancor oggi aperte alla problematica, si possono in esso individuare con sufficiente chiarezza alcuni elementi che ne definiscono il contenuto essenziale. Si tratta di una richiesta umile di aiuto, di protezione alle potenze divine. Proprio all'inizio, scandito nella triplice ripetizione, il nome dei *Lares*, nella forma arcaica di *Lases*, precedente il rotacismo: *enos Lases iuvate, enos Lases iuvate, enos Lases iuvate*.

Non stupisce trovare qui quelle che appaiono le divinità più strettamente legate alla finalità dei culti arvalici ed all'origine stessa del loro collegio sacerdotale attraverso la mitica figura di Acca Larentia - Mater Larum. Questi esseri polimorfi e polivalenti riassumendo i multiformi attributi accumulati nella tradizione romana appaiono i responsabili di quella pienezza di energia che assicura la prosperità dei campi come la continuità della stirpe ed il mantenimento dell'unità sociale nello stato. Nel nucleo più primitivo della loro essenza sono certamente in primo luogo potenze della vegetazione capaci di liberare le energie della terra, identificabili in tantissimi analoghi esempi presso religioni primitive. E come tali, da un fondo antico e primitivo, compaiono nella preghiera degli Arvales: l'aiuto che così solennemente si chiede non deve essere nella sostanza diverso da quello che la padrona della fattoria catoniana vuole dal suo *Lar familiaris*, protettore del privato focolare domestico, offrendo il suo semplice sacrificio *pro copia*, per l'abbondanza (Cic. r.r., 143, 2).

⁵⁷ Sul carne Arvalico tra i moltissimi studi cf.: M. Nacinovich, *Carmen Arvale*, 1933, vol. I-II - E. Norden, *Aus Altrömischen Priesterbüchern* 1939 pp. 108-280 - Ernout, *Recueil de textes latins archaïques*, Parigi, 1947 p. 107 ss.

Abbondanza di frutta, di messi, di bestiame, di sicurezza, di continuità della tradizione e della famiglia. Attraverso questa via i *Lares* sono divenuti i difensori del più grande focolare che è quello dello stato, della comunità, sono divenuti i *Lares* pubblici, *praestites* difensori della città e del popolo, *militares*, protettori dell'esercito, *augusti*, rappresentanti dell'imperatore di cui portano il culto in mezzo al popolo⁵⁸.

Accanto ai *Lares* compare nel carne *Marmar*, *Mars*, *Marmor*, la stessa divinità invocata in tre varianti fonetiche dell'identico nome che è quello del grande dio italico e latino⁵⁹. La forma che ci si aspetterebbe è veramente *Mavors* considerato il nome latino arcaico del dio. La sua mancata presenza è un indizio per attribuire l'intera formula dell'invocazione ad un rituale italico, osco-umbro come attesta la forma *Mars* che ritroviamo identica nelle tavole iguvine, o sabino, come sembra indicare la presenza di *Mamers* dietro le forme *Marmar* e *Marmor*⁶⁰.

Il *Marmar-Mars* del carne è senza dubbio un dio benefico, possente, responsabile con i *Lares* della fertilità agreste, non dissimile dal *Mars pater* catoniano al quale va il sacrificio tipicamente agrario del maiale, invocato con semplici parole: *Mars pater, te precor quaesoque uti sies volens propitius mihi domo familiaeque nostrae ...uti tu morbos visos invisosque, viduertatem vastitudinemque, calamitates intemperiasque prohibessis defendas averruncesque; utique tu fruges, frumenta, vineta virgultaque*

⁵⁸ Sulla riforma dei *Lares* ad opera di Augusto cf. L. Ross Taylor, *The divinity of the Roman emperor*, Middletown, 1931, p. 65 ss.

⁵⁹ Le forme *Marmar* e *Marmor* si ripetono ciascuna tre volte racchiudendo simmetricamente la triplice invocazione in cui il nome del dio appare nella forma più comune *Mars*. *Marmor*, che creerebbe difficoltà fonetiche, è ritenuto dall'Ernout un errore di trascrizione: *sans doute doublet fautif de Marmar* (o.c., p. 108).

⁶⁰ *Marmar* sarebbe la forma non dissimilata *Mar-mart-s* che compare nel *Mamers* annoverato tra le divinità sabine (Var. *L.L.*, V, 73; Fest. 150, 13). *Mars* compare, nella stessa forma nominale che troveremo ampiamente adottata a Roma, sulle tavole iguvine come parte di quella triade cui è affidata la protezione dell'arce cittadina: Giove Grabovio (*di grabouie*), Marte Grabovio (*marie grabouie*), Vofione Grabovio (*uofione grabouie*) (T.I. VIa; b e *passim*; Devoto, o.c., p. 34-35; idem, *Gli antichi italici*, Firenze 1967, p. 90 s.)

grandire beneque evenire siris, pastores pecuaque salva servassis (Cat., r.r., 141).

Il dio che si invoca come padre, cui si affida la totalità dei beni, campi, casa, famiglia non può che essere un grande dio dalle funzioni molteplici, profondamente inserito nel tessuto sociale, economico ed etico del popolo al quale appartiene. Un dio che sembra differire profondamente dal Mars guerriero proposto da una altrettanto precisa e radicata tradizione. Ma, lungi dal riaprire la lunga polemica sul Marte romano guerriero o agricolo, offre una chiave per un'interpretazione complessiva che accolga e contemperi entrambi gli elementi.

Le parole del carme arvalico sono di interpretazione troppo disputabile perché da esse si possa trarre uno schiarimento preciso: *neve lue rue Marmar sins incurrere in pleores... satur furere Mars, limen sali, sta berber...*⁶¹. Sono solo espressioni alle quali è difficile attribuire un senso compiuto senza cadere nel gioco pericoloso delle derivazioni etimologiche oscure e delle deviazioni morfologiche attraverso le quali si possono formulare così facilmente forzature arbitrarie dei testi. Di certo rimane invece la richiesta di aiuto a Mars che chiude il carme, *enos Marmor iuvato*, ripetuta per tre volte. In tal modo nella richiesta di aiuto *Marmar-Mars* è accostato ai Lares. Come questi egli deve soprattutto aiutare e proteggere. Il suo rapporto con l'agricoltura, la fertilità agraria che nel carme non è accennato scopertamente, o almeno non vi è alcun elemento comprensibile

⁶¹ L'interpretazione del Nacinovich, ad esempio (o.c., vol. II, p. 332) contrasta con quella del Norden (o.c., p. 230). Ma la difficoltà maggiore starebbe nell'aggettivo *ferus, fere Mars*, irrisolta da entrambi che appare in contrasto con la figura di un Mars invocato come divinità protettrice dei campi, in una cerimonia che ha evidenti finalità di promozione della fertilità agreste. Per ovviare a tale aporia il Ferri propone un *Satur fu fercto Mars*, che si leggerebbe attraverso una ricostruzione del carme sulla base di formule abbreviate (*Metodo Archeologico e Carmen Arvale*, S.C.O. V, p. 87-106, Pisa, 1956). Il problema si riallaccia alla ben nota polemica sulle due figure di Mars, agricolo-guerriero, della quale il Dumézil dà un completo riassunto nel suo recente volume sulla religione romana arcaica, difendendo la già affermata ipotesi della priorità assoluta del carattere guerriero.

per provarlo, lo si ricava abbastanza chiaramente dal rituale. La preghiera a Mars ed ai Lares conclude una parte della cerimonia che ha un richiamo agrario, una finalità ctonia evidentissima nei ripetuti riti di offerta di prodotti alimentari, farinata, focacce, polpette, pane, nella circolazione delle spighe e del vino, nel pasto vegetale consumato dai sacerdoti. Tutto ciò è servito ad introdurre l'invocazione alle divinità più strettamente responsabili della fertilità agreste che si identifica con la prosperità e la grandezza dello stato. In questa più completa accezione della finalità del rito *Marmar-Mars* giustifica con piena coerenza il suo aspetto di dio della vegetazione e guerriero, responsabile della grandezza dello stato nel modo più completo, rappresentante per così dire delle sue componenti più importanti⁶². Né stupisce trovare il suo nome al posto di quello di Dia in un momento che avrebbe dovuto segnare il culmine dell'azione rituale a lei rivolta nel segreto della sua casa. Dia è la divinità suprema ma confinata nella sua astrattezza e lontananza urania ad un valore di simbolo legato al suo nome divino. Mars è il dio profondamente inserito nella realtà storica di un popolo che vuole essere tradizionalmente contadino e guerriero. Il processo di formazione della sua figura, antichissima anch'essa, è partito certamente da un'essenziale qualità di dio fecondatore in possesso della potenzialità energetica che determina il rigoglio vegetale come le sorti di un popolo. Il mito sia pur tardo lo indica insistentemente nell'episodio di Rea Silva, come il progenitore dei Romani ed a lui in una ricostruzione leggendaria tarda ma significativa vuole ricollegare le sue origini la *gens Iulia*. È parimenti significativo che nella festa delle calende di marzo le matrone romane portando fiori all'altare di

⁶² cf. in questo senso Devoto in S.M.S.R., 1934 p. 240 ss che cerca di riportare la doppia figura di Mars a due tradizioni diverse, una indoeuropea, l'altra indigena. Questa duplice composizione sarebbe riflessa anche dalla struttura linguistica del nome che tradirebbe un fondo non indoeuropeo. Senza ricorrere all'ipotesi della duplice origine, la specializzazione di Mars in senso guerriero può rientrare nella consueta funzionalizzazione cui sono piegate le personalità divine in rapporto alle situazioni in cui si trovano inserire. cf. anche Wissowa, *Rel. u. Kult. o.c.*, p. 141 ss; sulla problematica Dumézil, *o.c.*, pp. 208-245.

Iuno Lucina, protettrice delle nascite, rivolgano prima la loro preghiera a Mars (Ovid., *Fast.*, III, 169 ss).

Il suo culto si concentra nei mesi chiave dell'anno mediterraneo, marzo-ottobre, racchiudendo il periodo attivo tra i poli della germinazione e della nuova fecondazione della terra, in cui più facile si presenta la realizzazione di ogni impresa. L'aspetto guerriero è una precisazione funzionale importantissima in ogni società anche primitiva, ma certamente enfatizzata nel caso di Mars quando il suo culto cominciò ad inserirsi nell'organizzazione religiosa di una società come quella della Roma romulea che affidava alle armi le sue possibilità di espansione. Analogamente a quanto abbiamo visto per i Lares e come accade per la maggior parte delle divinità del pantheon politeistici Mars può e forse « deve » concentrare in sé aspetti e funzionalità apparentemente anche contrastanti come la cura delle campagne e quella degli eserciti.

A segnare la sua originaria estraneità dalla cerchia urbana, la sua appartenenza alla periferia campagnola, rimane in Roma in età storica la localizzazione dei luoghi di culto. Mars è sempre escluso dal pomerio anzi addirittura è costretto a fermarsi al di fuori delle mura della città serviana: una sua ara e poi un tempio si trovavano nel *campus Martius*, la pianura dal Campidoglio al Tevere esclusa dalla divisione serviana tra le quattro tribù; un altro tempio si trovava sulla via Appia presso la porta Capena ad un miglio e mezzo dalla città dove una antica tradizione imponeva agli eserciti di sciogliersi (Liv. VI, 58). Solo Augusto come è noto, riuscirà a fargli dedicare un tempio come Ultor in città⁶³.

⁶³ Il culto di Mars Ultor si congiunge all'ideologia della *Venus Victrix* e *Genetrix*, scelta dalla *gens Iulia* ad ideale mitica avo della stirpe. A Venus Mars appare congiunto già nel solenne *lectisternium* dell'anno 217: l'unione è certo suggerita dalla coppia Aphrodite-Ares del mito greco ma il culto gentilizio dei Julii la trasforma in senso strettamente romano e latino costruendovi attorno il mito troiano dell'eroe Enea progenitore dei Romani, cantato da Virgilio. Mars assume il carattere di capostipite, generatore, padre — carattere che doveva essere in qualche modo già presente nella sua figura prima della utilizzazione che ne fecero gli Julii. Esso appare ricostituito anche

Ancora ad un luogo decisamente extraurbano e ad una finalità agraria riporta il sacrificio espiatorio nel quale Mars compare accanto a Robigo, la divinità che rappresenta la pericolosa ruggine del frumento. Il luogo è un *lucus* dedicato a Robigo al V miglio della via Clodia in corrispondenza al VI dell'attuale via Cassia; l'offerta consisteva nell'immolazione di un agnello, vittima tipica anch'essa dei *piacula* agrari, ed era eseguita dal *flamen quirinalis* (Ovid., *Fast.*, IV, 911 ss; *Fast. Praenest.*).

Mars in quest'aspetto così vicino alla religione dei campi appare dunque la divinità per la quale gli Arvales, deposte le preteste, con vesti succinte a sottolineare il completo e fiducioso abbandono dell'uomo indifeso ed inerme, ripetono nella casa di Dia un'antichissima danza. È la *tripodatio* che nel ritmo della triplice battuta unisce canto e azione. La stessa struttura del carme che si può articolare in versi di tre parole accompagna il ritmo del piede che per tre volte batte il suolo⁶⁴. Questa danza

nella personalità del Mars Pater Ultor degli Arvales, cioè nel Mars di Augusto. Egli è essenzialmente il progenitore, ed il suo carattere di conseguenza non può non essere che benevolo. Lo si invoca nella *supplicatio* che commemora il natale di Cesare (C.I.L., X, 8375 calendario di Cuma). Per un'azione essenzialmente di pace, la riconquista senza colpo ferire delle insegne dell'esercito romano conquistate dai Parti a Crasso (cass. Dion. LIV, 8,3) Augusto fonda in suo onore un piccolo tempio rotondo sul Campidoglio prima della solenne inaugurazione del grande tempio nel proprio foro.

⁶⁴ cf. Ferri *a.c.*, Nacinovich. I, p. 48: la costruzione del carme in cui « periodo ritmico e periodo logico combaciano », nel senso che ogni verso (saturnio?) si presenta come una formula chiusa, si adatta ad essere scomposta secondo il ritmo triplice della danza. Henzen (*o.c.*, p. 33) propone di interpretare il « *libellis acceptis carmen discindentes tripodaverunt in verba haec* » nel senso di *discindere* = *κατασχιδεν* = dividere. La traduzione esatta sarebbe dunque: presi i libretti danzarono la danza dal triplice ritmo recitando il carme diviso (secondo numero e ritmo) con queste parole. La *tripodatio* corrisponde certo ai *tripudia*, le danze armate eseguite in città dai Salii in occasioni solenni (Liv. I, 20,43) ma ne rappresenta l'aspetto opposto: essa è la danza disarmata del rito essenziale, eseguita dall'uomo indifeso che nel gesto, nei ritmi sostiene il messaggio affidato alle formule della preghiera. Una richiesta di aiuto che il ripetuto battere del piede sulla terra, *ter pede pulsat humum*, indica rivolta principalmente alla terra, a sollecitare l'afflusso delle sue misteriose energie. Simile nella forma a quella danzata nelle campagne durante la festività invernale di Fauno, descritta nella nitida

dei dodici Arvales inermi è il rovescio esatto di quella armata eseguita dai dodici Salii, custodi dei sacri *ancilia*, sempre per Mars ma nel suo aspetto guerriero⁶⁵.

Il parallelismo tra le due istituzioni degli Arvales e dei Salii che appaiono per molti aspetti uniti nella devozione alla stessa divinità Mars, si differenzia esplicitamente nella destinazione campagna-città. Mentre la *religio dei Salii* è urbana legata al perimetro dell'urbe, allo stato costituito, alla nazione in armi, il culto arvalico ha un carattere più ampio e comprensivo, meno funzionalizzato che nel nome dell'antico nume tende a coprire tutte le esigenze del più vasto territorio, dell'*ager*.

A questo Mars che si guadagna meritatamente l'ampio e comprensivo appellativo di *pater* si rivolge dunque la preghiera arvalica.

Accanto a lui oltre ai Lares trovano posto invocati collettivamente altri esseri divini a piuttosto genii benevoli: *semunis alternei advocat conctos*. La loro misteriosa natura si può chiarire ancora con un significato agrario in rapporto alla radice *semen, serere* che indica il seme, l'atto del seminare. Ignoti al pantheon ufficiale romano li ritroviamo nelle iscrizioni di Corfinium nell'area culturale sabino-peligna, nel genitivo plurale *semunu*⁶⁶. Ma

veste poetica dell'ode oraziana (Hor. Carm. III, 18) e non dissimile nella sostanza alle infinite varietà di danze che accompagnano riti agrari presso i popoli più diversi. Ricordiamo in proposito tra i tanti esempi la danza battuta eseguita dagli Uitotos (coltivatori brasiliani) in occasione dei riti per la maturazione dei frutti in onore del dio supremo Moma: il ritmico battere dei piedi sul terreno è considerato un mezzo per far affluire i morti verso la superficie terrestre (Zerries, *Les religions Amérindiennes*, Paris, 1962, p. 360).

⁶⁵ Wissowa, *o.c.*, p. 558 ss.

⁶⁶ Conway, *The Italic Dialects*, Cambridge, 1897, n. 216: *Sacaracirix semunu*. Compagno accanto ad un'altra collettività di esseri divini o semidivini segnati come *cerfum* che rimandano al *Cerfo Martio*, *Prestota Cerfia*, *Torsa Cerfia* delle tavole iguvine. Rientrano anch'essi nella categoria delle potenze intermedie, genii, demoni, dotati di polivalenti e non ben definibili poteri che come abbiamo osservato rappresentano nell'ambito politeistico l'elaborazione di dati forniti da primitivi strati culturali di religiosità animistica. Nell'interpretazione tarda di Marziano Cappella che cita Varrone sono ἡμίθεοι quosque *latine semones aut semideos convenit memorare*. Privi di personalità tradiscono nell'imprecisione e nello scadimento di prestigio l'antichità della loro

sorprendentemente la tarda tradizione non li dimentica: come *Semones* sono confusi tra i semidei, i demoni, parte di quel complesso di forze, di potenze intermedie che affiorano da lontani sostrati animistici in ogni sistema politeistico (Mart., Cap., II, 156; Fulg., Serm. Ant., p. 115).

Il confronto più immediato per i *semunis* del carne arvalico si pone comunque con quel *Semo Sancus*, eroe, re capostipite dei Sabini ma anche loro massimo dio, assimilato e confuso con la divinità suprema celeste, *Dius Fidius* in Roma, *Fisus Sancius* e *Iuppiter Sancius* nel mondo osco-umbro⁶⁷. Il processo evemeristico seguito dalla tradizione per la quale il primo re dei Sabini fu assunto tra gli dei del suo popolo (Varr., L.L., 66) lascia intatto il primo nome *Semo*. Esso riporta all'etimologia di *semen* esemplificato dall'appellativo di *pater* con il quale è salutato nei fasti ovidiani (Fast., VI, 214).

Questo dio dalla forza generante, dio benefico ed attivo si esprime nel pantheon politeistico attraverso gli attributi di una divinità di ordine e di luce, diventa il *Semo Sancus Dius Fidius*. Dio del giuramento, della fede, legato quindi all'ordine, al mantenimento della sicurezza e della tradizione, si identifica con l'antichissimo dio celeste, presente in modo per così dire palpabile, chiaramente avvertito dagli antichi, nella personalità di *Dius Fidius*: *Hoc idem magis ostendit antiquius Iovis nome: nam olim Diouis et Di(e)spiter dictus, id est dies pater; a quo dei dicti qui inde, et dius et divum, unde sub divo, Dius Fidius* (Varr., L.L., V, 66). A questo dio che si identifica nel *dium* nel senso di cielo è dedicato in Roma sul Quirinale un tempio con il tetto aperto e solo all'aria aperta, sotto il cielo può essere invocato il suo nome. Sempre a Roma lo troviamo più volte in iscrizioni votive: *Semoni Sanco Deo Fidio, Sanco Sancto Semon(i) Deo Fidio* (C.I.L., VI, 1, 567, 568). Egli è uno dei *Semones*, quasi il dio *Semone*, se così si può definire per il senso pregnante etimologico del nome,

origine: i *semones* rappresentano gli dei non degni del cielo *ob meriti paupertatem* (II, 156).

⁶⁷ E.C. Evans, *The Cults of the Sabine Territory*, Roma, 1939, p. 237 ss; Wissowa, o.c., p. 129 ss.

che non abbandona mai tuttavia anche la sua designazione celeste: τὸ Σάγγχος ὄνομα οὐρανὸν σημαίνει τῆ Σαβίνων γλώσση, Sanco significa cielo. Così la tarda tradizione condensa e riafferma il più antico significato presente nel culto. Come Semone questo stesso dio si nasconde forse nella folla delle forze benefiche, pluralizzate, del carne arvalico. Mediante esse, Lares, Semones, Mars, il *sacrum* degli Arvales mira ad accentrare una somma di energie essenzialmente creative che si risolveranno nella maggior copia possibile di benessere che è il fine ultimo del rito.

Spento il grido del *triumpe*, ripetuto cinque volte alla fine del carne, le porte si riaprono per fare entrare i *publici*, i servi di stato addetti al servizio arvalico, incaricati di ritirare i libri contenenti gli antichi testi e di riporli probabilmente in un luogo custodito per pubblica cura.

I sacerdoti affluiscono all'uscita: si accendono i ceri, vengono portate corone floreali mentre lo *scriba commentariensis* (per la prima volta citato negli atti dell'anno 240) recita i nomi degli Arvales presenti. Si procede alla nomina o conferma del *magister* e del *flamen* e si passa allo scambio dei soliti auguri. Riprese le preteste i sacerdoti abbandonano l'*aedes* per raggiungere le varie tende dove indossano i *cenatoria alba*, le vesti bianche già usate per i banchetti del primo giorno e con le quali si avvieranno ad un simposio collegiale nel tetrastilo. Esso segna una tappa nel graduale processo di distacco dal culmine dell'azione sacra raggiunto con l'immolazione dell'agnella a Dia e la successiva cerimonia segreta nell'*aedes*.

Il luogo stesso ove avviene il banchetto ha una sacralità minore, anzi non può neppure essere considerato edificio sacro ma piuttosto luogo per quelle riunioni, quei banchetti che segnano la zona marginale tra azione sacra vera e propria e fase preliminare o susseguente.

Un carattere in certo modo sacrale è naturalmente mantenuto. Lo confermano le vesti bianche degli Arvales e la circolazione di *urnalia*, vasi colmi di vino mielato, *mulsum*, che vengono fatti passare alla fine del pranzo. Gli elementi stessi vino e miele richiamano a tipiche offerte per i morti e possono sottolineare un inespreso carattere funerario, di *parentatio*, per il banchetto tutto. La distribuzione delle *sportulae* con il denaro inviato dal-

l'imperatore (cento denari a ciascuno che diventano venticinque in un protocollo relativo all'anno 241, sotto il principato di Gordiano) e l'omaggio della rosa sfogliata in reciproco dono dagli Arvales, pongono fine a questa prima complessa e fondamentale parte del secondo giorno festivo.

Al pomeriggio hanno inizio i *ludi circenses* che rappresentano la parte spettacolare si può dire immancabile in ogni grande festività pubblica romana specie in età imperiale. Dà loro avvio il magister stesso. Con i paramenti solenni, il doppio fazzoletto piegato sul capo, i sandali alti intrecciati ai piedi e la corona di rose (*riciniatus, soleatus cum corona pactili rosacea*), sale su una tribuna appositamente preparata per dare il via alle quadrighe, alle bighe, ai saltatori, i *desultores* che balzano da un cavallo all'altro dovevano costituire il numero acrobatico, l'attrazione spettacolare offerta al pubblico sino a questo momento ignorato.

I giochi appaiono nominati sugli atti dell'anno 38. Con ogni probabilità sono un elemento estraneo allo svolgimento del rito vero e proprio, introdotto per analogia con quei vari spettacoli ludici che dall'età repubblicana a quella imperiale accompagnavano e a volte sostituivano i riti di questa o di quella divinità. È estremamente difficile separare in questi numerosi casi la parte aggiuntiva ed esteriore da quella propriamente ludica in senso sacrale. Ma nel caso dei *sacra* di Dia il carattere avventizio, non originario dei *circenses* appare piuttosto evidente. L'elemento ludico in essi si potrebbe individuare forse nella danza tripodata che gli Arvales eseguono nel corso della cerimonia segreta saltata e cantata. Le corse di cavalli e di cocchi, gli spettacoli di destrezza non sembrano accordarsi per il loro carattere esteriore al tipo di culto esclusivo e segreto che ha come sfondo il *lucus* e l'*aedes*. Anche questo circo che ospita i giochi non è detto si trovi nelle vicinanze della collina arvalica: controverso il passo dove si parla del braciere d'argento che vi verrebbe portato (atti dell'anno 218), insicura l'identificazione dei resti architettonici di un circo sulle pendici del colle (Henzen o.c. XXI).

Anche lo spostamento dei giochi alla parte meridiana del giorno festivo con uno stacco netto dal momento sacrale culminante, stacco segnato chiaramente dalla sosta nel tetrastilo, li pone in certo senso al di fuori della vera e propria azione sacra.

La graduale desacralizzazione della giornata continua alla sera con il ritorno a Roma ed il nuovo pasto collegiale che riunisce gli Arvales come nel primo giorno, *domi*, a casa del *magister* di altro membro della confraternita.

Ricompaiono i fanciulli nobili *matrimi* e *patrimi*, i tappeti *segmentati*, i sacrifici di incenso e vino, la distribuzione degli unguenti e delle corone, la consacrazione dei cibi (*pulmenta*) o degli unguenti, lo scambio reciproco dei *bellaria* e della *rosa soluta*. Ci troviamo dinanzi alla ripetizione esatta degli atti del primo giorno, si racchiude cioè l'azione centrale tra due perfettamente uguali che hanno il compito di incorniciarla e di fissarla in uno schema liturgico che rispetti perfettamente un gioco di equilibrio e di proporzioni. La regia dei *sacra* colloca così il sacrificio più solenne, celebrato nel *lucus* fuori città, tra due sacrifici, *domi*, in città appoggiando intenzionalmente il significato generale legato al rito arvalico come ricostituito in età imperiale. Sottolinea infatti l'inserimento dell'antica, arcaica tradizione nell'ambito dei culti ufficiali considerati più strettamente cittadini. Si fissa così uno scambio città-territorio extraurbano e allo stesso tempo si unisce nel simbolismo degli spostamenti (vedi il valore dei pellegrinaggi) il centro del culto, il luogo sacro, alla zona del profano in cui si trova il villaggio, la città.

Nel terzo giorno la serie festiva continua ancora decisamente e solo in città, nella casa del *magister* o nel tempio *divorum* sul Palatino. Si tratta anche in questo caso di una ripetizione della liturgia del primo giorno: lo stesso banchetto, gli stessi suffumigi a base d'incenso e di libazioni di vino, i tappeti a striscie, gli aristocratici fanciulli che indossano *praetexta* e *ricinium*, cioè la toga di gala ed il copricapo degli Arvales adulti, a rendere evidente, visiva, la finalità del rito di proiettare nel futuro le forme istituzionalizzate della tradizione. I fanciulli sono i futuri Arvales, indossano gli stessi vestiti, compiono le stesse azioni, domani sostituiranno in un avvicendamento puramente contingente, determinato dalle leggi temporali che regolano l'esistenza terrena, i responsabili di qualche cosa che deve rimanere immobile ed immutabile.

È un atteggiamento tipico della società conservatrice che concentra ogni suo sforzo nel mantenimento dello *status quo*

difendendosi dalla pressione della storia. Non può stupire naturalmente trovarlo legato ad un istituto come quello arvalico che per il suo carattere religioso deve portare anche nell'ambito della società più evoluta ed aperta ai rinnovamenti la tenace resistenza ad ogni modificazione che contraddistingue la sfera del sacro.

Il rito del terzo giorno si pone in rispondenza diretta con quello svoltosi nelle ore antimeridiane del giorno primo. Come quello aveva segnato l'avvio della sequenza sacrale così questo ne segna la chiusura. La cerimonia si conclude infatti verso sera con l'accensione delle lampade e la nuova consacrazione delle suppellettili rituali, indicate come *tuscanicae*, vasellame di fattura etrusca: *lampadibus incensis tuscanicas contigerunt quas per calatores domibus suis miserunt* (atti dell'anno 87).

Questa suppellettile sacra definita come etrusca, al pari dei vasi campani che compaiono nel banchetto finale dell'azione antimeridiana del *dies secundus* (atti dell'anno 218-219), ha dato molto da fare ai commentatori. È improbabile tuttavia che la designazione abbia qualche cosa da vedere con il problema dell'origine dei riti in appoggio ad una possibile loro formazione nel mondo etrusco. Si può riconoscere invece un altro elemento di conservatorismo e arcaismo tra i molti denunciati in questo tardo rituale. Il vasellame che ripete fogge tradizionali, della Campania e dell'Etruria, sembra rappresentare le due zone che nell'età arcaica appaiono stringere in un'inevitabile morsa culturale tutta la zona laziale e Roma stessa influenzando naturalmente su di essa. È anche interessante notare come gli Arvales che pure non hanno una vera sede — il *lucus* è molto distante da Roma e non sembra aver avuto edifici di mole importante, Dia non ha mai avuto un tempio a Roma — posseggano una suppellettile sacra, preziosa che viene conservata in casa.

Può essere un altro indizio dell'originario carattere familiare che si deve assegnare al collegio arvalico ed una ulteriore conferma dell'aspetto fondamentale di culto all'aria aperta che doveva avere inizialmente il complesso sacrale del *lucus* di Dia.

A questo punto, esaminato nei punti essenziali quanto rimane dei miti arvalici, scomponendo ed isolando fin dove possibile gli elementi diversi di cui è costituito, diventa lecito indagare su

quale sfondo è possibile storicamente e culturalmente collocare l'origine di esso almeno in alcuni dei suoi aspetti.

In primo luogo bisogna tener conto che la restaurazione augustea utilizzando a suo modo i riti antichi, ha certamente dato al culto una struttura particolare atta ad inserirlo nel quadro di una nuova situazione. Anzi si può pensare ad una vera « fondazione » di un culto in cui i suggerimenti della tradizione sono utilizzati consapevolmente per fini precisi. Esaminando i documenti arvalici ci si deve insomma comportare con la cautela di quando ci si accosta alle tradizioni dei cosiddetti primitivi dietro alle quali è necessario considerare il peso del passato storico e della situazione attuale responsabili a volte di irrisolvibili ibridismi culturali.

Nonostante questa premessa possiamo affermare che gli elementi arcaici primitivi del culto di Dia come quelli del collegio arvalico danno le garanzie per poter essere considerati autentici ed originali nel lontano passato storico e protostorico delle genti latine ed italiche.

Abbiamo già notato, risalta anzi intuitivamente solo scorrendo le aride e meccaniche notazioni degli atti, il primitivismo di fondo della *religio* del bosco intoccabile dove ogni mutamento, ogni umano intervento, chiedono un'espiazione per proteggere il segreto inviolabile di una divinità che porta un nome essenzialmente celeste, Dia, la splendente. Divinità del cielo libero che vuole il suo culto nei luoghi alti e non sopporta intorno a sé nessuna costrizione, alla quale solo una tradizione culturale posteriore erigerà intorno le mura di una casa. La sua purezza, la sua incontaminata natura celeste ne fanno la divinità propizia del buon augurio, *quod bonum faustum felix fortunatum salutareque sit*; la formula che accompagna l'*indictio* del suo rito riassume una pienezza di forze e di energie polivalenti.

Tutto ciò che il culto, la liturgia traducono e materializzano in termini esteriori è concentrato nel suo nome. Accanto a quello del dio maschile celeste, *Dyaus, di-we, Ζεύς, Juppiter, Dievs, Zio, Tyr* che ripete nelle varie forme delle lingue sorelle l'unico nome divino sicuramente riconoscibile nel vocabolario compatto della religiosità indoeuropea, Dia pone la presenza della esatta controparte femminile.

L'essenza e la funzione dell'essere divino che così si indica è indubbiamente quella che riconduce alla radice *dei-di. Essa esprime sempre lo splendore, la luce, ed è scelta a designare la divinità personalizzata, il dio supremo, come l'essere divino in genere, il dio, la dea: *devah*, *dēvi*, *daeva*, *deus*, *deivai* derivazioni dal tema indoeuropeo *deiyos in sanscrito, avestico, latino, osco)⁶⁸.

Il nome della dea latina Dia che conosciamo così isolato solo dagli atti degli Arvales cui si aggiunge un'iscrizione della città sabina di Amiternum che conserva la forma DIAI, un dativo di offerta (C.I.L., I, 1846), costituisce un caso unico in quanto rappresenta una forma nominale, personale di divinità a sé stante al pari del più celebre *Dyaus*, *Zeus*, *Juppiter* dei vari pantheon indoeuropei. Di solito l'ipotesi di una controparte femminile della grande divinità celeste urania è stata respinta dagli studiosi che hanno preferito vedere in una dea Dia un epiteto o attributo scelto per mascherare il vero nome, misterico, segreto, di una qualsiasi divinità.

In realtà nulla vieta di considerare Dia il nome proprio per indicare l'antichissima dea la cui essenza si rivela proprio attraverso il culto ancora in tarda età, chiaramente celeste.

Dia si riporta direttamente alla radice ie a grado ridotto

⁶⁸ Dalla radice indoeuropea *dei - *di che nel suo significato primo indica lo splendore, la luce radiante partono nelle varie lingue due serie di nomi formati con suffissi diversi sull'una o sull'altra delle due forme radicali, nomi propri o comuni, aggettivi, aggettivi sostantivati ecc. che indicano sempre i concetti di splendore, luce, cielo, divinità, la massima divinità personalizzata, l'essere supremo celeste. Da i.e. *dieus: *Dyāuh* - *di-we* - *Zeús*, *Iuppiter* - *Iuvepater* (anche *diēs* e *Diēspiter*, giorno e essere divino del cielo diurno); da *diyios, *divyah*, *δῖος*, *dīus* (*dīa* - *dīum*). Anche Diana (*Dīviana*). Lit. *dievas* - lett. *dievs* (*Dievs*: il dio del cielo). Dalla base *deiyos abbiamo invece *dēvah (*dēvi*) - *daeva* - *deus* - *deivai*; antico nordico *tivaz*, gli dei in generale, ma anche *Tyr* (il dio celeste in funzione di dio della guerra). Come si vede le due serie *diēs e *deiyos pur essendo distinte non hanno una rigida divisione per le parole da esse composte: il concetto di celeste, divino, divinità, anche personalizzata finiscono spesso per ripetersi e confondersi cf. Pokorny, *Indogermanisches Etymolog. Wörterb.*, s.v., *dei - di*; Ernout Meillet, s.v., *deus*, *diēs*, *dīus*, *Iuppiter*.

**di* che ampliata in *-u* e con l'aggiunta del suffisso *io*, **diuios*, si pone all'origine della serie ai. *divyáb*, gr. $\delta\iota\omicron\varsigma$ lat. *díus*⁶⁹.

Quest'ultima forma *díus* che incontriamo ripetutamente nel latino è eccezionalmente importante. Al neutro non solo indica generalmente il cielo e tutto ciò che riguarda il cielo (al neutro *sub diu*, *sub dio*, *sub divo*, *sub dio culmine*, significa sempre negli atti degli Arvaes la volta celeste) ma è usata anche per indicare direttamente la divinità che si identifica con il cielo ed i fenomeni ad esso connessi (cf. Varro l.c.).

Dium Fulgor che di solito è inteso come folgore celeste, o meglio fulmine diurno in contrapposizione al *Fulgur Summanum*, il fulmine notturno che appartiene a Summano, deve aver indicato anche la divinità celeste che scaglia i fulmini. Un *Jovi Fulguri* segnato al dativo nei fasti Juliani al 7 ottobre (*Oct. 7 b. non(ae) f Jovi Fulguri*) rende attendibile la ricostruzione di un nominativo **Juppiter Fulgur* o meglio **Dius Fulgur* come il dio celeste della folgore⁷⁰.

Analogo valore ha il nome della divinità celeste della fede, del patto *Díus Fidius* che traduce esattamente il greco Ζεύς

⁶⁹ Il Hopkins propone per la *Dia* latina come divinità personale una derivazione da radice i.e. **diu* come femminile di **dieus* ed analogamente per il greco $\delta\iota\alpha$, $\Delta\iota\tilde{\alpha}$ (la grafia del breve nome della dea o mitica eroina quale appare nelle tarde redazioni non permette di controllare la formazione originaria). Ma anche mantenendo la consueta derivazione di *Dia* da *díus*, in latino usato in forma aggettivale e sostantivata sempre con riferimento al cielo, niente è tolto alla qualità celeste e personale di divinità indipendente con cui si presenta. Il frequente uso sostantivato di *díus*, anche per indicare un essere divino celeste personale (*Dius Fidius* come Ζεύς Πίστιος) può far pensare anzi ad una coppia *Díus - Dia*, costruita come quelle di *Faunus - Fauna*, *Liberus - Libera*, ad esprimere la bipartizione dell'essenza unitaria d'origine (G.S. Hopkins, *Indo-European *Deiwoz*, Language, Suppl., XII, 1932). La stessa radice e la stessa formazione del nome di *Dia* si trovano in funzione aggettivale in osco: *Anagtiái Diivijai = Angitiaí Diaí*, alla dea *Angitia*. In tal caso *Dia* sembra termine usato per definire un'antichissima divinità che aveva sede principale in un *nemus* sacro nel bacino del Fucino. Avvicinata a *Kirke* ed a *Medea*, alla magia delle erbe e dei serpenti, è figura che appartiene ai sostrati primitivi mediterranei (cf. C.D. Buck, *A Grammar of Oscan and Umbrian*, Boston, 1928, p. 52; Wissowa, *Rel. und Kult.*, o.c., p. 49 ss; Roscher, *Lex*, s.v.).

⁷⁰ Hopkins, o.c., p. 36 ss.

Πίστιος. Di *Dīus Fidius* abbiamo già parlato a proposito dell'identificazione con Semo Sancus l'antico dio sabino che deve probabilmente la sua interpretazione uranica Σάγκος = οὐρανός all'incontro e fusione con il *Dīus Fidius* latino-romano. Questo *Dīus* rappresenta essenzialmente il dio celeste, l'essenza divina che si manifesta nella luce e come tale appartiene ad una religiosità primitiva che accomuna nell'adorazione di un essere superiore uranio i più diversi popoli della terra.

Il riconosciuto carattere « ozioso » di questi dei uranici che si mantengono abitualmente estranei al culto in atto li rende particolarmente atti ad investirsi di funzioni diverse. Un esempio tipico può essere il plurifunzionalismo dello Zeus greco che attraverso i più svariati attributi si inserisce nelle varie sfere di azione di una costruzione sociale polimorfa ponendosene al vertice.

Analogamente l'arcaica divinità celata dietro il nome di *Dīus Fidius*, deve alla malleabile natura urania la sua specializzazione come dio della *fides*, del giuramento che garantisce ogni patto e così pure la assimilazione al *Semo pater* sabino in fondo al quale si nasconde la natura agraria, la potenzialità indeterminata dei *semones*.

Di questo *Dīus* uranio chiaramente indoeuropeo che si rintraccia nella tradizione romana, la Dia degli Arvales sarebbe dunque la evidente controparte.

Sparita nella tradizione mitica ed in quella rituale essa ricompare nella tarda documentazione di un culto inserito nella complessa religiosità di Roma imperiale a ricostituire la coppia celeste, simbolo dell'androginia originaria dell'Essere supremo che annulla in sé ogni differenziazione. La radice **di* che abbiamo visto intatta nel brevissimo suo nome la riporta insieme con *Dīus* a quella unità essenzialmente celeste espressa nel neutro *dium*, propriamente il cielo.

Accanto a *Dius*, *Dia* può aver costituito una coppia terra cielo non infrequente nelle culture dei popoli coltivatori⁷¹.

⁷¹ In tal senso Hopkins, *o.c.*, p. 65. cf. la coppia *Dyava - Pṛthvi*, il Cielo e la Terra del mito vedico. Esempi di questo tipo sono numerosissimi ma

Tuttavia l'assimilazione con la terra suggerita dal carattere agrario del collegio arvalico che attende al suo culto, può essere solo secondaria e derivata. Proprio il rituale arvalico nella parte più gelosamente ed esclusivamente riservata a Dia ne mette in luce, come abbiamo notato, l'intima natura celeste. Essa appare in fondo la stessa della massima divinità urania maschile che i popoli indoeuropei adoravano a cielo aperto, o salendo sulle montagne. Il ricordo è chiarissimo in Erodoto che tramanda il culto del cielo assimilato a Zeus stesso praticato dai popoli iranici sulle cime più alte dei loro monti: οἱ δὲ νομίζουσι Διὶ μὲν ἐπὶ τὰ ὑψηλότατα τῶν ὀρέων ἀναβαίνοντες θυσίας ἔρδειν, τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες.

(Herod. I, 131).

Da questo dio-cielo iranico non doveva differire all'origine il Iuppiter Latialis che dalla vetta del Mons Albanus accoglieva sotto la sua protezione i federati latini⁷². L'idea del divino concepito come celeste, non patrimonio esclusivo degli indoeuropei, ricompare presso molti popoli trasformata ed arricchita nel rapporto con diverse concezioni del divino che essa può assorbire e riesprimere mantenendosi inalterata. Un esempio si può scegliere facilmente tra i molti. Presso i popoli agricoltori ugro-finnici della fascia euroasiatica, massima divinità dei Votiaki (popolazione delle colline preuraliche della zona di

la coppia così ricostruita ravvicina due elementi polarmente opposti. L'essenzialità di Dia invece appare celeste, parte costitutiva di quella stessa di *Dieus*, al pari delle molte coppie che rintracciamo presso pantheon diversi dell'età di bronzo: En-ki e Nin-ki, Nun e Naunet, El ed Elat, rappresentazioni biforme, gemellari dello stesso principio divino cui fanno riscontro *Divia* - *Diwe*; *Areia* (?) - *Are*; *Poseidaon* - *Posideia* i cui nomi sembrano potersi leggere con sufficiente sicurezza sulle tavolette della Lineare B (cf. I. Chirassi, *Poseidaon Enesidaon nel Pantheon Miceneo*, Atti I Congr. Micen., Roma, 1967, p. 79).

⁷² Plin., *N.H.*, III, 68; Dion. Hal., V, 61; Wissowa, *o.c.*, 124 ss. Anche Diana, altra divinità della luce dal nome indoeuropeo, appare in età storica onorata in santuari all'aria aperta nel Lazio e nell'Italia centrale in genere: ricordiamo quello famoso sul monte Tifata presso Cuma (Paus., V, 12,13; Sil. Ital., 13,115). Altri luoghi di culto si trovano sull'Algidus presso Tivoli (Hor., *Carm.*, I, 21,5) e sul colle Corne nella stessa zona tuscolana (Plin., *N.H.* XIV, 242).

Kirov e delle sorgenti del fiume Kama) è Inmar, il cielo: il suo nome è formato direttamente sulla radice *in(m)* che nelle lingue finniche indica appunto il cielo. A Inmar, dio del cielo, si sacrificano vittime bianche nella direzione del sole nascente, possibilmente in luoghi elevati; suoi templi sono boschi sacri di latifoglie. Il sacrificio in suo onore è indicato come *vallán vandon*, sacrificio verso l'alto, al contrario *ulán vandon* è il sacrificio verso il basso destinato ai morti, alle divinità ctonie, in boschi di conifere. Questo Inmar celeste non esplica la sua funzione da solo nella vita religiosa dei Votiaki; come tutte le divinità celesti ha bisogno di affiancarsi ad una personalità diversa che gli permetta di svolgere una determinata funzione. Nelle feste agricole lo troviamo perciò affiancato ad un essere femminile, la *muzjen-mumi*, letteralmente la Terra madre, rappresentata nella tradizione più tarda come una vecchia donna. Essa dà volto all'essenza materiale terrestre ed all'interna forza creatrice che vi si cela. La separazione con l'elemento celeste è netta: terra e cielo si fronteggiano in un rapporto necessario di polarità nel quale la *muzjen-mumi* ha una consistenza profondamente diversa da Inmar. Unendosi a lui rappresenta certo l'elemento portato innanzi sul piano religioso dalla cultura agricola, anch'essa presso questi popoli molto antica, databile al 1500-1000 a.C. ma forse precedente⁷³.

Anche un rapido confronto rende evidente le notevoli analogie con il rituale di Dia che nella parte più direttamente a lei dedicata esalta le caratteristiche celesti manifeste nel nome, mantenendole separate dagli elementi apportati dalla commistione con un culto agrario amministrato dagli Arvales e legato in realtà ad un essere divino da lei diverso come può essere la Mater Larum - Acca Larentia o Mars stesso.

I dubbi sulla natura celeste di una divinità personale rispondente al nome di Dia come dea del *dium*, cielo, sono sorti soprattutto dall'eccezionalità di questa figura di divinità femminile urania.

Tuttavia il confronto, anzi il corrispondente esatto della

⁷³ Paulson, *Les religions Arctiques et Finnoises*, Paris, 1965, 202 ss.

Dia arvalica c'è. Esso ci è giunto con sorprendente chiarezza nella grafia sillabica della Lineare B: una misteriosa dea indicata come *di-u-ja*; *di-wi-ja* attesta nel greco dell'età del bronzo come forma nominale, designazione di una divinità personale, precisa ed indipendente, l'attributo δῖα, (Δίφια), usato in funzione aggettivale nella poesia epica per varie dee⁷⁴.

Sulla tavoletta pilia Tn 316 a *Diuja* è destinato un vaso d'oro accompagnato da una donna (*di-u-ja* AUR VAS I MULIER I). L'offerta doveva essere portata nel suo sacello parte del grande complesso sacrale extraurbano al quale sono dirette le cerimonie registrate.

Tra la folta schiera di divinità che con *Diuja* erano onorate compare anche quello che dovrebbe essere di diritto il suo compagno, il dio uranio sottinteso nel dativo *di-we*, *Diwei* (la stessa forma che sopravvive nel cipriota Διφειφιλος), cioè Zeus. Anche per Zeus che non sembra però avere una posizione di preminenza nell'elenco delle divinità, c'è il tributo di un vaso d'oro ma anziché una donna è segnato l'ideogramma uomo (offerta di una statuetta votiva o di uno schiavo per il santuario). La coppia celeste *Diuja Diweus* appare così ricostituita anche se sulla tavoletta la divinità che ha il suo posto accanto a Zeus è già Hera: *di-we* AUR VAS I VIR I; *e-ra* AUR VAS I MULIER I.

La dea che si cela sotto il nome di *Diuja* (*Divia*) e a buon diritto avrebbe dovuto essere accanto a *Diwe*, si trova invece vicino un altro essere femminile, *i-pe-me-de-ja*, Ἰφιμέδεια. Si affianca a quella Iphimedeia che la tradizione posteriore confonde tra le eroine del tempo mitico indicandola come una

⁷⁴ Palmer, *The Interpretation of Mycenaean Greek Texts*, Oxford, 1963, p. 128; Morpurgo, *Mycenaeae Graecitatis Lexicon*, Roma, 1963, s.v., *di-u-ja*; L.A. Stella, *La Civiltà Micenea nei documenti contemporanei*, Roma, 1965, p. 235 ss; Chadwick, *The Knossos Tablets*, London 1964. Sull'uso di δῖα in greco Bruchmann, *Epiteta deorum*, Lipsia, 1893, s.v. δῖα; Hopkins, o.c., p. 52 ss. Non mi è stato possibile prendere in considerazione in proposito l'interpretazione di M. Gérard-Rousseau in quanto il suo volume, *Les mentions religieuses dans les tablettes myceniennes*, Roma, 1968, è giunto quando il presente articolo era in corso di stampa.

delle tante spose di Poseidon, madre degli Aloadi Oto ed Efialte. Ma uno scolio sia pur tardo che indica nella madre dei giganti ribelli a Zeus non Iphimedeia bensì Ge unitasi a Poseidon, fa supporre una precisa natura ctonia alla *i-pe-me-de-ja* micenea. In tal caso si spiegherebbe la sua presenza sulla tavoletta pilia dove accanto alla dea celeste *Divia* ne rappresenterebbe l'esatto contrapposto terrestre⁷⁵.

La stessa dea *di-u-ja* compare nella PY Cn 1287 dove è registrata la consegna di una pecora ad un suo servo o sacerdote particolare, *δοῦλος*: *mu-ti-ri-ko di-u-ja do-e-ro* CAPELLA I, a *Mutirico* servo di *Divia* una pecora. La tavoletta fa parte di una serie che registra censimenti di mandrie e greggi di animali probabilmente destinati a sacrifici.

Ancora una tavoletta la PY An 607 segna il nome della dea nella grafia *di-wi-ja*, *Diwia*, che trascrive comunque l'identica forma nominale della Tn 316. Benché non si tratti di un documento di valore culturale ma piuttosto di un elenco di persone a scopo di censimento, si ricava indirettamente la conferma del culto di *Diwia* nella Pilo micenea. Il suo nome compare nella designazione di un gruppo di donne indicate attraverso la professione, se così si può definire, del padre e della madre: si legge ad esempio *do-ge-ja do-e-ro pa-te ma-te-de di-wi-ja do-e-ra*, il padre servo di *Dogeja*, la madre serva di *Diwia*. Si tratta di una comunità legata probabilmente ad un grande complesso sacrale, ad un'amministrazione religiosa che aveva una precisa indipendenza.

Diuja-Diwia appare così solidamente inserita nell'organizzazione religiosa della Grecia micenea che vede accomunati nomi di divinità ben note in età posteriore accanto ad oscuri esseri divini certo affluiti dalle culture mediterranee dei sostrati.

Quale personalità e quale valore si possano attribuire a questa *Diwia* micenea di cui risulta chiaro solo il nome che

⁷⁵ Schol. ad Apoll. Rhod., I, 482. Il nome di Iphimedeia compare in Hom., *Odys.*, XI, 304; Pind., *Pyth.*, IV, 89 oltre che nelle fonti tarde degli scolii ad Apollod., I, 7,4; ad Il., V, 305 ed in Hygino, Fab., 28 come madre degli Aloadi. Pausania ricorda un culto reso alla sua tomba ad Anthedon (Paus., XXII, 5; IX, 22,5).

ritroviamo intatto anche su tavolette cnosie nel mondo miceneo cretese (KN X 97), è naturalmente difficile se non impossibile definire allo stato attuale della documentazione ⁷⁶.

La *Diwia* micenea sembra tuttavia sopravvivere intatta almeno nel nome e parzialmente nel culto in due città del Peloponneso nordorientale, Sicione e Fliunte, ancora in tarda età.

Strabone ricorda infatti che qui si onorava una *Dia* identificata anche con *Hebe*: Τιμάται δ' ἐν Φλιοῦντι καὶ Σικυῶνι τὸ τῆς Δίας ἱερὸν· καλοῦσι δ' οὕτω τὴν Ἥβην (VIII,382). Pausania riferendosi allo stesso culto lascia cadere il nome di *Dia* sostituendovi quello di *Ganymeda*, dice cioè che in un tempo più antico gli abitanti di Fliunte onoravano una dea con il nome di *Ganymeda*, più di recente invece con quello di *Hebe*. È indubbio che si tratta della stessa divinità: *Dia* - *Ganymeda* - *Hebe*.

Il racconto di Pausania (II, 13,3) aggiunge molti particolari interessanti: il culto si svolgeva in un boschetto di cipressi, *κυπαρίσσων ἄλλος*, consacrato sin da una lontana antichissima età *ἀγιώτατον ἐκ παλαιοῦ*. Esso si trovava in alto, sulla cima del colle che costituiva l'acropoli della città e rappresentava un'area sacra delimitata da precise *τοιμαί*. Tra esse spicca il diritto di asilo

⁷⁶ Sulla stessa tavoletta si legge anche *di-wi-je-ja* che indica probabilmente una sacerdotessa o persona in qualche modo vicina al culto di *Diwia*. La presenza di una divinità indicata con il nome indoeuropeo della massima divinità celeste è chiaramente attestata in KN Fp 1 + 31,2: *di-ka-ta-jo di-we* che segna un'offerta a Zeus *Diktaios*, l'antico dio del monte *Dikte* che la tradizione posteriore greca indicherà come il luogo della nascita di Zeus. La religio di Zeus si unisce qui probabilmente a quella di una precedente sconosciuta divinità che lascerà traccia della sua preesistenza nel complesso mito dello Zeus cretese conservato dalla tradizione posteriore. Ma il nome indoeuropeo presente nel pieno dell'età del bronzo attesta un solido inserimento ed un già avvenuto sincretismo culturale tra l'elemento indoeuropeo e l'elemento mediterraneo. Forse nella stessa epoca un analogo processo può essersi verificato anche per *Diwia-Diui*a che esprime con il suo nome indoeuropeo la personalità di una delle tante misteriose potenze divine femminili, concentrandone l'essenza e la validità nella semplice e comprensiva epiclesi della divinità celeste. Per il carattere anellenico dello Zeus cretese cf. R.F. Willets, *Cretan Cults and Festivals*, London, 1962, p. 199 ss; L.A. Stella, *Testimonianze di Santuari Cretesi in testi Cnosii in Lineare B*, Atene, 1967.

tra gli schiavi: chiunque di essi riuscisse a raggiungere il recinto della dea poteva appendere i suoi lacci, le sue catene ai rami degli alberi ed andarsene libero. L'inviolabilità dello spazio sacro toccava in tal modo tutto ciò che veniva con esso a contatto investendolo della sua inviolabile legge posta al di fuori e al di sopra delle norme vigenti, dei diritti consuetudinari determinati dalla situazione storica. Tale considerazione può essere importante. Concedendo libertà agli schiavi la legge dell'antico santuario si sostituiva a quella attuale scavalcando le norme contemporanee che regolano i rapporti umani, non accettando o arrogandosi il diritto di mutare una condizione sociale quasi irreversibile come la schiavitù.

Il santuario di Fliunte non è naturalmente l'unico asilo in Grecia: famosi sono per questo i templi di Atena Alea a Tegea, di Zeus Lykaios a Megalopoli, di Apollo Ptoios in Beozia⁷⁷. Sono tutti luoghi legati a culti antichissimi le cui origini rimontano ad una remota età preistorica ed anellenica. La legge dell'asilo potrebbe quindi apparire in alcuni casi nella sua essenza come difesa e garanzia dell'arcaicità originaria e della estraneità di fondo di un culto dagli ordinamenti della società attuale.

A completamento delle notizie sui culti di Fliunte sempre Pausania ricorda la festa annuale detta dei *κισσοτόμοι*, letteralmente i tagliatori d'edera. Di essa non si hanno altre notizie, né si può trovare niente di analogo in altri luoghi della Grecia. Il Nilsson l'interpreta come una festa sul tipo dei Saturnalia cui riporta soprattutto la liberazione degli schiavi: *Saturnalibus tota servis licentia permittitur* (Macrob. Sat. I, 7,26). Ma non vi sono giustificazioni sufficienti per una tale interpretazione in quanto la libertà agli schiavi è legata a Fliunte al luogo sacro e non ad un particolare periodo che segna nel corso dell'anno un momento di evasione dall'ordine⁷⁸.

⁷⁷ Stengel, *o.c.*, p. 29 ss.

⁷⁸ Nilsson, *Griechische Feste*, Stuttgart, 1957, 39 Le feste dette *Saturnalia* in Roma analogamente a quelle *Kronia* in Grecia appaiono in rapporto ad un particolare periodo dell'anno: solstizio d'inverno per le più note festività romane ed equinozio di primavera per quelle greche di Olimpia (Paus. VI,

Se ci atteniamo alla definizione della festa che ne indica lo scopo di tagliare l'edera possiamo pensare ad una cerimonia festiva con intendimento purificatorio che accompagnava la potatura del boschetto sacro o in particolare lo liberava delle piante di edera il cui sviluppo troppo rigoglioso è nocivo agli altri alberi (Theophr., H. Pl., IV, 16,5). Il confronto immediato va ai *piacula* annuali fissi e saltuari che avvenivano nel boschetto della Dia arvalica in occasione dei lavori di manutenzione. Ma potrebbe trattarsi anche di una raccolta di edera destinata ad usi terapeutici per i quali la farmacopea antica riconosceva utile questa pianta. Il suo nome greco *κισσός* che rientra nella nota serie dei fitonimi mediterranei adottati dalle lingue dei sostrati ci riporta ad un lontano orizzonte culturale mediterraneo nel quale l'*Hedera helix*, pianta spontanea in zona in moltissime varietà, può aver assunto significato e valore sul piano sacrale⁷⁹.

20,1). La « liberazione » degli schiavi è parte di quella *libertas* intesa come ricreazione del disordine precosmico, preattuale attraverso il quale nella tipologia della festa di Capodanno si attua la sutura con l'ordine, il corso normale e attuale, del tempo e delle istituzioni. Il diritto di *asylon*, fissato al di fuori del tempo, nel ristretto limite spaziale del santuario sottintende significato ed origini diverse (cf. sui *Saturnalia*, P.W.R.E., s.v.; A. Brelich, *Osservazioni sulle esclusioni rituali*, SMSR, 1950, p. 18 ss).

⁷⁹ Frisk, *Etym. Wörterb.* In Omero compare solo la voce *κισσόβιον*, tazza o bicchiere per il vino fatto d'edera o ornato con edera (*Odys.*, XIV, 78; XVI, 52) usato da contadini e pastori (Athen, XI, 477 C). Frequente è il rapporto dell'edera con il vino: ad esempio versando vino in un bicchiere di legno d'edera si saprà se è annacquato o no (Plin., *N.H.*, XVI, 155). L'edera è pericolosa specialmente per la vite ma Dionysos se ne adorna volentieri e con il nome di Kissos è onorato ad Acharne (Paus., I, 31,6). Una tarda leggenda metamorfica indica in Kissos una fanciulla del corteggio di Dionysos morta giovanissima e trasformata dalla terra nella pianta omonima che ama avvinghiarsi alla vite (Geopon., XI, 29). L'edera ha anche diversi impieghi medicinali (cf. Dioscor., II, 210; ps. Hip., II, 161 K). Con ogni probabilità a Fliunte intorno a Dia-Hebe si intreccia un complesso mitico-rituale che dai nomi stessi e dall'*habitat* delle due piante cui è legato, si rivela chiaramente come mediterraneo. In proposito è significativo ricordare tra i tanti divieti del *flamen Dialis* quello di non toccare mai l'edera: il sacerdote della massima divinità celeste indoeuropea non deve avvicinare una pianta culturalmente estranea? (Aul. Gell. *N.A.* X, 15,22).

Questa raccolta o taglio dell'edera deve aver avuto luogo nella stagione primaverile in conformità con il ciclo vegetativo di infiorescenza e maturazione delle bacche. Ed ancora una volta l'analogia riporta al rituale della divinità arvalica che in primavera, in corrispondenza con il momento di massimo rigoglio di vegetazione, celebrava il suo rito più importante.

Il nome indoeuropeo Dia prima di quello di Hebe o di Ganymeda, usato per indicare la divinità adorata sulla collina di Fliunte porta a cercare la sua prima presenza storica indivisibile nel momento in cui l'elemento indoeuropeo si presenta solidamente attestato in Grecia. Porta cioè al mondo miceneo dal quale la Dia peloponesiaca trae il suo nome e probabilmente tratti del suo culto. I Greci micenei per primi possono aver usato questa epiclesi per indicare l'essere divino del cielo adorato in un luogo alto, legato alla vegetazione spontanea, al bosco, traendo questo concetto religioso dal comune bagaglio culturale indoeuropeo che si trovavano come retaggio. Questo non esclude naturalmente che la *Diwia-Dia* greco-micenea abbia potuto accogliere nel suo culto e riesprimere anche una divinità locale del bosco, della vegetazione appartenente a precedenti culture anelleniche.

L'evanescenza e l'unicità del culto della Dia peloponesiaca sono un'ulteriore prova indiretta dell'antichità e della fondamentale sua estraneità dal mondo religioso greco di età pienamente storica. Si aggiunge a conferma la notizia, attinta ancora da Pausania secondo la quale questa dea fliuntina non aveva un'immagine: particolare strano nell'ambiente politeistico greco contraddistinto in genere da una spiccata ricerca della rappresentazione del divino. Uno *ἱερός λόγος*, adottato come al solito da Pausania, nasconde il perché di questo fatto⁸⁰. Da

⁸⁰ All'uscita del santuario dove nessuna immagine divina risulta custodita, c'è invece la statua di Hera, secondo l'antica tradizione raccolta negli inni del mitico Oleno, madre di Hebe. Sulla rappresentabilità o no del divino che porta al culto iconico ed aniconico, esiste una lunga e vasta problematica che qui non è il caso sfiorare. Basta sottolineare che nella divergenza che proprio in questo luogo consacrato ad un'antichissima tradizione divide Hebe da Hera, si può scorgere un ulteriore conferma del loro fondamentale antagonismo.

tutto ciò la Dia di Fliunte e Sicione appare una potenza, una forza, legata essenzialmente al bosco, volutamente staccata anche in età storica dal resto dei culti che Pausania ricorda nei santuari o sacelli sparsi lungo le pendici della collina ove si trovava il bosco sacro⁸¹.

Dia, la divinità celeste, per sua stessa natura si presta ad essere considerata come l'irrappresentabile per eccellenza. Ma essa è già nel pantheon greco di età micenea, soppiantata da Hera. Una divinità che con ogni probabilità viene da un ambiente culturale del tutto diverso.

⁸¹ Tutto il complesso cultuale di Fliunte poggia su tratti di apparenza molto arcaica. Al centro della piazza, resto di un culto certo antichissimo ma ancora evidentemente sentito, una capra di bronzo ripete l'immagine di una costellazione, l' $\alpha\lambda\xi$, il cui sorgere nel cielo era considerato coincidere con un periodo pericoloso per la buona crescita della vite. Ci troviamo dinanzi ad un genere di culto che esula dallo schema politeistico e riporta direttamente ad un tipo di religiosità funzionalizzata appartenente ad uno stadio culturale estremamente antico e primitivo. L'osservazione meteorologica rapportata agli astri ed espressa miticamente si ritrova come è noto presso moltissimi popoli primitivi, parte di quell'interpretazione mitico-scientifica della realtà che deve essere cominciata molto presto nella storia dell'umanità. Un esempio la diffusione e le coincidenze di miti e rapporti che uniscono la costellazione di Orione e le Pleiadi a precise indicazioni meteorologiche (piovosità - siccità) nel mondo greco e romano come presso tribù primitive attuali dell'Amazzonia (cf. l'interessantissimo esame strutturale proposto da Levi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris, 1964 222 ss). I miti astrali greci rappresentano in questo senso un materiale interessante da riesaminare, alla ricerca degli elementi primitivi, certamente precedenti le classificazioni diffuse in età ellenistica su suggerimento dei testi astrologici babilonesi. In particolare questa $\alpha\lambda\xi$, onorata a Fliunte, riconduce a strati anellenici da dove la capra, passata poi anche nella sfera mitica di Zeus, trae anche la denominazione formata sulla base di una radice $\alpha\lambda\gamma$ -, diffusissima in tutto il bacino dell'egea, presente in molti nomi propri e toponimi. Essi sono particolarmente insistenti nel Peloponneso nordorientale dove ad un Agialeos è attribuita la fondazione di Aigialeia la città che ha preceduto Sicione (Paus. II, 5,6) e Aigiolos è il nome più antico dell'Acaia (Paus. VII, 1). La capra è inoltre un animale molto comune come offerta nei sacrifici. Il suo rapporto stellare-meteorologico è confermato anche indirettamente dal nome $\alpha\lambda\xi$ scelto per indicare un uccello acquatico ed una meteora ignea. Un $\mu\alpha\nu\tau\iota\chi\omicron\varsigma \omicron\lambda\chi\omicron\varsigma$, casa della divinazione legata al mito di Amphiarao e l' $\epsilon\mu\phi\alpha\lambda\omicron\varsigma$ considerato centro di tutto il Peloponneso, si agguingono al quadro di una religiosità arcaica e primitiva conservata tenacemente dalla tradizione fliasia.

In tema di confronti oltre alla chiara analogia tra la Dia greca e la Dia latina sulla base del nome, non si può omettere di ricordare un'altra analogia che unisce la Dia peloponnesiaca ad una divinità italica che ripete nella formazione del suo nome la stessa radice indoeuropea: Diana adorata nel bosco di Aricia tra i monti Albani e poi a Roma stessa sull'Aventino.

Diana naturalmente non è la Dia greca né la Dia latina. Il suo nome segue una legge di formazione diversa (ampiamente con il suffisso *-an*) ma comune è la base radicale indoeuropea *di*, come comuni alcuni tratti essenziali del culto che possono suggerire una comune base culturale originaria⁸² Alla Dia greca rimandano l'elemento selva, natura libera, espresso dal culto nel bosco sacro, ἄλος, *nemus*, che rappresenta lo svincolo da ogni elemento di costrizione nell'ambito cittadino, ma soprattutto il carattere extrasociale, in certo senso aleggale, che il culto assume mediante la legge del *asylum*, del rifugio sacro per i fuggitivi, gli schiavi. Ad essi infatti il bosco di Dia in Grecia come quello di Diana ad Aricia offre una indiscriminata ed immediata possibilità di riscatto. Anzi nel *nemus* di Aricia un'antica tradizione vuole che il *rex nemorensis*, il sacerdote custode dei segreti riti della dea, sia uno schiavo: solo agli schiavi è permesso di affrontare il duello con il *rex* in ca-

⁸² cf. anche n. 68; Ernout-Meillet, *Dict. Etym.*, s.v. *diēs* e *Diana*; Walde-Hofmann, *Latein. Etym. Wörterb.* s.v. *Diana*; G. Devoto, *Le orig. Ind.*, o.c., p. 220. La radice è la stessa di *Dia*, il suffisso in *-an* ha fatto pensare ad un'origine illirica dove si trova di frequente nella formazione di nomi femminili (Blumenthal, *Glotta*, 1929 p. 157). Nella forma *Diviana* compare in iscrizioni messapiche (C.I.M. 80-81, Whatmough, *Prae-Italic Dialects of Italy*, Cambridge, 1933, pp. 459-460). Varrone riporta la forma *Diviana* identificandola con la Luna (*L.L.* V, 68). Il suo culto potrebbe essere stato portato da un'ondata indo-europea successiva alla prima fase protolatina o latino-sicula, che accettando le datazioni più alte si può collocare ancora entro l'età del bronzo (cf. M. Lopes Pegna, *Popoli e lingue dell'Italia antica*, Firenze, 1967, p. 55); si tratterebbe di popolazioni indoeuropee di provenienza transadriatica, il cui centro archeologicamente attestato dovrebbe essere la cosiddetta civiltà di Lusazia, diffusitrici del rito dell'incinerazione (Devoto, *Gli antichi Ital.* o.c., p. 67; Pallottino, *Etruscologia*, Milano 1963, p. 37; diversamente l'Altheim, *La religion romaine antique*, Paris, 1955, p. 12 s).

rica, egli pure schiavo, e strappargli con la forza il suo instabile privilegio⁸³.

Il tema di questa investitura servile come il carattere di asilo del santuario di Diana passano nella storiografia romana: a Servio Tullio, il re nato da una schiava, è attribuita l'introduzione del culto di Diana *nemorensis in Roma* (Liv., I, 54,2; Dion. Hal., IV, 26). Anche in Roma tale culto manteneva lo stesso primitivo carattere: la sua celebrazione continuava ad essere affidata tradizionalmente ai servi e il giorno della festa più solenne coincidente con le idi di agosto aveva il nome di *servorum dies*, giorno degli schiavi (Tac., An., 12,8; Fest., 432).

La fondazione del tempio di Diana sull'Aventino dovette segnare nella storia di Roma arcaica il riconoscimento ufficiale della supremazia di Roma sulle altre stirpi latine che per lungo tempo avevano visto nel santuario di Aricia uno dei centri della loro unione spirituale e politica. Il nome tipicamente indoeuropeo di Diana ripeteva al fondo la radice compositiva di quello del grande dio supremo di tutte le stirpi indoeuropee latine ed italiche, garantiva l'appartenenza della divinità che lo portava ad una antichissima, comune tradizione di stirpe: per essa si potevano superare gli antagonismi e le divisioni che per secoli avevano opposto la crescente potenza di Roma ai popoli affini che la circondavano. L'alta antichità del complesso

⁸³ Paus. II, 27,4; Stat. *Silv.* 3, I, 55 così definisce il sacro bosco di Diana aricina: *profugis regibus aptum Aricinum Triviae nemus* (anche Serv. *ad Aen.*, VI, 136; Ovid. *Fast.* III, 271). La pericolosa investitura descritta anche da Strabone che ne rapporta l'origine al santuario di Artemis Tauropolos, nel Chersoneso Taurico (Crimea), durava ancora dall'epoca di Claudio (Svet. *Calig.* 35; Strab. V, 3,12). Su Diana aricina in Roma, Wissowa, *Relig. und Kult. o.c.*, p. 247 ss. Il suo originario carattere latino è chiaramente attestato dalla prima notizia del suo culto che leggiamo in una fonte romana, Catone in un frammento delle *Origines* riportato da Prisciano (fr. 58, P.; Prisc. *Inst. Gramm.* IV, 21-11): *Lucum Dianium in nemore Aricino Egerius Laevius Tusculunus dedicavit dictator Latinus*. Segue la lista con i nomi delle città di Tuscolo, Aricia, Lanuvio, Laurento, Cora, Tivoli, Pomezia, Ardea. Qui *lucus* va certo inteso nel suo significato etimologico di radura, spazio aperto in mezzo ad un bosco per essere poi consacrato alla divinità come santuario all'aria aperta.

sacrale di Aricia attestata dal confuso mito di Virbius-Hippolytos cui si aggiungono il *tabu* dei cavalli ed un culto di acque salutari legato alla ninfa Egeria, porta alle fasi più antiche della protostoria laziale. Ma spetta ai popoli indoeuropei presenti in varie e successive ondate nel secondo millennio a.C. in Italia come in Grecia, la diffusione di un nome che individua con esemplare purezza l'essere divino femminile celeste. Nel suo culto possono essersi accentrati e fusi elementi indigeni radicati da antichissimi tempi nella zona e forse non pienamente compresi. La malleabilità della natura urania offriva il rivestimento più facile ad esprimere forme ed aspetti di culti e divinità appartenenti a culture estranee. Allo stesso tempo la tendenza al verticismo, tipica negli esseri uranici, poteva offrire la possibilità di raccogliere intorno ad un essere celeste, Diana o Dia in Italia, *Diwia* o $\Delta\iota\alpha$ in Grecia, le pluriformi funzioni affidate a divinità diverse.

Troviamo così dietro la Diana di Aricia, la divinità salutare del lago di Nemi, la *Nympha nemori stagnoque adoperta*, ispiratrice di Numa che presta le sue prerogative di guaritrice⁸⁴. Per tali qualità Diana diventerà essa stessa pro-

⁸⁴ Ovid., *Fast.*, III, 260: questa ninfa sarebbe stata la sposa segreta ispiratrice di Numa al quale la tradizione affida una parte importantissima nell'istituzione e riordinamento dei culti della Roma regia. Per Egeria si sono ricercate tante etimologie e derivazioni: origine etrusca, rapporto con il verbo *egerere* in funzione alla sua qualità di assistere ed aiutare i parti (Fest., p. 197 L.), o ancora più semplicemente « ninfa del lago » in tal caso da una radice indoeuropea **egbero* che si ritrova nel lituano *ezeras*, slavo *jezero* e greco Ἀχέρων (Carnoy, *Dictionnaire etymologique de la mythologie Greco-Romaine*, Louvain, 1957, p. 49). Come divinità di una fonte salutare venerata soprattutto da donne in qualità di protettrice del felice esito delle nascite, essa compare sino nel culto tardo. È possibile che Diana ed Egeria abbiano entrambe coperto nel bosco di Nemi attributi di divinità preesistenti, legate alla fonte ed alla foresta, esprimendoli attraverso epiclesi che rivelano l'inserimento in un ambito indoeuropeo anche se questo non prova naturalmente l'origine indoeuropea del culto stesso. Come è noto l'assimilazione di una lingua non significa necessariamente la cancellazione di tutti i fatti culturali ad essa preesistenti, né segna inevitabilmente un mutamento etnico. Basta pensare alla diffusione del latino, che pur divenuto « lingua universale » è

tettrice delle nascite, dispensatrice di salute e di energia vitale; il suo santuario si imporrà come un centro di libertà e di salvezza per tutti, liberi e schiavi, uomini e donne.

Analoghe caratteristiche ricopre la dea di Fliunte. Anche dietro a lei c'è una tradizione antica, anellenica rappresentata dalla viticoltura, dal vino, bevanda inebriante, energetica. Mediante questo rapporto con il vino che appartiene ad una tra-

stato spessissimo semplicemente usato come mezzo di comunicazione e trasmissione di realtà e tradizioni culturali assolutamente non latine. L'inizio di questa funzione del latino, coadiuvato da altri idiomi indoeuropei italici, in funzione di codice di interpretazione e conservazione di valori etnici e culturali diversi si può cogliere forse proprio in questi primitivi culti laziali i cui tratti arcaici confermano una possibile lontana storia in loco raccolta e difesa dai sopraggiunti indoeuropei nella lunga e varia storia dei passaggi attraverso la penisola italiana. (Il processo di indoeuropeizzazione linguistica nell'Italia dell'età del bronzo è dato per accertato, M. Pallottino, *Le origini storiche dei popoli italici*, Relaz. del X Congresso Internaz. Scienz. Stor., Firenze, 1951, v. II, p. 14 ss). Ad un'arcaica religiosità del bosco, della vegetazione pare legato anche *Virbius* nel quale la tarda tradizione raccolta da Virgilio indicava Hippolytos, il giovane eroe caro ad Artemis, rovinato dalla colpevole passione di Fedra, trasportato misteriosamente in Italia o, come racconta Pausania, risuscitato da Asklepios dopo la terribile morte sotto gli zoccoli dei cavalli scatenati (Virg., *Aen.*, VII, 765; Paus., II, 27,4). Leggenda sincretistica, costruita per rispondere al desiderio di confermare una iniziale origine greca al maggior numero possibile di culti, istituzioni in Italia, con la quale il mondo latino, romano, dell'età di Augusto cercava costruire la sua piattaforma universale attraverso un'ideale *κοινή* greco-romana collocata già nell'età preistorica o meglio astorica del mito. Essa non basta a giustificare l'origine greca del culto stesso, importato al pari di quello di Diana per via etrusca come vuole l'Altheim (*A History of Roman Religion*, trad. ingl., 1937, London, p. 250 ss), o altrimenti. Anche il nome *Virbius* in cui si può leggere con sufficiente sicurezza la radice *vir* presente in tanti composti (*viridis*, *vireo*, *ver*) conferma un carattere latino indipendente per la più antica divinità del *nemus*, arricchita ma non stabilita per l'incontro con il mondo greco di età storica. Il *tabu* dei cavalli spiegato « logicamente » con il ricorso al mito greco della morte di Hippolytos (Ovid., *Fast.*, III, 263 ss), potrebbe segnalare semplicemente nella *religio* del *nemus* di Aricia la sua originaria appartenenza ad una zona culturale in cui il cavallo non aveva l'importanza acquisita in epoche e situazioni diverse. Sul santuario di Aricia (ritrovamenti archeologici e discussioni) valida complessivamente ancora l'esposizione di L. Morpurgo in *Mon. Ant.*, XIII, p. 299-367).

dizione non indoeuropea come attesta chiaramente il vocabolo *οἶνος* prestito mediterraneo, forse semitico, Dia si presenta come la coppiera degli dei, Hebe o Ganymeda.

Nel divino consesso degli Olimpici essa verserà nettare o ambrosia, l'alimento misterioso dal quale gli dei traggono la loro perenne energia (Hom., Il., IV, 2 ss). Ma sulla terra a Fliunte, uno dei centri in cui vivo rimane il suo culto (lo attesta anche una serie monetaria del IV secolo in cui compare una testa di giovane donna, Hebe), Dia-Hebe si pone in rapporto con il nettare terrestre, il vino. A Fliunte, ricorda Pausania, esisteva ancora al suo tempo un complesso di culti arcaici e di miti connessi esplicitamente alla vite. Al centro della piazza una capra di bronzo si diceva simboleggiare la costellazione il cui sorgere nel cielo era considerato pericoloso per la vite. Un piccolo edificio sacro, un *οἶκημα* (una *aedes*) commemorava Kyathos, il coppiere di Oineus, ucciso da Herakles durante un banchetto mentre offriva all'eroe un bicchiere di vino. La simbologia è trasparente nei nomi stessi dei personaggi. *Κύαθος* è il bicchiere, Oineus, l'ospite, rappresenta l'*οἶνος*, il vino al quale la tradizione lo unisce indicandolo come un *beros* della viticoltura (Nicandr. in Athen. II, 35 a; Hecat. in Athen, 35 b). Herakles rifiutando la bevanda che non conosce, difendendo con la violenza, rappresenta l'elemento estraneo che si introduce in un ambiente ignoto, quello mediterraneo ove si coltiva la vite, non lo comprende e reagisce con la violenza (Paus., II, 13,3).

Il piccolo *aition* di fondazione di uno dei tanti culti minori della Grecia storica, offre così una chiave di interpretazione simbolica della sua protostoria culturale.

Prestando il suo nome ad un'ignota divinità legata alla viticoltura e presentandosi come Hebe o Ganymeda, Dia si riserva anche una parte solo apparentemente secondaria nel pantheon politeistico greco: non solo la sua funzione di dispensiera di un liquore vitale è importante perché indirettamente indica in lei la depositaria della continuità dell'esistere divino, ma le assicura in qualche modo il contatto originario con Zeus. In tal modo riconquista quel posto di diritto che nella strutturazione ufficiale del pantheon già in età micenea è usurpato

da Hera. In Omero, Hebe, la *iuventus* dall'aurea ghirlanda, è la figlia di Zeus e di Hera. Più spesso anzi indicata nelle fonti solo come figlia di Hera. Ma questo rapporto di subordinazione, accolto dalla poesia epica dove ad esempio Hebe aiuta la divina madre ad aggiogare i cavalli al cocchio (Il. V, 722), dissolve mascherandola un'antica rivalità⁸⁵.

Essa riaffiora indirettamente attraverso l'altro spiraglio indicato nella tradizione di Fliunte: Dia-Hebe ha anche il nome di Ganymeda. Il suo nome è la versione femminile di quel Ganymede, figlio di Tros o di Laomedonte, di cui, una tradizione raccolta da Omero e da Pindaro, raccontava che fu fatto rapire da Zeus invaghitosi della sua bellezza travolgendolo in una violenta tempesta, *θέσπις ἄελλα* (Hom., Il., XX, 232; Pind., Ol., II, 105, Hymn. Aphr. 208 s).

Grazie a questa confusa identificazione con il mitico *eromenos* del sire olimpico, Dia ritorna più apertamente accanto a Zeus ricostituendo il binomio primitivo della coppia celeste.

Ma questa unione con Zeus che il culto di Sicione e Fliunte tramanda in modo frammentario e indiretto, si conserva piuttosto chiara nel mito, ancora una volta mezzo essenziale e coerente d'espressione di una primitiva realtà culturale.

In un intreccio di varianti complicate da svolazzi letterari, attraverso tradizioni diverse esso ci consegna riconoscibilissimo il profilo di una mitica Dia intesa come sposa, compagna di Zeus celeste.

Il mito più interessante e insistente viene dalla Tessaglia: Dia è la sposa del lapita Ixion figlio di Flegias, madre di Pirithoos fedele compagno di Theseus in tante imprese (Diod. Sic., IV, 69,3 - schol. Ap. Rhod., III, 62).

Questa Dia non appartiene alla tradizione sacra ma viene dal mondo storico del mito eroico più lontano dove umano e divino si toccano e confondono. Dia (la grafia *Δῖα* o *Δῖᾶ* nelle trasmissioni delle fonti non può indicare una sostanziale

⁸⁵ Hesiod., *Theog.*, 922, 952: figlia di Hera e di Zeus. Compare spesso nel culto accanto a Hera, con lei confusa; Roscher, *Lexic.*, s.v. Hebe.

differenza nel significato del nome determinato dalla base radicale) è al centro di una vicenda ambigua tramandata in molte varianti solo apparentemente in contrasto. Ixion il suo legittimo sposo terreno è per tradizione il sacrilego che osò accostarsi al letto di Zeus e per questo punito con il famoso supplizio della ruota (Soph., Philot., 677; Pind. Pyth., II, 25 ss) che nell'eterno girare punisce il colpevole per la sua passione verso Hera. Ma se Ixion è l'innamorato di Hera, a sua volta Zeus è irresistibilmente attratto dalla moglie del rivale: lo ricorda egli stesso nel celebre passo omerico in cui incontra Hera sulla vetta dell'Ida (Il., XIV, 347). Perciò la tradizione tarda indica Pirithoos come figlio non di Ixion bensì di Zeus e di Dia: ὁ δὲ (Πειριθῶος) Δίας καὶ Διός (schol. Od. XI, 631). La nota dello scoliasta confermando una tradizione ben più antica ricostituisce la coppia *Dieus* Zeus, Dia scomparsa nel mito e nel culto ufficiali. Essa riemerge al centro di un episodio presentato come una delle tante scappatelle dell'Olimpio ma complicato da una serie di significativi particolari.

Li ritroviamo come segno della loro popolarità ancora nella satira luciana che ne approfitta per una delle sue scenette di vita tra gli dei. Hera rimproverando al marito la sua poca fedeltà gli ricorda tra i tanti esempi la passioncella per la moglie di Ixion. Ma ciò che più tocca la suscettibilità di Hera è la mancanza di gelosia del divino sposo che mostra di non accorgersi come a sua volta il marito tradito Ixion insidi lei. Per rabbonire la moglie Zeus propone uno scherzo: creerà con una nuvola un'immagine somigliantissima a Hera per ingannare Ixion che si troverà ad abbracciare un'inconsistente apparenza. Il mito è risolto così in un intrigo da *pochade*. Ma esso ha una sua antica tradizione: già Pindaro indicava infatti seguendo un ignoto ma certo arcaico filone mitico, Ixion e Nephele (la nuvola) come la coppia progenitrice della fiera stirpe dei centauri. (Pind., Pyth., II, 36). Esso si sottintende nell'appellativo di *nubigenae*, nati dalla nuvola, che ancora Virgilio ad essi conserva (Aen., VII, 674; VIII, 293). Un'altra versione del mito identifica la madre dei centauri nella legittima sposa di Ixion, la figlia di Eioneus o Deioneus, cioè Dia (Diod., III, 69 - Pherek., in schol. Ap. Rhod., III, 62). Da Ixion e

Dia- Nephelè sarebbero nati i centauri ancora di forma completamente umana che unendosi alla loro volta con cavalli avrebbero dato origine alla famosa schiatta semiequina che tanto posto ha nelle antiche tradizioni eroiche della Grecia.

Ancora una più tarda versione ripropone Dia come mitica genitrice dei centauri: essi sarebbero nati in una mostruosa notte in cui al talamo di Dia si sono avvicinati sia Ixion che il cavallo alato Pegaso (schol. Venet., ad Il. I, 266). In una ulteriore variante del mito è Zeus stesso che si sostituisce a Ixion ed a Pegaso assumendo una delle sue epifanie teriomorfiche, per dare origine con Dia ai centauri (Eust., ad Il. I, 263 - 266 - XIV, 317; Et. M. p. 668, 16).

Il tema ricorrente in tutto questo gruppo di miti ha una sua precisa ossatura: Dia, la celeste, è posta vicino a Zeus, il dio celeste e si manifesta in nuvola e cavallo indicando un simbolismo mitico variamente diffuso che personalizza i fenomeni atmosferici, venti e tempeste mediante epifanie equine⁸⁶. Anche lo stesso Ixion almeno nella tradizione tarda è legato al cielo, ai fenomeni atmosferici: la ruota che gira rappresenterebbe il vortice ciclonico da cui nascono le tempeste (schol. Pind., Pyth., II, p. 316; Phil., Ap. Tian., 6,40)⁸⁷.

Questa Dia nuvola che si unisce ad un divino stallone e diventa progenitrice di centauri riconduce attraverso il mito ad un momento storico forse individuabile che ha lasciato tracce profonde nella tradizione greca.

Si tratta del momento in cui dovette comparire in Grecia l'uso del cavallo cavalcato al quale riconduce, come avvertivano gli stessi antichi, il simbolismo evidente del centauro. Esso segnò certamente l'incontro con un tipo di cultura diversa: il ricordo è fermato dalla poesia epica nella violenta lotta so-

⁸⁶ Borea, l'impetuoso vento del nord, si trasforma in stallone dalla chioma neroazzurra per fecondare le cavalle di Eretteo che veloci e leggere come il vento passeranno sulle spighe di grano senza piegarle (Hom., Il., XX, 220 ss). Anche Zeffiro, il vento tiepido di primavera, si manifesta come cavallo, ἀελλοπέδης ο ἀελλόπους è epiteto spesso dato ai venti (Hom., Il., XVI, 150 ss; Hymn. ad Aphr., 217). cf. Hehn, o.c., p. 39 ss.

⁸⁷ Roscher, Lex., s.v.

stenuta dai κράτιστοι ἄνδρες, gli uomini fortissimi, contro le fiere alpestri, φῆρες ὄρεσχωεῖς, i selvaggi centauri (Hom., Il., I, 261). È una lotta che si può porre forse alla fine dell'età micenea quando popoli cavalieri provenienti da lontane regioni giunsero a contatto con l'organizzata vita civile simboleggiata nel mito dalle corti dei re Lapiti.

Questi invasori che introducevano un nuovo mezzo di trasporto e di guerra, un nuovo tipo di ἵππική accanto al noto uso del cavallo aggiogato conosciuto in tutto il Mediterraneo della media età del bronzo, possono rappresentare una delle invasioni o infiltrazioni di popoli o gruppi nuovi entrati in Grecia intorno agli inizi del primo millennio. Genti sempre dello stesso ceppo indoeuropeo ma con una impostazione culturale diversa, più primitiva sotto molti aspetti in confronto a quella sviluppata dai loro predecessori a contatto già dagli inizi del secondo millennio e forse prima con lo stimolante e vario ambiente mediterraneo.

Questo incontro storico passa nel mito nell'episodio centrale, notissimo, del banchetto nuziale nella casa di Pirithoos il Lapita che le tradizioni indicano figlio di Dia e di Zeus.

Qui Lapiti e Centauri siedono in un primo momento in pacifica convivenza ed armonia riaffermando in questo sereno rapporto un'affinità di stirpe che tutta la serie mitica di Dia-Nephele e di Ixion-Zeus-stallone si sforza di segnalare.

L'elemento di discordia, quello che fa scatenare la violenza, la follia, è invece qualche cosa di culturalmente estraneo. Il vino, il dolce liquore che i centuari non conoscono porta a galla la sopita ferinità, li fa avventare sulla sposa dell'ospite Hippodamia e sulle donne presenti (Pind., fr. 46 Puech).

È il momento iniziale di una feroce lotta che i Greci pongono agli inizi di un nuovo ordine, del tempo attuale. L'episodio cantato dai poeti da Omero (Il., II, 740 - Odyss. 296 ss) a Pindaro (l.c.) è fermato per sempre nel marmo sul più famoso monumento della grecità, il Partenone ateniese. La lotta degli eroi Theseus, Pirithoos, lo stesso Herakles contro i Centauri si risolve con la vittoria degli eroi ma come è noto il mito greco non rifiuta di integrare e accogliere nel nuovo ordine anche i vinti. Divenuti depositari di un'antica e diversa sag-

gezza i Centauri possono essere educatori di eroi come insegna il mito di Chirone e di Achille, ribadendo l'iniziale e profonda affinità di stirpe che la tradizione, pur nelle molte varianti, ha sempre sottolineato tra Lapiti e Centauri⁸⁸.

Dalla confusa tradizione in cui è coinvolta, Dia trova espressi sempre gli elementi costanti che ne indicano l'indoeuropeità, l'arcaicità, il rapporto con il cielo e fenomeni atmosferici e con Zeus.

Il suo nome compare nuovamente in un altro frammentario ciclo mitico pure di alta antichità: Dia qui figlia di Lykaon è sposa o madre di Dryops quindi capostipite dei Dryopes (Schol. Ap. Rhod. 1213). Un'altra volta il mito la pone all'origine di una razza fiera e ribella, un ἔθνος ἄδικον che Erodoto localizza nella Grecia settentrionale in un momento connesso con le lotte di Herakles e le migrazioni dei Dori (Herod., VIII, 43,46). Il nome stesso suggerisce uno sfondo culturale

⁸⁸ Anche in un'altra variante del mito raccolta da Diodoro Siculo, Lapithes e Kentauros, progenitori delle due stirpi rivali sono fratelli, figli di Apollo e Stilbe (Diod., IV, 69,3). L'uso del cavalcare è un'introduzione piuttosto tardiva in Grecia, certo seguente il momento miceneo per il quale, come per tutta l'età del bronzo degli altri paesi mediterranei, il principale mezzo di trasporto, di guerra e di cerimonia, è il cavallo aggiogato al cocchio. Uso che si mantiene nella tradizione posteriore, in Omero, che mai fa montare a cavallo i suoi dei ed i suoi eroi. Ma in questa epoca — età del bronzo — è molto probabile che l'arte di cavalcare fosse praticata in certe zone dell'Asia come l'Elam e nelle steppe euroasiatiche. Da questi lontani centri, sotto la spinta di incontrollabili pressioni e per vie diverse, popoli cavalieri possono essere comparsi in Europa, sporadicamente, già molto per tempo. Sono forse le prime avanguardie di più massicci gruppi che in età storica troveremo attestati come Traci e Sciti, inseribili quale motivo di disturbo tra le tante possibili cause che sul finire del secondo millennio provocano la crisi del mondo miceneo. Una testimonianza in tal senso può forse venire dal sigillo miceneo tardo di Prosymna (Argo) raffigurante due centauri (L.A. Stella, *Mitologia Greca*, Torino, 1956, p. 558). Uomini a cavallo dovevano infatti sembrare agli occhi dei Micenei esseri strani, fuori del comune: lo dimostrano anche l'incertezza, l'imprecisione con cui cavalieri sono raffigurati nei rarissimi esempi grafici (E. Vermeule, *Greece in the Bronze Age*, Chicago, 1964, p. 262). Gli Sciti sono considerati indoeuropei di stirpe iranica anche se fortemente commisti, secondo le testimonianze antropologiche, con elementi uralo-altaici (T. Talbot Rice, *Gli Sciti*, trad. ital., 1961 p. 33).

primitivo: i Dryopes sono gli uomini della foresta, in particolare gli uomini delle querce. Una precisazione dello scoliasta di Apollonio Rhodio rintraccia l'antico mito di Dryops il capostipite della schiatta nascosto dalla madre Dia nella cavità di una $\delta\rho\upsilon\varsigma$, quercia (schol. Ap. Rhod., I, 1283).

Con coerenza il mito unisce alla primitiva divinità celeste il popolo antichissimo ancora immerso nell'elemento primordiale della selva: cielo e foresta, il binomio tante volte ripetuto sullo sfondo di culture estremamente primitive si ricostituisce così all'inizio della storia greca. Né si può non tener conto della lunga risonanza sacrale della quercia nel mondo religioso greco come in quello di altre stirpi indoeuropee per cui il segnalato rapporto cielo-quercia che abbiamo incontrato ripetutamente anche nel culto della Dia arvalica sembra rispondere alla continuità di un rituale in perfetta analogia con quello che potrebbe essere dettato dal mito della Dia greca, madre degli « uomini delle querce ».

La tradizione dei Dryopes continua ancora in tarda età nella Grecia storica raccolta dagli abitanti di Asine nell'Argolide, uno dei luoghi di antico insediamento miceneo: essi trovavano motivo di vanto nel proclamarsi discendenti diretti di quei Dryopes che Herakles scacciò dalle loro sedi per condurre nel Peloponneso su consiglio dell'oracolo delfico (Paus., IV, 34,9). Motivo di vanto che aveva forse la sua più valida giustificazione in quel mito di origine che li congiungeva indirettamente al divino essere celeste nascosto dietro il nome di Dia⁸⁹.

Ancora Dia ricompare in un contesto mitico diverso ma anch'esso in qualche modo coordinabile ai precedenti. La brevissima nota dello scoliasta al decimo libro dell'Odissea (ad Odys., X, 6) segnala una Dia tra le figlie di Aiolos e Telepatra.

⁸⁹ Asine, oggi Kastraki, mostra traccia di un grosso sito di insediamento miceneo che sembra sfuggito alle distruzioni del L.H. III e segna un periodo di ripresa in corrispondenza del protogeometrico (inizi del 1000 circa) (H. Simpson, *A Gazetteer and Atlas of Mycenaean Sites*, 1965, p. 16); sui Dryopes che la tradizione mette in rapporto con i Dori e gli Heraklides (Herod., I, 56; VIII, 43 ss) cf. anche Desborough - Hammond, *The End of the Mycenaean civilization and the Dark Age*, Cambridge, 1962, p. 25 ss.

La notizia così isolata è di quelle che possono scivolare via ma acquista importanza se inserita in uno sfondo più ampio. Una volta di più la base radicale del breve nome Dia viene sentita e giustificata con l'attribuzione ad un essere celeste. Dia appare infatti figlia di colui che il mito popolarizzato dalla poesia epica indica come padre e signore dei venti, egli stesso in base ad una facile etimologia identificato con il vortice, la tempesta, ἀέλλα.

Ricompare così il motivo più insistente dei miti tessalici che tendevano identificare Dia in Nephelè, la nuvola. Ci troviamo sempre nel campo di ierofanie celesti di carattere meteorologico, atmosferico, le più facili manifestazioni possibili dell'essere divino uranio.

Riassumendo possiamo concludere che il mito greco, sia pure in redazioni diverse e confuse, conserva chiaro il ricordo di Dia.

Il suo profilo essenziale si presenta così: Dia è un essere essenzialmente celeste, si affianca a Zeus di cui rappresenta la parte femminile contendendo in modo diverso il posto a Hera, o si pone vicino a Ixion, il vortice, si manifesta come nuvole (Nephelè), è sorella dei venti, figlia essa stessa del vento tempestoso (Aiolos), e capostipite di stirpi primitive, gli uomini delle querce (Dryopes) e gli uomini-cavallo (Centauri). Tutto ciò si inquadra benissimo in una cultura primitiva indoeuropea. La presenza del suo nome sulle tavolette in Lineare B conferma il suo posto nelle tradizioni dei Greci micenei ove appare già inserita e probabilmente trasformata dall'ambiente composito della Grecia dell'età del bronzo. Ma dai frustoli della tradizione mitica più tarda la sua sostanziale primitività emerge ancora con purezza. Essa è confermata anche nel culto che in piena età storica continua a Fliunte ed a Sicione con una liturgia volutamente arcaica, isolata dai culti ufficiali.

Dia essere divino preciso, a sè stante, appare dunque documentato in Grecia sin dall'età micenea dalle testimonianze culturali scritte come dalla tradizione mitica che la coinvolge sempre ed esplicitamente nei rivolgimenti e contrasti che segnano la fine della prima età eroica e si possono rispecchiare nella fine del periodo aureo miceneo.

È quindi di particolare interesse dal punto di vista storico la coincidenza che ripropone Dia, doppio femminile di un Dīus, dio celeste, nella tradizione di Roma.

Anche se la testimonianza di questa Dia latina ci viene solo dalle fonti tardive degli *Acta* arvalici gli elementi più particolari del suo culto rimandano tutti ad uno sfondo primitivo, arcaico.

Fondamentale in tal senso per la possibilità di un aggancio storico preciso l'indicazione che ricaviamo da un elemento costante enfatizzato del rituale: l'assoluta esclusione del ferro dal recinto sacro per qualsiasi uso, anche per quello apparentemente di nessun valore sacrale come annotare sul marmo le varie azioni dell'anno arvalico. Quando per necessità, per adeguamento alla maggior funzionalità offerta dallo strumento in ferro, se ne autorizzava l'impiego, un preciso sacrificio espiatorio deve precedere e seguire la sua introduzione nello spazio protetto dal preciso *tabu*.

La spiegazione più immediata del suo *perché* non può non considerare la base culturale da cui può aver avuto origine: esso si spiega solo riportando il culto della dea ad una fase iniziale, che va considerata quella originaria, in cui era ignota la lavorazione del ferro.

Molti fatti di *tabu* del ferro rintracciabili presso popoli primitivi rimandano sempre l'origine del divieto alla volontà di non contaminare con qualche cosa di più recente, di fondamentalmente estraneo, un rito o semplicemente un'azione che appartengono alla tradizione più antica.

Una serie di proibizioni colpisce ad esempio il ferro presso molte tribù eschimesi dello stretto di Bering durante le operazioni di pesca delle balene e dei salmoni, esse si spiegano con il desiderio di mantenere intatta una cornice che non modifichi gli elementi di una consuetudine ancestrale la cui ripetizione esatta assicurerà esito felice all'impresa condotta secondo i dettami di una ormai collaudata esperienza. In un ambito più strettamente rituale, troviamo il divieto di usare coltelli di ferro per praticare i tagli speciali sul corpo della vittima sacrificata, presso i Herero, tribù bantu dell'Africa

sudoccidentale: in omaggio alla tradizione, che è garanzia di validità, si possono usare solo coltelli di pietra.

Un'analoga preoccupazione impedisce ancora ai Baduwis, coltivatori di Giava, di utilizzare il ferro nei lavori agricoli la cui buona riuscita dipende dalla perfetta osservanza delle regole tramandate che risalgono ad un tempo evidentemente ignaro delle conquiste più recenti della metallurgia. Compiendo un salto temporale e spaziale, troviamo nel folclore europeo che i contadini polacchi ritennero causa di una serie di cattivi raccolti la recente adozione dell'aratro con vomere di ferro al posto di quello antichissimo, tradizionale, in legno.

È la spiegabile resistenza ad ogni introduzione radicalmente nuova che investendo il campo economico e culturale porta di conseguenza un naturale bisogno di riassetto, di ristrutturazione della realtà sociale. Esempi « attuali » dei riflessi provocati da un'innovazione tecnologica estranea in un ambiente tradizionalmente compatto, si possono misurare dalle perturbazioni sociali e religiose e dalle resistenze registrate in seno a tribù primitive della Bolivia come dell'Australia settentrionale in seguito alla sostituzione degli utensili tradizionali in pietra con quelli in ferro o acciaio⁹⁰. Anche quando l'elemento nuovo si sia imposto da lungo tempo e definitivamente, non è difficile trovare proprio nella tradizione sacrale i segni della resistenza iniziale.

Così quando apprendiamo della preoccupazione più volte affermata nel rituale romano, anche al di fuori dei riti di Dia, di evitare nelle cerimonie sacre l'uso del ferro, possiamo scorgervi come motivazione il desiderio di riallacciarsi ad una tra-

⁹⁰ Frazer, *The Golden Bough*, (London, 1911, vol. III, pp. 205, 228, 232). Una serie di superstizioni diffuse nel folclore europeo sottolineano il valore apotropaico del ferro contro demoni, streghe ecc. Anche qui si può trovare alla base un'opposizione culturale: il ferro, elemento che segna un nuovo tipo di tecnica e di economia rifiuta e respinge ciò che si pone al di fuori, che può appartenere ad una zona diversa dall'attuale (*Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlin, Leipzig, 1929-30, vol. II, s.v. Eisen). E.H. Spicer, *Human problems in technological change*, New-York, 1952, pp. 69-90; V. Lanternari, *Occidente e Terzo Mondo*, Bari 1967, p. 89 s.

dizione primitiva per assicurare la ripetizione esatta di una condizione iniziale che è fondamento basilare alla riuscita di ogni atto sacro.

Al posto del ferro le *leges sacrae* romane come informa Macrobio tolleravano il bronzo, *omnino ad rem divinam ple-raque aenea adhiberi solita multa indicio sunt*: tale usanza è riportata particolarmente ad Etruschi e Sabini, popoli ai quali la tradizione romana attribuisce volentieri l'origine di molti fatti, istituzioni religiose (Macrob. sat. V, 19,11 ss). Il *tabu* del ferro è presente anche, sia pure in modo riflesso, nel rituale di Juppiter la massima divinità ufficialmente riconosciuta a Roma. Il suo sacerdote, il *flamen Dialis* deve usare nei sacrifici solo coltelli di bronzo (Serv., ad Aen, I, 448); sua moglie la *flaminica Dialis* non può addirittura tagliarsi le unghie con il ferro (Ovid., Fast., VI, 230). Che questo fosse un divieto sentito in modo particolare nel rituale del massimo dio celeste ricaviamo con maggior precisione da un'iscrizione del I secolo a.C. da Furfo: lo stesso *Juppiter Liber Furfonensis* avverte di non usare ferro nella ricostruzione della sua *aedes* (C.I.L., I, 603)! Ferro e anche bronzo erano inoltre esclusi per un motivo che Plinio riconosce come *religiosum* dal più antico ponte sul Tevere, il *pons Sublicius* (Plin., N.H. XXXVI, 100; Dion., Hal., III, 45).

Il culto di quello che appare l'essere divino celeste delle genti latine ed italiche si pone dunque mediante questo ripetuto *tabu* che colpisce un metallo apportatore di una nuova e precisa fase culturale, nel momento ad essa precedente. Se seguiamo la data tradizionale dell'anno 1000 con la quale si suole segnare l'inizio dell'età del ferro in Italia sotto la spinta dei popoli appartenenti all'espansione protovillanoviana, dovremo cercare il nucleo del culto di un *Dius-Juppiter* e di *Dia* nell'età del bronzo. Le testimonianze archeologiche sempre più copiose attestano la diffusione di questa *facies* culturale su tutta la penisola italica ove si presenta ricca di aspetti complessi e diversi.

La stessa zona dove nell'VIII secolo doveva sorgere la città di Romolo rivela alle spalle tracce notevolissime di culture che risalgono al periodo eneolitico, addirittura precedente l'ar-

rivo della famosa lega di rame e stagno che ha determinato in tutto il mediterraneo la fase più interessante della protostoria⁹¹. Il recente scavo stratigrafico di Luni sul Mignone nel Lazio centrale, a sessanta km da Roma ha offerto un esempio campione per la ricostruzione generale di una preistoria laziale che si dimostra sorprendentemente varia ed aperta ad eterogenei influssi culturali.

Una serie di insediamenti che vanno dal neolitico all'età del ferro mostrano lo svolgimento senza interruzioni di un tipo di cultura agricolo-pastorale che pur mantenendo inalterata l'ossatura economica tradizionale si rivela aperta ad apporti continui di innovazioni provenienti da direzioni diverse. Sostanzialmente l'orizzonte culturale deve essere rimasto quello di un centro di agricoltori e pastori per secoli ancorati alla coltivazione delle stesse qualità di cereali e leguminose ed all'allevamento dello stesso bestiame persino nella stessa proporzione. Ma i tipi di ceramica, gli arredi sepolcrali, le abitazioni dimostrano come questo piccolo centro laziale si sia tenuto sempre in contatto con tutta l'area circostante assorbendo ed adattando il suo sviluppo storico in modo unitario con lo svolgersi di quella civiltà dell'Italia centrale, dell'Umbria e Toscana che si suol definire come appenninica ponendo la data d'inizio sia pure approssimativa al XVII a.C.

Sotto questa denominazione comprensiva si nascondono una folla di problemi storici che attendono ancora soluzione ma è certo che nelle sue varie fasi essa dimostra una notevole mobilità interna raggiunta per una rete di contatti attraverso i quali si immette indirettamente nell'area culturale contemporanea del Mediterraneo⁹².

Il reperto più straordinario di Luni sul Mignone, i cinque frammenti di ceramica micenea, stabiliscono in modo inequivocabile rapporti diretti tra l'età del bronzo italiana e la contem-

⁹¹ Gjerstad, *Early Rome, o.c.*, p. 25 ss.

⁹² L'Italia dell'età del bronzo mostra evidenti contatti con i centri del mondo egeo ed anatolico, G. Daniel-J.D. Evans, *The Western Mediterranean*, Cambridge, 1967 *passim*; H.L. Thomas, *Near Eastern Mediterranean and European Chronology*, Lund, 1967, p. 27; p. 86 ss.

poranea civiltà greca nel XIV-XIII secolo a.C.⁹³. Naturalmente pochi frammenti di suppellettili non significano ancora un influsso sostanziale della civiltà greca micenea sulle comunità appenniniche, tra le quali deve considerarsi inserita la zona che fu più tardi il territorio di Roma. Ma è più che lecito supporre che Micenei, mercanti o in taluni casi forse gruppi di emigranti spinti dai turbamenti d'ignota origine che agitano il mondo miceneo nel cosiddetto tardo elladico, si siano spinti verso l'Italia. Da qui dove li attiravano gli scali meridionali, archeologicamente ben attestati, della costa ionica e tirrenica è possibile che seguendo rotte costiere abbiano raggiunto le coste più settentrionali della Campania, del Lazio e dell'Etruria penetrando anche nell'interno là dove potevano presentarsi opportune vie fluviali: le foci del Sele ove più tardi sorgerà Posidonia e, perché no, più a nord quelle del Tevere⁹⁴.

In corrispondenza di queste puntate di mercanti o di esploratori interessati alla ricerca di fonti di materie prime, o di avventurieri o emigranti si può pensare che qualche cosa della cultura e soprattutto della lingua greca micenea possa essere

⁹³ Oestenberg, *o.c.*, p. 128, 245.

⁹⁴ Punti di approdo micenei regolari potrebbero essere quelli che hanno dato maggior numero di ritrovamenti di ceramica micenea nell'Italia meridionale: lo scoglio del Tonno presso Taranto, Porto Perone, Porto Saturo ecc (Taylour, *Mycenaean Pottery in Italy*, Cambridge, 1958; Biancofiore, *Civiltà micenea nell'Italia Meridionale*, Roma, 1967. Accanto a possibili fondachi utilizzati unicamente come scali, Pugliese-Carratelli ha avanzato con validi documenti l'ipotesi di una precolonizzazione micenea della costa ionica e tirrenica di cui sopravviverebbero in età storica le tracce nei culti dei grandi santuari extramurani come quello di Hera Lacina vicino a Taranto o quello di Hera alle foci del Sele (Pugliese Carratelli, in P.d.P., 1962, p. 241 ss, *Santuari extramurani in Magna Graecia*). Sempre Pugliese aveva sostenuto già nel 1962 l'ipotesi di presenze micenee nell'Etruria e nel Lazio (*Achei nell'Etruria e nel Lazio*, P.d.P., 1962, p. 155 ss) confermata dai ritrovamenti di Luni. Naturalmente tutto ciò, come osserva giustamente l'Oestenberg, non può giustificare l'ipotesi di una indiretta fondazione micenea di Roma stessa come audacemente avanzata dal Dhorn (*Des Romulus Gründung Roms*, RM, 1964, p. 1). Maggiore probabilità può invece avere l'ipotesi di isolati influssi micenei accolti da genti forse già indoeuropee o comunque non ignare di idiomi indoeuropei. Genti alle quali un nome come quello di Dia poteva ad esempio suonar familiare!

stato trasmesso alle popolazioni locali. Se non si vuole ammettere la possibilità che addirittura un gruppo di Micenei possa essere rimasto isolato in mezzo a popolazioni diverse. La Dia arvalica, come divinità indoeuropea dell'età del bronzo può essere dunque la *Diwia* micenea adorata a Pilos e a Cnosso in età contemporanea, portata in Italia, nel Lazio, per ignote vie?

La domanda è costretta a rimanere solo come un'ipotesi suggestiva alla quale oggi più che ieri si può tuttavia dare una certa consistenza.

Sulla base delle continue testimonianze dei rapporti che uniscono punti tra loro lontanissimi sin dalla più lontana età su tutta l'area mediterranea, paiono trovare giustificazione e sapore di verità storica i miti che affiorano nella tradizione tarda ma accolti anche da uno storico notoriamente serio come Dionigi di Alicarnasso. Oggi quando leggiamo nel primo libro delle sue storie che miti antichissimi raccontavano di gruppi di Arcadi giunti in Italia diciassette generazioni prima della guerra di Troia, cioè in un momento in cui i Micenei appaiono consolidare la loro posizione in Grecia (XVIII, XVII a.C.), possiamo pensare che le fonti cui ricorreva lo storico del primo secolo non fossero poi del tutto fantastiche. Un ramo di questi Arcadi erano considerati gli Aborigeni, Ἀβοριγίνες, che gli autori latini tra cui Catone nelle *Origines* affermavano essere Achei stanziati antichissimamente nel Lazio! Le loro sedi sopravvivevano secondo la tradizione in tutta una serie di piccoli centri a non molta distanza da Roma: Palatium, Tribula, Suesbola, Mefula ecc... Seguendo questa traccia mitica il culto di Dia potrebbe essere giunto con la favoleggiata prima migrazione achea, non vero spostamento di popolo ma arrivo di un modesto gruppo, assorbito ma non del tutto scomparso nell'ambiente estraneo, sopravvissuto al modo in cui Virgilio presenta il suo arcade Evandro ad accogliere Enea al momento dell'arrivo nei luoghi dove sorgerà Roma⁹⁵.

Dia potrebbe essere di conseguenza la divinità antica, abo-

⁹⁵ Dion. Hal., I, 8 ss. Su Enotro anche Serv., *ad Aen.*, I, 14 che riporta Varrone. In proposito Pallottino, *Le orig. stor., a.c.*, p. 31 ss.

rigena, nel senso che dà alla parola il $\mu\ddot{\omega}\delta\omicron\varsigma$ di Dionigi, ancorata alla sua natura urania da un culto che continuerà in Grecia come in Roma a svolgersi all'aperto, legato al bosco, mantenendo sino a tarda età le sue caratteristiche primigenie. Ancora un particolare può forse completare l'aggancio di Dia alle tradizioni di questi mitici Aborigeni di favoleggiata origine greca. Appartiene a questa stirpe Οἰνῶτρος , considerato fondatore di Cures e capostipite dei Sabini secondo Varrone ma in un'altra redazione capo di quella prima stirpe greca (Arcadi, Aborigeni) che avrebbe attraversato lo Ionio per stabilirsi in Italia (Dion. Hal., I, 11,7). Οἰνῶτρος , Enotro, cui spetterà di dare il nome alla parte più meridionale della penisola italiana (Herod., I, 167) contiene nel suo nome la radice $\sigma\ddot{\upsilon}\nu\omicron\varsigma$, vino. La sua venuta in Italia può significare quindi nel linguaggio mitico anche l'introduzione della viticoltura e delle tecniche ad essa relative che a detta di Plinio appartengono ad un momento relativamente recente dell'Italia agricola (Plin., N.H., XVIII, 24). Il nome stesso del prodotto della vite, *vinum*, voce non indoeuropea, potrebbe essere entrato nel latino attraverso un antico tramite greco suggerito in particolare dal miceneo wo-no, φοίνως (PY Vn 20). Οἰνῶτρος , nella tradizione di Dionigi è indicato inoltre come figlio di un Lykaon di cui una variante del mito indica come figlia anche Dia. Raccogliendo i capi di una dispersa tradizione unitaria Dia si troverebbe così ad essere la sorella di un *heros* in qualche modo in rapporto con il vino e la viticoltura. A questo punto il richiamo è evidente con il culto di Fliunte dove Dia si immette in una tradizione sacrale connessa chiaramente con la viticoltura ed essa stessa si identifica con Hebe, la dispensatrice del misterioso liquore degli dei. Dietro ad esso potrebbe nascondersi proprio il vino: una delle scoperte indoeuropee in area mediterranea.

Parimenti ritroviamo il vino nel culto della Dia arvalica. In contrasto con la legge dei *sacra* fondati da Romolo, (Plinio ricorda che Romolo usava libare solo con latte, costume mantenuto poi nelle cerimonie da lui istituite) ⁹⁶, nei riti arvalici si fa

⁹⁶ Plin., N.H., XIV, 88.

ampio uso di vino. La *religio* di Dia pur nel suo aspetto arcaico sfugge dunque all'inserimento tra i culti più tipicamente romani riaffermando una sua possibile, fondamentale estraneità.

Dea celeste, venuta forse nell'età del bronzo nel momento di maggior espansione della potenza achea sui mari o piuttosto sulla spinta di correnti centrifughe nel periodo di declino, Dia può aver trovato in Italia un terreno di trapianto molto favorevole.

Nonostante le divergenze, i contrasti che suscitano ancora i problemi della protostoria latina ed italica, una presenza indoeuropea definita di protolatini, paleolatini o archeolatini appare accettata per la media età del bronzo nell'Italia centrale⁹⁷. Essa avrebbe determinato una prima indoeuropeizzazione soprattutto linguistica delle genti appenniniche, continuata e ricalzata nei secoli successivi dagli arrivi di gruppi definibili come paleoitalici e protoitalici nei quali si possono raggruppare i diversi etnici ricordati dalla storiografia greca e romana nel confuso quadro che essi tracciano dell'Italia preromana.

In questo mondo il nome di Dia deve aver avuto un suono familiare, immediatamente comprensibile. Poteva facilmente porsi accanto allo stesso dio celeste che costituiva parte del patrimonio comune delle stirpi indoeuropee.

O ancora, volendo negare qualsiasi valore ai $\mu\upsilon\theta\omicron\iota$ degli storici sui primi antichissimi contatti tra Grecia e Italia, e non volendo dar peso alla presenza micenea, si può pensare a Dia come divinità protolatina o protoitalica il cui nome rimarrebbe quale testimonianza della prima presenza di una realtà storica che molti secoli dopo si farà manifesta nella civiltà latino-italica di Roma. Come Diana essa appartarrebbe ad una concezione comune indoeuropea, culturalmente primitiva, del divino celeste che si presenta dipartito in una differenziazione ma-

⁹⁷ Presenze indoeuropee nell'età del bronzo nonostante le divergenze delle tesi che dividono gli studiosi sulle origini dei popoli e culture della penisola italiana, sono generalmente ammesse: Devoto, *Gli ant. It., o.c.*, p. 66; Puglisi, *La civiltà appenninica*, Firenze, 1959, p. 87; Laviosa Zambotti, *La successione delle gravitazioni indoeuropee verso il mediterraneo e la genesi della civiltà europea*, Atti Acc. Fiorent., La Colombaria, 1950.

schile / femminile indicando un processo già abbastanza avanzato di personalizzazione del divino nel mondo religioso delle stirpi indoeuropee, in Grecia come in Italia alla metà del secondo millennio a.C.

La Dia arvalica si presenta tuttavia nella tradizione documentata che abbiamo esaminato inserita in un preciso quadro storico determinato dall'istituto religioso al quale è legata. Depositari dei suoi *sacra*, amministratori delle sue cerimonie, difensori dei suoi segreti sono infatti i Fratres Arvales. Anch'essi certamente riportabili ad antichissime istituzioni indoeuropee come indica la loro stessa denominazione ed anch'essi come magistratura sacerdotale un *unicum* piuttosto singolare nella religione di Roma.

Ma abbiamo visto come in pratica l'unione con Dia mostri un'evidente traccia di sutura artificiosa. L'unica testimonianza di età più antica delle tavole arvaliche, il passo varroniano che definisce l'attività dei sacerdoti Arvales, non dà alcun riferimento ad un culto per una particolare dea. Né il nome di Dia o di altra divinità femminile compare nelle arcaiche formule del *carmen* recitato durante la cerimonia segreta del triduo festivo di maggio. L'unione di Dia agli Arvales appare qualche cosa di voluto nel momento in cui si voleva dare all'antica e misteriosa divinità ormai quasi scomparsa, una più precisa sostanza. La scelta della magistratura sacerdotale arvalica segnala che la riattivazione di Dia avvenne senz'altro in senso agrario. Come abbiamo accennato agli Arvales spettavano infatti tra le principali e più antiche incombenze le pubbliche lustrazioni dei campi nella stagione di primavera, riassunte ed esaltate in quel grande analogo rito propiziatorio per la fertilità delle messi in cui si esprime la finalità più scoperta del rito di Dia nella restaurazione augustea.

Ma la composizione dell'istituto sacerdotale arvalico, la sua stessa definizione come la tipologia lustratoria dei riti che sono chiamati ad assolvere ci indicano in questo caso un preciso sfondo storico.

Gli Arvales si presentano come un gruppo di *fratres*, di appartenenti ad una stessa famiglia, destinati per ereditarietà ad assolvere compiti di carattere sacrale. Il rapporto culto /

famiglia ha vari esempi: nel mondo greco è abbastanza frequente come attestano le note famiglie sacerdotali degli Eumolpidi, Eteobutadi, Taulonidi, Hesychi preposti rispettivamente ai culti eleusini, di Poseidon Erectheus, di Zeus Polieus, delle Eumenides. Anche in Roma l'ereditarietà dei *sacra* nell'ambito di una stessa famiglia sembra potersi segnalare ad esempio per la *gens* dei Fabii e dei Quinctii che si parteggiano l'antichissimo sodalizio dei Luperci⁹⁸. Tuttavia mai è mantenuto così vivo e chiaro in primo piano il termine che indica più propriamente il vincolo fraterno.

Lo stesso Varrone, considerando la stranezza del fatto e indirettamente l'estraneità della tradizione, indica tra le possibili etimologie che possono spiegare quell'appellativo di *fratres* anche la derivazione dal greco *φρατρία*: *sunt qui a fratria dixerunt, fratria est graecum vocabulum partis hominum, ut (Ne)apoli etiam nunc* (L.L., V, 85). La *φρατρία* greca dove continua il termine indoeuropeo per fratello sostituito in greco da *ἀδελφός*, non ha tuttavia nessun significato sacrale, almeno palese, nelle testimonianze a noi giunte. Indicava semplicemente una divisione della popolazione a scopo amministrativo che in origine raccoglieva famiglie aventi un'origine comune. In questa organizzazione si può naturalmente cogliere il riflesso di un'antica divisione della società sulla base di *clan* e gruppi di *clan* familiari i quali custodivano forse anche culti di carattere privato. Il riferimento varroniano a Napoli conferma che l'istituzione delle fratric greche si era estesa anche all'Italia, naturalmente su modello greco, dove la troviamo testimoniata epigraficamente a Cere ed a Napoli (Dessau, I.L.S., 5918; 6456). Quella di Napoli è particolarmente significativa in quanto il gruppo degli *Ἀρτεμισιοὶ φρήτρες* potrebbe forse sottintendere un valore sacrale che avrebbe suggerito a Varrone il confronto diretto con i *Fratres Arvales*.

La spia per il confronto più diretto con il collegio arvalico romano viene tuttavia non dal mondo greco ma da quello ita-

⁹⁸ Stengel, *o.c.*, p. 40 ss.

⁹⁹ Wissowa, *Rel. und Kult*, *o.c.*, p. 559.

lico, in particolare osco/umbro. Dalla preziosa raccolta delle *Tabulae Iguvinae* che ci illuminano su una serie di antichi rituali italici nel terzo/secondo secolo a.C., emerge con chiarezza la funzione predominante in campo religioso dei *fratrom Atiersio*, i Fratelli Atiedii. In numero di dodici, suddivisi in due gruppi di cinque presieduti da un *obtor* e da un *fratreks*, due personaggi investiti di funzioni speciali, sono incaricati di eseguire le più importanti delle cerimonie religiose descritte, ad esempio la purificazione totale della città e dei suoi abitanti¹⁰⁰. Il collegio iguvino appare con ciò saldamente legato alla vita amministrativa, pubblica della città con riferimento preciso al suo passato tradizionale. La sua denominazione, a differenza di quanto avviene per il collegio romano, non ne specifica la funzione ma si avvale di un'indicazione toponomastica, Atierso, che designa alla località presso il valico di Fossato ritenuta una delle sedi degli abitanti di Iguvium prima della fondazione della città.

La distribuzione dei sacerdoti in gruppi di cinque rispecchia il raggruppamento bipartito delle dieci decurie in cui era divisa la cittadinanza; le due quinte dei *fratrom* erano inoltre in rapporto diretto con due famiglie gentilizie, i Vovicii ed i Petronii che si assicuravano in tal modo una posizione di privilegio.

Difficile stabilire un confronto preciso con l'istituto degli Arvales di Roma in quanto esso ci presenta il collegio in un momento in cui è inserito in un organismo statale, amministrativo di mole e composizione inconfondibili con la piccola comunità umbra. Ma le analogie di base sono innegabili ed indicative. Identico il numero di dodici scelto per i membri, numero che come è noto ricompare spessissimo nell'organizzazione religiosa in Roma come in Grecia, analoga persino la distribuzione interna dove *obtor* e *fratreks* danno il corrispondente del *magister* e del *flamen*, comune anche il significato

¹⁰⁰ Devoto, *Le tav. di Gubb.*, o.c., p. 11. Testi anche in Devoto, *Tabulae Iguvinae* (1937 - 3^a ed. 1962) e V. Poultney, *Bronze Tables of Iguvium*, London, 1959.

di quel vincolo sottolineato nella parola fratello. Vincolo non più determinato dalla consanguineità ma stabilito dalla comune partecipazione ad un servizio liturgico, non dipendente quindi da una causa contingente ma ricreato liberamente per una fratellanza che assume un valore puramente spirituale.

Noi non possediamo altre fonti sui « fratelli » di Iguvium, quindi non possiamo controllare se anche per essi come per gli Arvales esistesse un mito che designasse un loro originario rapporto consanguineo. Un significato in tal senso doveva essere comunque da molto tempo scomparso e anche la tarda tradizione romana sugli Arvales appare in tal senso costruita con uno scopo preciso a posteriori. Quando Aulo Gellio e Plinio ricordano che i primi dodici Arvales erano i figli di Acca Larentia e che tra essi ad occupare un posto lasciato vuoto dalla morte di uno si pose Romolo istituendo così per la confraternita anche una dignità religiosa, è evidente che il mito è dedicato ad accompagnare l'ideologia politico religiosa instaurata da Augusto¹⁰¹.

Naturalmente questo non infirma la sostanziale arcaicità del collegio arvalico, introdotto tra le istituzioni romane forse per la mediazione di quei Sabini, appartenenti al gruppo osco/umbro, italico, della cosiddetta seconda ondata, presenti nella zona montagnosa a nord-est del territorio di Roma sin dagli inizi della sua storia effettiva¹⁰².

¹⁰¹ Plin., *N.H.*, XVIII, 2,6; Aul. Gel., *N.A.*, VII, 7,6.

¹⁰² Le origini dei Sabini sono estremamente confuse nelle fonti antiche; Dionigi di Alicarnasso li identifica con gli Umbri (II, 49). Varrone (citato in Serv., *Aen.*, I, 532) ricorda come loro primo re, Enotro, quello stesso che secondo Catone (Dion. Hal., I, 11,7) avrebbe guidato la prima migrazione greca di Achei verso l'Italia. Nel IX, VIII secolo popoli identificabili con Sabini inumatori si trovano stanziati nella zona immediatamente vicino a Roma nell'area intorno a Rieti (Devoto, *Atheneum*, 1953, 235 ss; idem, *Gli ant. ital.*, *o.c.*, p. 33). Il rito di inumazione li distingue dagli indoeuropei incineratori della civiltà dei colli Albani e li riconduce indirettamente alle tradizioni degli inumatori protolatini, benché linguisticamente appartengano piuttosto al gruppo cosiddetto osco-umbro dei popoli propriamente italici. La loro tradizione religiosa era ampiamente riconosciuta tanto che una tarda ricerca etimologica intorno al loro nome poneva: *Sabini a cultura deorum dicti, id est ἀπὸ τοῦ σάβουθαι.* (Fest). Le fonti romane, oltre Varrone, riconducevano volentieri la

Anche nel tipo del cerimoniale illustrato dalle tavole iguvine si notano corrispondenze, analogie abbastanza evidenti con quello descritto negli atti del collegio romano: l'alternarsi del sacrificio cruento alle offerte di pani o dolci sacri, *struçla*, *mefa*, *fiçla*, che corrispondono ai *strues* e *ferta*, il valore lustratorio, di *piaculum* = *pibaclon* attribuito a molti degli atti rituali, la consumazione collegiale di pasti sacri, i *vasor* recipienti destinati ai fuochi sacri, in corrispondenza dei *foculi* arvalici, la minuziosa cura dei particolari nelle varie fasi dei sacrifici. Naturalmente si tratta di un'analogia non di singoli elementi ma piuttosto di strutturazione. Ma essa ci autorizza pensare che al momento in cui i riti arvalici vennero rimaneggiati e rinsaldati nel culto di Dia fu tenuto presente l'esempio dei rituali seguiti dall'analogo collegio umbro¹⁰³.

Unendosi a Dia, testimone di un lontano patrimonio ancestrale comune alle stirpi latine e italiche, l'istituto sacerdotale fino allora rimasto nell'ombra ad assolvere la funzione delle *lustrationes* rurali o quella più precisa per la protezione dei confini, si caricava di una dignità inaspettata divenendo il principale regista di un culto che vuole abbracciare tutte le componenti della lunga e complessa tradizione latino / italica sulla quale intende innestarsi la Roma imperiale. Di essa la divinità celeste che rivendica così apertamente la sua origine antica nella radice stessa del nome, i *fratres* che attendono al suo culto rinnovando forse inconsapevolmente dimenticate istituzioni di un'arcaica società primitiva, infine la destinazione agraria dei riti dedicati alla grande agricoltura del vino e dei cereali, compendiano in uno schema lineare i punti più importanti.

Possiamo così riaffermare l'originario stacco tra gli Arvales e Dia. I primi appartengono ad una tradizione storicamente

loro origine alla Grecia (Serv., *ad. Aen.*, VIII, 638; cf. Evans, *o.c.*, p. 28 ss). I giudizi su queste tradizioni possono essere molto controversi. Rimane comunque indubbia una fondamentale presenza sabina nella formazione della prima cultura di Roma.

¹⁰³ Devoto, *Le Tav. di Gubbio*, *o.c.*, p. 21 ss.

definita che ha il suo posto nell'ambito delle culture dei popoli italici, appartengono quindi ad un momento relativamente più recente. Senza cadere nelle esagerazioni dei tentativi di ricostruzione della grande unità originaria indoeuropea cari al secolo scorso, possiamo vedere invece in particolare nel culto della dea Dia il frammento di una primordiale religione celeste patrimonio comune di varie stirpi indoeuropee, ribadito con chiarezza dai legami linguistici come dai tratti della tradizione mitica e rituale.

Né può stupire che la nozione di questa Dia celeste si sia mantenuta con sufficiente evidenza in contesti culturali diversi come quelli presentati dal mondo greco e romano, se si considera la tenacia con la quale gli esseri umani difendono, pur rimanendo spesso nell'ombra, la loro presenza e la loro essenza.

Un esempio tra i più significativi ci viene ancora dal mondo indoeuropeo. Il grande dio celeste maschile che ripete la famosa base radicale indoeuropea *diēus*, *Dievs*, sopravvive nelle tradizioni religiose dei contadini lettoni, nonostante la cristianizzazione, soprattutto come « colui che ha cura del cielo ». Egli passa sul suo cavallo sfiorando le cime dei monti ma prende parte anche ai banchetti festivi in tre occasioni che segnano i tre momenti importanti dell'anno agricolo: inizio della primavera, solstizio d'estate, inizio dell'autunno. Intorno a lui si affollano i *Dieva deli*, figli del cielo e le *Saules meitas*, figlie del sole, partecipi ad una vita celeste che l'abitudine all'antropomorfismo vuole ricalcata sugli aspetti più vari della vita terrestre. Nonostante le variazioni poetiche e letterarie apportate dall'accumularsi delle tradizioni a noi giunte in fonti tarde, la figura originaria dell'essere divino celeste sollecito dei bisogni più importanti del suo popolo si mantiene in un significato essenziale. Per il confronto con certi aspetti del culto della Dia arvalica come presentato in Roma può essere interessante notare come la religione di *Dievs* e dei suoi figli appare in funzione di appoggio di una classe padronale di agricoltori. *Dievs* è egli stesso un ricco agricoltore, possiede campi e boschi di cui sono amministratori i figli che nell'ingenua raffigurazione del folclore tardo portano come distintivo il beretto di pelo di martora dei figli dei contadini facoltosi. Sempre la mitologia lettone offre ancora un significato particolare: accanto al dio celeste

maschile, a *Dievs*, si pone una divinità femminile, *Laima*. Divinità del destino, della buona sorte che ciascuno si augura di avere nella vita essa copre un gran numero di funzioni: protettrice delle nascite, arbitra del momento della morte, è invocata con l'appellativo di madre particolarmente nelle cerimonie agrarie della semina e del raccolto ove si pone accanto a *Dievs*, ma molto spesso anche sola. A *Dievs* comunque, a sottolineare una fondamentale identica essenza urania, l'unisce la qualità di figlia per cui spesso è indicata semplicemente come *Dieva meita*¹⁰⁴.

Una somma non dissimile di funzione, come la rivendicazione di un'originario posto accanto al supremo essere celeste, si può ascrivere alla dea Dia così quale la ritroviamo nelle tavole arvaiche, e parimenti alla *Diwia*, $\Delta\tilde{\iota}\alpha$ greca.

Anch'essa da pura divinità celeste, difesa in questa sua integrità ancora da certi tratti del rituale, si mostra nel contesto culturale in cui viene inserita accogliendo oltre alla finalità agraria una serie di funzioni complementari che ne fanno una divinità somma. In tal modo essa tende a portarsi in una posizione vertice raccogliendo intorno a sé le forze del divino disperse nel vario pluralismo politeistico. La polivalenza della divinità celeste, la sua stessa posizione astratta, inafferrabile, le permette di accettare senza difficoltà la convivenza con una folla di divinità diverse quale appunto troviamo nel santuario della Dia arvalica. Essa infatti non può temere di esserne sopraffatta in quanto la sua stessa essenza compendia e può esprimerne le più diverse, anche opposte, funzioni. Non dimentichiamo del resto che l'appartenenza celeste, espressa nel rapporto continuo anche con i fenomeni metereologici, è una componente base della figura di *Yahweh* nel monoteismo biblico¹⁰⁵.

Accanto a Dia può porsi così senza antitesi la *Mater Larum* dietro alla quale si profila la zona oscura delle divinità legate alla morte, alla terra, inserite nella vicenda esistenziale umana. Come la *Dieva meita* lettone, al pari di tante altre di-

¹⁰⁴ Haussig, *Wörterb. der Mythologie*, Stuttgart, 1965, s.v.

¹⁰⁵ Eliade, *Tratt. di Stor. d. Relig., o.c.*, p. 105; Ph. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*, Leiden, 1958, p. 35 ss.

vinità celesti, Dia può porsi senza contrasto dispensatrice della forza vitale necessaria alla maturazione delle messi e padrona delle ignote leggi che regolano l'esistenza extraterrena. Con le massime divinità politeistiche, con Juppiter, Iuno, Minerva, Mars attraverso le potenze rappresentate dalla *Salus*, *Victoria*, *Fortuna*, *Concordia*, *Providentia*, *Spes* essa protegge, anzi determina l'esistenza felice dell'imperatore e del popolo. Ma questa esistenza va al di là dei limiti terreni per cui è ancora Dia colei che accoglie, accomuna nel suo culto i *divi imperatores*, gli imperatori che la morte ha consegnato ad un'immortalità *in dium*, in cielo. Dia sembra così, al vertice di tutte le sue funzioni, aprire la strada all'immortalità celeste, quasi togliendo alla terra per restituire al cielo. I *divi imperatores Arvales* le cui effigi coronate di spighe furono trovate in un edificio sacro della collina arvalica sembrano attestare l'avvenuta consacrazione all'immortalità, mediatrice la dea celeste¹⁰⁶.

È singolare che proprio questo aspetto indirettamente funerario di Dia appare in qualche modo accolto e segnalato nell'età posteriore che dal IV secolo d.C. travolge e disperde le testimonianze della sua *religio*.

Gli scavi dell'800 hanno infatti messo in luce sulla sommità della collina, nello spazio occupato dal *lucus* della dea un semplice cimitero cristiano risalente alla seconda metà del IV secolo connesso ad un oratorio dedicato ai martiri Simplicio, Faustino e Viatrix. Ma in età anche precedente doveva essere già stato scavato un cimitero sotterraneo pure esso riportato

¹⁰⁶ Henzen, *o.c.*, XXIII. Sulla divinizzazione dell'imperatore e sul culto dei *divi*, Augusto, secondo l'interpretazione della Ross Taylor, fondava la base dell'autorità imperiale, *o.c.*, *passim*. In particolare nell'ambito del culto arvalico le onoranze ai *divi imperatores* assolvevano a quella funzione stabilizzatrice e conservatrice che hanno di solito i cosiddetti « culti degli antenati ». Esempi si trovano numerosi nella letteratura etnologica dove dimostrano abbastanza chiaramente il loro valore sociale: il richiamo ai defunti, la loro supposto presenza permette in certo senso di scaricare nel passato almeno parte della responsabilità del presente e nello stesso tempo di mantenere inalterato il senso della continuità dell'esistenza secondo canoni già scelti, sperimentati (Ch. Leslie, *L'uomo e mito nelle società primitive*, trad. ital., Firenze, 1965, p. 55, ss).

alla luce, indicato come il *coemeterius Generosae* cimitero di Generosa. Qui la tradizione raccontava che vennero sepolti i martiri Simplicio e Faustino insieme alla sorella, affogati durante una persecuzione nel Tevere¹⁰⁷. Dietro questo nome femminile di Generosa, tramandato senza nessuna delle consuete indicazioni di santità o di martirio, sembra riverberarsi la potenza della divinità precristiana che aveva occupato precedentemente il sito.

Cosa sia avvenuto nel *lucus* arvalico durante i secoli che separano l'ultima data registrata dagli atti che porta l'anno 241 riferibile all'impero di Gordiano III e la metà del secolo IV quando compaiono le testimonianze cristiane, non ci è dato saperlo. Non si può neppure affermare che l'attività degli Arvales si sia estinta con Gordiano. Ma è certo probabile che il suo successore, il prefetto del pretorio Giulio Filippo nativo dell'Hauran nell'odierna Transgiordania parte allora della lontana provincia d'Arabia, non poteva avere un grande interesse per un culto così profondamente latino, legato inoltre alla classe senatoria di cui egli non faceva parte. L'abbandono probabile del culto anche se non segnò l'interruzione dei riti religiosi nel *lucus* di Dia, tolse certamente ad essi il carattere ufficiale, provocò la sospensione della stesura degli *acta* ed il confino ad un rango periferico e disancorato. Nessuno degli imperatori che seguirono, sempre più coinvolti in preoccupazioni che li portavano lontano dalla cura di una tradizione strettamente romano-italica pensò di riattivarlo. Fu così probabilmente il cristianesimo ad impadronirsene. Anzi il contatto con il cristianesimo dovette avvenire piuttosto presto; il primo cimitero sotterraneo, secondo l'illustre archeologo ottocentesco di Roma de Rossi, doveva esistere in un'età precedente l'impero di Costantino. Anche più tardi, i monumenti cristiani paiono infatti inserirsi tra quelli arvalici non ancora abbattuti e riutilizzati come appare dalla dispersione delle tavole arvaliche in siti diversi di Roma. Tra gli antichi edifici pagani è possibile

¹⁰⁷ Henzen, *o.c.*, p. XVI ss.; Mancini-Marucchi, *Not. di scavi*, 1914, p. 464, 478.

che abbia trovato rifugio una comunità cristiana nascondendosi forse dietro l'etichetta del luogo sacro al culto di Dia. E qui, come dice la tradizione, questi primi cristiani devono aver sepolto i loro morti affogati nel Tevere durante una persecuzione. Forse a questo ignorato episodio si può attribuire, dettata da impietoso scherno, la curiosa indicazione toponomastica di *affoga l'asino* con la quale eruditi commentatori del '500 segnavano il luogo *ubi Fratres Arvales collegium habuerunt*, ancor oggi rimasto ad un fossato che scorre non lontano dalla collina arvalica¹⁰⁸.

Il *lucus* di Dia, dove la Chiesa ufficiale consacrava all'epoca di papa Damaso, in un momento più sereno, un oratorio in memoria dei martiri, sembra offrire generosamente rifugio ai corpi dei morti cristiani nei momenti difficili dell'affermarsi della nuova religione. Il culto di Dia si arresta così dinanzi ad una catacomba oggi quasi dimenticata il cui accesso è visibile in un campo incolto a pochi passi da una casa colonica della Magliana.

È l'ultima indiretta testimonianza della lunga storia sacra legata ad un nome divino che ha offerto un efficace modulo di controllo storico nell'esame di un culto fondato su elementi eterogenei. Intorno ad esso si intrecciano temi di vasta portata. La lontana preistoria e protostoria latina e italica, i complessi rapporti con le coeve culture mediterranee, prima fra esse la Grecia micenea. I discussi $\mu\upsilon\theta\omicron\iota$ degli storici antichi spesso troppo frettolosamente congedati dalla critica moderna. L'esigenza di commenti ed adeguamenti nuovi per certe posizioni superate in base alle nuove testimonianze archeologiche. Si aggiungono i problemi più strettamente storico-religiosi e culturali che riguardano in particolare la funzione del sacro nell'organizzazione sociale e politica e del sacro come mezzo di conservazione e trasmissione del primitivo nelle diverse situazioni culturali. Troviamo infine nella logica di questa arcaica liturgia ricostruita a posteriori, i criteri categoriali presupposti ad ogni fondazione di culto nell'ambito politeistico.

¹⁰⁸ Henzen, *o.c.*, p. XI, n. 13; Huelsen, *o.c.*, p. 341-2.

Ma proprio nella lucidità programmatica di certe sue scelte, nell'impostazione di certi valori, si può cogliere la volontà ed insieme l'impossibilità di superare i limiti già da tempo avvertiti del politeismo contro i quali batterà la riforma religiosa di Augusto. Mentre la società dell'epoca si prepara « fatalmente », almeno in determinati suoi strati, ad accogliere una nuova formula di religione (il monoteismo cristiano), il sistema politeistico ha potuto offrire all'ideologia imperiale solo un'artificiosa costruzione piramidale che ha tentato di compendiare e riesprimere nell'antica dea della tradizione la pluralità e la varietà del divino senza riuscirvi.

A torto sino ad oggi generalmente trascurato dagli studiosi, il culto dell'indoeuropea divinità celeste abbinato al collegio dei Fratres Arvales, si è rivelato così di molta importanza per una somma di interessi storici, culturali e religiosi.

Essi vanno ben oltre il limite spaziale e temporale che solo apparentemente sembrano indicare le testimonianze tarde e isolate degli atti.

Il culto di Dea Dia, egualmente non ha l'ambizione di essere una rassegna sistematica di tutte le tradizioni recenti capo al culto del profeta Elia, uno dei santi più popolari della religione greco-ortodossa. Il suo scopo principale è quello di esaminare e cercare di interpretare, per quanto è possibile, da un punto di vista storico-religioso un problema che è già stato oggetto di discussioni e dibattiti da parte di molti studiosi (pp. 99-103) e senza che, tuttavia, si sia tentato di studiarne globalmente le varie componenti. La questione è la seguente: perché il profeta Elia è venerato dai Greci quasi esclusivamente sulle rive del mar Egeo?

Cominciamo ad indagare la figura del santo personaggio nel suo ambiente originario, cioè nel mondo greco.

Una prima ricerca del problema consiste nel verificare se, nel mondo greco, il culto di Elia è stato sempre e dovunque associato al culto di Dea Dia. In altre parole, si tratta di verificare se, in tutti i luoghi dove si è verificata la venerazione di Elia, si è verificata anche la venerazione di Dea Dia. Per questo si è cercato di individuare i luoghi dove si è verificata la venerazione di Elia e di verificare se, in questi luoghi, si è verificata anche la venerazione di Dea Dia.

Sant'Elia in Grecia*

Questo breve articolo non intende invadere un campo di ricerca proprio degli specialisti di storia del cristianesimo o dei folkloristi. Ugualmente non ha l'ambizione di essere una rassegna sistematica di tutte le tradizioni facenti capo al culto del profeta Elia, uno dei santi più popolari della religione greco-ortodossa. Il suo scopo principale è quello di riesaminare e cercare di interpretare, per quanto è possibile, da un punto di vista storico-religioso un problema che è già stato oggetto di discussioni e dissensi da parte di molti studiosi (pp. 99-103 sgg.), senza che, tuttavia, si sia tentato di studiarne globalmente le varie componenti. La questione è la seguente: perché il profeta Elia è venerato dai Greci quasi esclusivamente sulle cime dei monti?

* * *

Cominciamo ad inquadrare la figura del nostro personaggio nel suo ambiente originario, cioè nel mondo ebraico.

* Una prima stesura del presente articolo è stata oggetto di discussione nell'ambito del seminario annesso al corso di storia delle religioni dell'Università degli studi di Roma (anno accademico 1966-67). La forma della stesura definitiva è a cura della redazione di SMSR. Ogni merito e responsabilità scientifica è dell'autrice.

Di Elia è generalmente conosciuto l'episodio relativo alla sua ascensione al cielo. Mentre si trovava con il suo discepolo Eliseo sulle rive del Giordano, « ecco un carro e dei cavalli di fuoco che li separarono l'uno dall'altro, ed Elia salì al cielo in un turbine » (2Re 2,11).

Meno noto, ma altrettanto, se non, addirittura, maggiormente interessante, un episodio della sua « carriera » di profeta, che sembra opportuno esaminare dettagliatamente.

Nella tradizione anticotestamentaria Elia ¹ appare alla ribalta in una fase assai critica della storia ebraica. Lo scisma che, verso il 930 a.C., aveva diviso il popolo in due regni, di Giuda e di Israele (1Re 12), colpì non soltanto la centralizzazione politica raggiunta soprattutto sotto il governo di Salomone, ma anche quella religiosa, facilitando così la penetrazione degli influssi stranieri ². Sovente gli stessi re, come, per esempio, Geroboamo, Nadab, Baasa, facevano « ciò che è male agli occhi di Jahweh ». E tra questi soprattutto Achab, il quale, secondo l'espressione biblica, fece contro il Signore « più di quello che non avevano fatto tutti i re d'Israele che l'avevano preceduto »: incoraggiò il culto di Ba'al erigendogli un altare ed un tempio in Samaria, mentre sua moglie Izebel sterminava i profeti di Jahweh (1Re 16, 32 sg.; 18, 4).

È questo il momento in cui appare Elia. Per ordine di Jahweh egli si presenta ad Achab e gli predice il castigo: una terribile siccità colpirà il paese diffondendo ovunque fame e morte ³.

Come è noto, la tremenda crisi che flagellò il popolo eletto per tre anni ⁴, terminò dopo la competizione che ebbe luogo tra

¹ Il nome, in ebraico, è Elijah(ú) e significa « il mio dio è Jahweh »

² Cfr. A. Aymard-J. Auboyer, *L'Orient et la Grèce antique (Histoire générale des civilisations)*, Paris 1967, I) 248.

³ 1Re 17, 1. Questa siccità sembra menzionata in Ioseph. Fl. *Antiq. Iud.* VIII 328.

⁴ Per la durata della siccità cfr. la documentazione in *Élie le prophète* (« Les Études Carmelitaines »), Paris 1956, vol. I 54 n. e. Secondo la versione neotestamentaria non pioveva da tre anni e sei mesi: *Luc.* 4, 25; *Epist. di Giac.* 5, 17.

Elia e i profeti di Ba'al sul monte Carmelo. In presenza di « tutti i figliuoli di Israele » ognuna delle parti avversarie doveva invocare il proprio dio affinché mandasse il fuoco per consumare le vittime poste sull'altare; la divinità che avesse inviato questo segno sarebbe stata quella vera (1Re, 18, 22 sgg.). Cominciata la prova, i profeti di Ba'al si misero a danzare invocando il loro dio. Ugualmente, cominciarono « a farsi addosso delle incisioni, secondo il loro costume, con spade e picche, finché grondarono sangue »⁵, ma i loro sforzi si rivelarono vani. Allora Elia fece versare acqua sull'altare, e poco dopo cadde « il fuoco di Jahweh » e consumò l'olocausto. Vincitore della competizione, il profeta salì in vetta al Carmelo e « gettatosi a terra, si mise la faccia tra le ginocchia »; dopo pochi istanti « il cielo s'oscurò e si coprì di nubi, si scatenò il vento e cadde una gran pioggia »⁶.

Questo il passo anticotestamentario, nel quale gli studiosi ravvisano quasi concordemente i tratti e gli elementi specifici di un rito per la pioggia.

J.G. Frazer⁷, per esempio, partendo da paralleli etnologici, ha sostenuto che ciascuna delle due parti avversarie si sarebbe sforzata di procurare la pioggia mediante atti rituali fondati sul principio della magia omeopatica: i profeti di Ba'al facendo sgorgare sangue dai loro corpi, il profeta Elia facendo versare acqua sull'altare⁸. Ma nella scena che si svolge sul Carmelo non si

⁵ 1Re 18, 28. Cfr. Ioseph. Fl. *Antiq. Iud.* VIII 340: τῶν δ' ἀπ' ἑθροῦ τοῦτο ποιοῦντων μέχρι μέσης ἡμέρας, καὶ τεμνόντων αὐτοὺς μαχαίραις καὶ σειρομάσταις κατὰ τὸ πάτριον ἔθος.

⁶ 1Re 18, 34 sgg. cfr. Ioseph. Fl. *Antiq. Iud.* VIII 341.

⁷ *The Golden Bough*³, London 1911, I 258 n. 3.

⁸ Il Frazer, *op. et loc. cit.* in n. 7, scrive testualmente: « Both ceremonies alike were rain-charms ». R. Dussaud (*Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris 1921, 205 sgg.) pensa che la competizione avesse lo scopo di dimostrare che Jahweh poteva far cadere la pioggia. La lotta rituale sul Carmelo è definita quale « rain-making ceremony » da E.O. James (*The tree of life*, Leiden 1966, 19). Anche M. Astour (*Hellenosemitica*, Leiden 1965, 120 n. 3) considera l'aspersione dell'altare come « rain-charm ». Per quanto concerne una presa di posizione contro quest'interpretazione cfr. argomentazioni in *Élie le prophète*, I 63 n. b.

tratta semplicemente di due azioni improntate alla pratica della magia omeopatica. Innanzi tutto, le incisioni che si praticano agli avversari di Elia, come pure le danze e le grida, caratterizzano il comportamento tipico dei profeti di Ba'al quando essi si trovano in stato di possessione⁹. Inoltre, in alcuni passi dell'Antico Testamento, le incisioni praticate sul corpo o sulle mani, come pure l'aver la testa rasata, appaiono quali manifestazioni di lutto proprie delle popolazioni locali, ma severamente interdette agli Ebrei, soprattutto ai sacerdoti di Jahweh¹⁰. Infine c'è da osservare che l'interpretazione frazeriana vede nella scena che si svolge sul Carmelo esclusivamente la manipolazione dell'acqua al fine di provocare le precipitazioni, mentre trascura invece altri dettagli ugualmente importanti. Di questo complesso, infatti, fanno parte anche l'olocausto offerto a Dio davanti a tutto il popolo; la preghiera di Elia sulla cima del Carmelo; il digiuno del profeta e, probabilmente, del resto della popolazione, o, almeno, di Achab, come traspare dalle parole di Elia al re dopo la vittoria: « Risali, mangia e bevi, poiché già s'ode rumor di gran pioggia »¹¹.

Qualcuno, poi, ha interpretato il versamento d'acqua in base alla legge ebraica dell'olocausto, secondo la quale « le interiori e le gambe della vittima si laveranno con acqua » (Levit. 1, 9) prima di essere poste sul fuoco dell'altare¹². Ma nel caso di Elia il passo biblico dice esplicitamente tutt'altra cosa: il profeta fece versare acqua per tre volte sull'olocausto e sulla legna, e fece riempire anche il fosso che aveva scavato attorno

⁹ Cfr. H. Ringgren, *La religion d'Israël*, Paris 1966, 228.

¹⁰ *Deut.* 14, 1: voi siete i figliuoli dell'Eterno ch'è il dio vostro; non vi fate incisioni addosso, e non vi radete i peli tra gli occhi per lutto di un morto. *Lev.* 19, 28: non vi farete incisioni sulla carne per un morto. *Levit.* 21, 5: i sacerdoti non si faranno tonsure sul capo... e non si produrranno incisioni nella carne. Cfr. ancora *Zac.* 13, 5 e 6; *Ger.* 16, 6; 41, 4 sg.; 47, 5.

¹¹ Dati in *Élie de prophète*. I 64 n. b. cfr. Max. Tyr. *P.L.* LVII 585 sgg. Preghiere, digiuni rigorosi, suoni di trombe, etc. sono caratteristici di riti celebrati dagli Ebrei in caso di siccità (ERE XII 715 b).

¹² I. Steinmann, in *Élie de prophète*, I 104.

all'altare. Non si tratta, quindi, semplicemente di lavare le membra delle vittime.

Prescindendo da queste interpretazioni, tutte ugualmente insoddisfacenti, proseguiamo l'analisi del passo.

Dell'episodio di testè esaminato vanno tenuti presenti i seguenti motivi. Il « fuoco di dio » che cade sul Carmelo è generalmente inteso quale fulmine di Jahweh¹³. È poi significativo che a quest'ultimo, in un rituale che ha come conclusione la caduta della pioggia, sia contrapposto Ba'al, « il cavaliatore delle nubi », che, presso i Cananei, è considerato quale responsabile dei lampi e delle precipitazioni atmosferiche, carattere, questo, non dissimile da certi tratti propri di Jahweh¹⁴. La caduta della pioggia, poi, sembra apparentemente indipendente dalla competizione che si svolge sul monte. Dopo la siccità triennale l'ordine di Dio al profeta è breve e chiaro: « va', presentati ad Achab e io manderò la pioggia sul paese » (1Re 18, 1); ma la promessa divina non si realizza subito: è necessario che si svolga tutto l'episodio sul Carmelo prima che Elia senta il « rumor di gran pioggia » (1Re 18, 41). La precipitazione, quindi, appare come *conseguenza* della competizione.

Inoltre c'è da osservare che, sia nel promettere la siccità che nel far cadere la pioggia, il profeta Elia si presenta quale portavoce del suo dio; è Jahweh che parla al popolo per suo mezzo. Tuttavia anch'egli sembra avere la sua diretta responsabilità nella crisi. Lo vediamo dal suo annunzio del castigo divino ad Achab: « non vi sarà né rugiada né pioggia in questi anni *se non in seguito alla mia parola* » (1Re 17, 1); e più tardi, quando il re chiederà al profeta: « Sei tu colui che mette sossopra Israele? » (1Re 18, 17).

¹³ Per il fuoco inteso come fulmine sul Carmelo cfr. R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Torino 1955, 135. Cfr. anche *Num.* 11, 1 sgg.; *2Re* 1, 10; *Levit.* 10, 2; etc.

¹⁴ ANET (ed. Pritchard) II AB 133; Dussaud, *Les religions des Hittites et des Hourrites...*, Paris 1949, 362; Th. Gaster, *Thespis*², New York 1961, 195 sg.

Questa responsabilità di Elia apparirà più evidente nei riferimenti all'episodio testé esaminato che si incontrano nell'ambito della tradizione neotestamentaria. Qui, infatti, si dice che Elia pregò affinché non piovesse, e la pioggia non cadde per tre anni e sei mesi; dopo egli pregò nuovamente *καὶ ὁ οὐρανὸς ὑετὸν ἔδωκεν καὶ ἡ γῆ ἐβλάστησεν τὸν καρπὸν αὐτῆς* (*Epist. di Giac.* 5, 17; Cfr. *Luc.* 4, 25).

Lo stesso accade nella tradizione patristica greca. Origene, per esempio, ricorderà che Elia « ha aperto », mediante la sua parola, il cielo che era stato chiuso agli empî per tre anni e sei mesi¹⁵. Secondo Giovanni Crisostomo il profeta comandava gli elementi naturali *ποτέ μὲν οὐρανὸν κλείων, ποτέ δὲ πῦρ καλῶν ἐπὶ τὴν θυσίαν*, era il *ταμίας τῶν ὑδάτων*, mentre la sua lingua era *ἡ ἡνίοχος τῶν ἔμβρων*¹⁶. Più tardi, nell'Apocalisse di Santa Anastasia (testo bizantino compilato dopo il decimo secolo), egli appare in cielo, tenendo *τὰς πύλας τοῦ ὕδατος*, dalle quali, una volta aperte, *κατέρχεται ὁ ὑετός*¹⁷. « Mediante la sua lingua ha impedito la pioggia » ci informa il leggendario del profeta¹⁸. Un altro testo dice che « mediante il suo digiuno (Elia) ha chiuso i cieli »¹⁹.

Neanche nella liturgia greco-ortodossa il profeta perde le caratteristiche di cui sopra: egli è il *τερατουργός*, colui che ha chiuso le *ὄμβροτόκους νεφέλας*, che *τῇ γλώσσει τὸν οὐρανὸν ὡς σίδηρον ἐχάλκευσε καὶ τὴν γῆν . . . ἄκαρπον ἐποίησεν*²⁰.

Quale datore di pioggia e, insieme, diretto responsabile della

¹⁵ *De orat.* 13, XI 459. L'espressione non è nuova. Quando Jahweh si adira contro il suo popolo egli « chiude i cieli » (*Deut.* 11, 17), oppure, in caso contrario, « apre il suo buon tesoro, il cielo, per dare alla sua terra la pioggia a tempo dovuto » (*Deut.* 28, 12).

¹⁶ *In Petrum Apostolum et in Heliam prophetam*, P.G. L 728, 736.

¹⁷ *Apocalypsis Anastasiae ad trium codicum auctoritatem* (ed. R. Homberg, Lipsiae 1903), 9 sgg.

¹⁸ *Μέγας Συναξαριστής* (ed. Loukakakis, Atene 1893) 283.

¹⁹ N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis*, Oeniponte 1881, II 105.

²⁰ *Μηνιαίων τοῦ Ἰουλλοῦ* (ed. Koutloumousianos, Atene 1905) 97, 99; cfr. anche *Levit.* 26, 19, quando Jahweh si volge al popolo minacciandolo:

siccità, Elia svolge un ruolo importante anche nel folklore greco. Qui, nella sua nuova condizione di santo cristiano, si rivela analogamente legato da uno stretto rapporto alla sfera della pioggia.

In un paese che, come la Grecia, non ha grandi fiumi sul tipo del Nilo o dell'Eufrate, ma, al contrario, corsi d'acqua a regime torrentizio e dunque asciutti d'estate, e la cui economia dipende ancor oggi per lo più dall'agricoltura e dall'allevamento, la pioggia è assolutamente indispensabile ai campi e ai pascoli. « Dio piove », o « Dio getta acqua », dice il contadino greco riecheggiando il Ζεὺς ὕει degli antichi, e considera l'assenza di pioggia come segno dell'ira di colui che « copre il cielo di nuvole, fa tuonare e porta la pioggia », secondo le parole rivolte a Dio in un distico cretese²¹. Ma, per i Greci ortodossi, chi regola le cateratte del cielo è principalmente Elia, e non Dio, le cui funzioni, come si ricava dal rituale, sono assai limitate nella realtà attuale rispetto al temperamento dinamico ed attivo dei santi. Ecco alcuni esempi al riguardo.

I contadini della Tracia settentrionale, emigrati in Macedonia, nel 1923, sacrificano a Sant'Elia 10-15 pecore pregandolo di mandare la pioggia²². È significativo che il sacrificio non venga celebrato durante la festa del profeta, fissata al 20 luglio, perché allora « non c'è bisogno d'acqua », ma abbia luogo dopo quella di San Giorgio (23 aprile) e prima di quella di Sant'Atanasio (2 maggio)²³. Alla vigilia del sacrificio si

« farò che il vostro cielo sia come il ferro, e la vostra terra come il rame ».

²¹ In un canto dell'Epìro si scongiura qualcuno di non dire nulla di male: « Tacì... perché dio ci ascolta: per tre anni non pioverà » (N. Polites, *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, vol. III [Atene 1931] 27).

²² Questo tipo di sacrificio si chiama *κουρμπάνι*. È indicativo che esso sia celebrato, per lo più, in occasione di qualche crisi (malattie, siccità, morte, costruzione di una casa, etc.). Cfr. in proposito G. Megas, « *Sacrificio di tori e di arieti in Tracia* », *Λαογραφία* III, 1911, 148 sgg.

²³ Luglio è il mese della trebbiatura, da cui il suo nome 'Αλωνάρης, 'Αλωνιστής, 'Αλωνάρις da *άλωνίζω* (= trebbiare), *άλωνι* (ἄλωσις). Quindi la pioggia in questo mese renderebbe vana la fatica dell'agricoltore; cfr. in proposito il proverbio greco « nel villaggio sfortunato piove in luglio ». Al contrario la pioggia è sempre accolta con soddisfazione in aprile e maggio, da cui

compie il rito di « Perperuna », diffuso in tutta la zona dei Balcani e celebrato solitamente in caso di siccità: le ragazze ornano una giovane orfana, chiamata « Perperuna », con erbe, poi si bagnano tutte insieme nel fiume, quindi girano per il villaggio danzando e cantando « la Perperuna »²⁴. Che cosa cantino le ragazze e che cosa faccia la gente in quel momento ce lo dice una usanza consimile attestata per il villaggio Xérochori nell'Eubea. Qui il primo maggio un contadino, denominato « Piperia »²⁵, si veste di fiori e rami d'albero e gira di casa in casa danzando, mentre gli altri cantano:

« Piperia, melograno dolce,
(corri) subito da Sant'Elia,
e Sant'Elia corra in cielo,
perché Dio butti già acqua
per il grano, per l'orzo,
per i pochi semi del povero »²⁶.

Contemporaneamente tutti gli altri, dalle porte e dalle finestre, innaffiano la Piperia credendo che in questo modo (ma non solo in questo, dato che esistono a tale scopo anche le processioni, etc.) la pioggia verrà a dissetare i loro campi.

A Zea, una delle Cicladi, ogni volta che imperversa una siccità, i preti portano in giro immagini sacre e bruciano incenso, e, accompagnati dalla gente, vanno in processione sul monte

il proverbio « se piove due volte in aprile ed ancora una in maggio, che gioia per quel frumento che si è seminato! » (Polites, *Παροιμίες*, I (Atene 1899) 598 n. 2; II (Atene 1900) 399 n. 1). Ma si badi bene: se la pioggia non serve in luglio agli agricoltori, è tuttavia necessaria agli animali che pascolano e, naturalmente, anche agli esseri umani che soffrono la sete e il caldo.

²⁴ Megas, *Ζητήματα Ἑλληνικῆς Λαογραφίας*, III (Atene 1950) 143; *Ἑλληνικαὶ ἑορταὶ καὶ ἔθνη τῆς λαϊκῆς λατρείας*, Atene 1963, 223.

²⁵ Secondo la tradizione locale. Altrove chi svolge questa parte è chiamata *Περπερίτσα*, oppure *Περπεριά*, mentre nel Ponto ha nome *κουσ'κουκούρα*: (*Λαογρ.*, 16, 1956, 269 sg.). Per la Perperuna nel folklore balcanico cfr. Frazer, *GB*³ I, 272 sgg.

²⁶ Megas, *Ἑλλ. ἑορταί*, 188.

del profeta Elia e recitano preghiere perché il cielo mandi la pioggia²⁷.

Processioni e preghiere rivolte a Sant'Elia in caso di siccità troviamo sovente anche a Cipro, dove si crede che il profeta « tenga le nuvole e le cascate nelle sue mani ». Inoltre, quando si vuole scavare un pozzo, i contadini promettono al santo una festa con pane benedetto affinché li aiuti a trovare acqua²⁸. Sempre a Cipro il controllo del santo sui fenomeni meteorici sembra estendersi ancora di più, sì che ad Elia, nel periodo della trebbiatura, si chiede, oltre che la siccità, anche il vento²⁹.

Il ricorrere a Sant'Elia quando è necessaria la pioggia, oggi praticato quasi esclusivamente dai contadini, un tempo era addirittura contemplato dalla chiesa ufficiale. È indicativa in tal senso una testimonianza risalente all'undicesimo secolo: dopo una tremenda siccità durata quattro mesi, da maggio ad agosto, l'abate di un monastero dell'Athos mandò i monaci nella chiesa di Sant'Elia per solennizzare la vigilia della sua festa, e raccomandò loro di prendere il mantello; infatti, terminata la cerimonia, un'abbondante pioggia cominciò a cadere in quella località³⁰. Del resto, nello stesso *Εὐχολόγιον* (cioè nel libro dei riti ortodossi), assieme alle preghiere e alle processioni consigliate come efficaci in caso di siccità, si cita una *Εὐχή ἐπὶ Ἀνομβρίας*, poema di Callisto, patriarca di Costantinopoli nel XIV secolo, il quale si rivolge ad Elia perché faccia cadere la pioggia di Dio³¹.

La figura del santo è in rapporto tanto con la pioggia che

²⁷ I. Psyllas, *Ἱστορία τῆς νήσου Κέας ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς*, Atene 1920, 15. Cfr. l'informazione quasi uguale riferita da G. Spyridakes in *Ἐπετηρὶς Λαογραφικοῦ Ἀρχείου*, 13/14, 1960/61 (Atene 1962) 262.

²⁸ Spyridakes, *op. cit.* in n. 27, 333; *Κυπριακαὶ Σπουδαί*, 8, 1944 (Nicosia 1946), 4.

²⁹ Megas, *Ἑλλ. ἔορταί*, 223.

³⁰ *Analecta Bollandiana* 36/37, 1917/19, 39 sg. Come appare dalla descrizione, la festa di Elia sarebbe stata celebrata in quel monastero ai primi di settembre. Quanto alla data della festa del santo, cfr. p. 100 sg.

³¹ *Εὐχολόγιον* 776 sgg. Cfr. Th. Spasky, *Le culte du prophète Elie et sa figure dans la tradition orientale*, (in *Élie le prophète* I, 229 sgg.).

con la siccità anche presso i popoli slavi, tra i quali la religione cristiana venne introdotta dai Bizantini.

Durante la festa di Elia i contadini russi della fine del secolo scorso aspettavano fulmini e pioggia; inoltre sospendevano ciuffi di segale e di avena alle porte e chiedevano ai sacerdoti di glorificare il nome del profeta perché regalasse ai campi l'abbondanza mediante un'adeguata distribuzione delle precipitazioni atmosferiche³². A Novgorod, poi, c'erano, nel Medioevo, due chiese consacrate l'una ad « Elia il bagnato », l'altra ad « Elia il secco »: nei periodi di siccità i fedeli andavano in processione verso la prima, mentre, al contrario, si recavano nella seconda quando una pioggia torrenziale minacciava i loro campi³³.

Secondo credenze serbe e bulgare il profeta potrebbe scatenare una tempesta rovinosa³⁴. In Bulgaria lo imploravano di mandare un clima ora asciutto, ora piovoso, adatto alle esigenze di ogni coltivatore³⁵. Inoltre, secondo certe tradizioni, quando Dio distribuì ai santi le loro rispettive funzioni, Sant'Elia sarebbe diventato padrone dei tuoni e dei lampi estivi; una volta che il nostro personaggio fu scacciato dagli altri « colleghi » e gettato in mare, il tuono non si sentì più, neppure la pioggia cadde e tutto diventò secco³⁶. La sua connessione con la siccità, d'altro canto, comporta, anche in quest'ambiente, come già a Cipro, che il profeta appaia anche signore del vento. Infatti si crede che nel giorno della sua festa indossi una pelliccia e vada a far soffiare il turbine: da ciò ne deriva che i pellicciai considerano il santo come loro patrono e lo venerano particolarmente in questa ricorrenza³⁷.

³² W.R.S. Ralston, *Russian Folk-Tales*, London 1873, 338.

³³ Ralston, *op. cit.* in n. 32, 338 sg.

³⁴ E. Schneeweis, *Volks Glaube und Volksbrauch* (Serbokroatische Volkskunde, Berlin 1961 I) 142.

³⁵ L. Schischmanoff, *Légendes Religieuses Bulgares*, Paris, 1896, 134.

³⁶ M. Arnaudoff, *Die bulgarischen Festbräuche*, Leipzig 1917, 76.

³⁷ Arnaudoff, *op. cit.*, in n. 36, 75; A Castoria il 20 luglio è un giorno di festa per i pellicciai, perché secondo loro « Sant'Elia era pellicciaio » (Megas, Ζητ. 'Ελλ. Λαογρ. 3, 143). Lo studio del rapporto esistente tra il

Abbiamo elencato sin qui le principali caratteristiche e le funzioni di Elia nel mondo religioso ortodosso. Ugualmente abbiamo visto come egli appaia costantemente legato tanto alla pioggia che alla siccità, in quanto considerato datore sia dell'uno che dell'altro fenomeno atmosferico. Passiamo ora a riprendere la questione iniziale, relativa al culto del profeta sulle cime dei monti in Grecia.

Del problema si è soprattutto occupato a più riprese N. Polites, il così detto « padre del Folklore greco »³⁸. La sua tesi al riguardo si può così riassumere: il profeta Elia è adorato in Grecia sulle cime dei monti perché ha sostituito, presso i Greci ortodossi, il dio Helios, al quale erano consacrate le vette « secondo un costume semitico o pelagico »³⁹. Per sostenerla lo studioso si avvaleva dei seguenti argomenti:

All'epoca dell'espansione del cristianesimo, nei paesi greci il nome di Helios e quello di Elia si pronunciavano quasi allo stesso modo; anzi, al genitivo, non differivano affatto (ὁ Ἥλιος - τοῦ Ἠλίου · ὁ Ἠλίας - τοῦ Ἠλίου). La sola identità dei nomi sarebbe « sufficiente per giustificare la sostituzione »⁴⁰.

L'identificazione Helios-Elia sarebbe dimostrata anche dalle raffigurazioni relative all'ascensione del profeta al cielo (pp. 102 sgg.), nelle quali Elia è rappresentato su un carro trascinato da cavalli: « il profeta è raffigurato come Helios, mentre il veicolo è una copia della quadriga del dio »⁴¹.

profeta e la pelliccia, o, in genere, il vello, richiederebbe ovviamente una ricerca a parte. Senza voler dare un'interpretazione forzata non si può non ricordare in proposito che la pelle di alcuni animali veniva usata nell'antichità in pratiche magiche a fini meteorologici (A.B. Cook, *Zeus* I, Cambridge 1914, 186; W. Fiedler, *Antiker Wetterzauber*, Würzburg 1931 *passim*; M.P. Nilsson, *GGR*² I, München 1955, 111 e 396). Tuttavia la questione esigerebbe una ricerca approfondita anche nel campo del folklore greco.

³⁸ Νεοελληνική Μυθολογία, Atene 1871, 19 sgg., *id.* 'Ο Ἅγιος Ἠλίας, in *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, I, Atene 1920, 89-92, e 'Ο Ἥλιος κατὰ τοὺς δημώδεις μύθους in *Λαογρ. Σύμ.* II, Atene 1921, 110-153. Cfr. anche *Μετεωρολογικοί μύθοι*, in *Λαογρ. Σύμ.*, III, Atene 1931, 1-63.

³⁹ Νεοελλ. Μυθ. 19-20; Ἀγ. Ἠλ. 90.

⁴⁰ 'Ο Ἥλιος κατὰ τοὺς δημ., 148 sg.

⁴¹ Polites, Ἅγιος Ἠλ., 90.

In molte raffigurazioni simboliche della trasfigurazione di Cristo, nei primi tempi del cristianesimo, Gesù è sostituito da una croce, Mosè da una delle fasi lunari, oppure dal nome latino *luna*, Elia dal disco solare, oppure dal termine *sol*⁴².

La festa del profeta si celebra il 20 luglio: ciò confermerebbe l'identificazione Helios-Elia dato che questo periodo dell'anno sarebbe « il più adatto al culto di una divinità solare, perché allora i raggi del sole emanano più luce e più calore »⁴³.

Sulla cima Taleton (del monte laconico Taygetos), dove, anticamente, era venerato Helios (Paus. 3, 20, 4), « ora c'è una cappella del profeta Elia »; in occasione della sua festa i fedeli vi accendono fuochi, « riecheggiando in questo modo il culto delle divinità solari »⁴⁴.

Per quanto poi concerne il rapporto esistente fra il profeta e la pioggia nella Grecia attuale, il Polites suppone che Elia sia stato identificato anche con Zeus Ὁμβριος οὐ Ἰέτιος; di conseguenza « le cime dei monti, dalle quali pare che sorga il sole, e dove aveva la sua sede Zeus che provoca le tempeste, sarebbero i luoghi più adatti per venerare il santo a causa del suo carattere solare e del suo nesso con i fenomeni meteorologici »⁴⁵.

La tesi dell'identificazione di Elia con Helios non è esclusiva del Polites. Alcuni studiosi già prima di lui l'avevano ugualmente sostenuta. A titolo indicativo menzioniamo F. Nork⁴⁶, A. Maury⁴⁷, Fr. Lenormant⁴⁸, P. Decharme⁴⁹. Ma già prima di tutti questi Voltaire scriveva nel suo dizionario filosofico (v. Élie: « le mot d'Élie a un rapport sensible avec celui d'Elios (sic!), le Soleil. L'holocauste offert par Élie, et allumé par

⁴² Ὁ Ἥλιος . . . , 149.

⁴³ Νεοελλ. Μυθ., 21; Ἀγ. Ἡλ., 91.

⁴⁴ Polites, Νεοελλ. Μυθ. 21 sg.; Ἀγ. Ἡλ., 91.

⁴⁵ Νεοελλ. Μυθ., 22; Ὁ Ἥλιος . . . , 147.

⁴⁶ *Der Prophet Elias. Ein Sonnenmythus*, Leipzig 1837; id. *Etymologisch-Symbolisch-Mythologisch-Real Wörterbuch*, Stuttgart 1843, I, 451 sgg.

⁴⁷ In *Rev. Archéol.* I (1844/5), 671.

⁴⁸ *Monographie de la Voie Sacrée Eleusinienne*, Paris 1864, 451.

⁴⁹ In *Rev. Critique* 1883, 126.

le feu du ciel, est une image de ce que peuvent les rayons du soleil réunis... Le char de feu et les chevaux enflammés qui enlèvent Élie au ciel, sont une image frappante des quatre chevaux du Soleil... »⁵⁰. Tra i contemporanei del Polites ugualmente sostenitori di questa identificazione ricordiamo M. Hamilton⁵¹, e J.C. Lawson, secondo il quale ultimo « Sant'Elia, le cui cappelle incoronano innumerevoli cime greche, è semplicemente il successore cristiano di Helios », e, ugualmente, « si è impadronito del carro del suo predecessore »⁵².

Deviando leggermente dalle tesi degli studiosi menzionati sin qui, P. Saintyves sostiene che Elia è stato identificato con Helios-Apollon, e che « une seule remarque » sarebbe sufficiente per togliere ogni dubbio, sia pure minimo, su questa identificazione: « il tredici agosto gli antichi Greci celebravano i Karneia in onore di Apollon. Attualmente gli ortodossi continuano a solennizzare questa stessa data con giochi scenici destinati però a ricordare l'ascensione di Elia al cielo » (!)⁵³.

Non mancarono vivaci obiezioni a queste teorie. Alcuni studiosi hanno sostenuto che il culto del profeta sulle cime greche può essere giustificato esclusivamente dalla narrazione biblica dell'ascensione⁵⁴, oppure, in genere, dalla connessione che si riscontra tra questo personaggio e i monti della Pale-

⁵⁰ Citiamo le parole di Voltaire soltanto perché alcuni folkloristi greci vi trovano ancor oggi una conferma dell'attendibilità della tesi di Polites!

⁵¹ *Greek Saints and their Festivals*, London 1910, 19 sgg.; BSA 1906/7, 353 sgg.

⁵² *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, New York 1910, 44 sg.

⁵³ *Les Saints successeurs des dieux*, Paris 1907, 379 sgg. Al riguardo c'è da osservare che, a parte la data (!) dei Karneia, al 13 agosto non viene celebrata presso i Greci ortodossi nessuna festa che commemori (con o senza « Jeux sceniques ») l'ascensione di Elia. Secondo l'informazione di Liutprando i Bizantini — sotto il regno di Niceforo Foca (X sec.) — « raptionem Eliae prophetae ad caelos ludis scenicis celebrant », ma questa celebrazione aveva luogo il 20 luglio, giorno della festa del profeta, come dice esplicitamente il testo (in S. Zambelios, *Βυζαντινὰ Μελέτα*, Atene 1857, 540).

⁵⁴ Cfr. B. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum*, Leipzig 1871, 48.

stina⁵⁵. Altri hanno visto in lui il sostituto di Zeus, anziché di Helios, sulle vette⁵⁶. Il sostenitore più fervente di una simile tesi è A.B. Cook, il quale ha osservato che molte delle cime montuose consacrate oggi al profeta, erano nell'antichità « centri del culto di Zeus », come, per esempio, quella dell'Olimpo, dell'Elicone in Beozia, del monte Hymettos in Attica, di una montagna presso Lebadeia, del Pelinnaion nell'isola di Chio, dell'Ossa in Tessaglia, del Lykaion in Arcadia⁵⁷, etc.; quindi, dato che la cima Taleton del Taygetos, luogo di culto del profeta, è la sola in cui anche Helios era venerato, questo studioso conclude che « on the mountains Saint Elias is the successor of Zeus rather than of Helios »⁵⁸.

Tuttavia la tesi dell'identificazione Helios-Elia continua ad attirare gli studiosi. Citiamo alcuni esempi al riguardo. Nella premessa scritta da G. Murray alla terza edizione del suo libro *Five Stages of Greek Religion* (New York 1951), si legge (p. VIII): « When Greeks of the Mediterranean were forbidden to say prayers to a figure of Helios, the Sun, it was not difficult to call him the prophet Elias and go on with the same prayers and hopes ». Nella sua *Iconographie de l'art Chrétien* (Paris 1956), L. Reau scrive in proposito (II/1 p. 348): « En Grèce saint Elie, dont le nom est associé par étymologie populaire à

⁵⁵ Oltre al sacrificio sul Carmelo occorre ricordare la conversazione di Elia con Dio sul monte Horeb (*I Re* 19), e l'apparizione del profeta sul Tabor, nella scena della trasfigurazione di Cristo (H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*³, Bruxelles 1927, 164. Ch. Syrmakeses, *Ἡλλας ὁ Θεοβλήτης*, (μὲ λαογραφικὸ παράρτημα, Atene 1964).

⁵⁶ M.P. Nilsson, *GGR*² I 74: « Auf Berggipfeln in Griechenland, wo einmal Zeus thronte, hat jetzt oft St. Elias ein Kapellchen »; *Greek Folkreligion*, 2 New York 1961, 8: « Probably the weather god Zeus ruled from the highest peak in every neighborhood. It is supposed that Hagios Elias, who nowadays has a chapel everywhere on the mountaintops, is his successor ».

⁵⁷ *Zeus* I, rispettivamente 177 sgg.; 103; II 898 n. 5; 897 n. 5; 899 n. 2; 922 n. 4; III 1167; I 81.

⁵⁸ Cook, *Zeus* I, 181. E. Rein, nel suo studio *Zu der Verehrung des Propheten Elias bei den Neugriechen* (Öfversigttag Finska Vetenskaps - Societets Föreläsningar XLVII, 1904/5 1, 1-33), dubita che il profeta Elia abbia oggi sostituito presso i Greci una determinata figura dell'antico pantheon greco.

celui de son homonyme Hélios, le dieu du Soleil, est ... le patron des hauts lieux ». A. Donini, nel suo *Lineamenti di storia delle religioni* (Roma⁵ 1964), seguendo le tesi di Lawson, dice: « ... e il dio solare Helios si è trasformato in Sant'Elia, il leggendario personaggio biblico la cui salita al cielo, del resto, non è altro che il residuo di qualche antico mito solare » (p. 130).

Ancora più singolare è il fatto che i folkloristi greci condividano, perfino ai nostri giorni, questa teoria. G. Megas, per esempio, basandosi sulle interpretazioni di Polites, scrive: « il culto del santo sulle cime dei monti è un residuo dell'antica religione, dato che Sant'Elia è stato identificato con Helios... sia a causa del suo nome che per altre coincidenze »⁵⁹.

Dato che, come si è visto, la tesi di cui sopra trova il suo maggior sostenitore nel Polites, il quale può esserne considerato, a ragione, il codificatore, si prenderà ora posizione esclusivamente nei riguardi di questo studioso. Cerchiamo dunque di esaminare, una per una, le varie prove sulle quali egli ha fondato la sua teoria.

Per quanto è attestato dalla tradizione anticotestamentaria, il profeta biblico non rivela « caratteristiche proprie di una divinità solare o comunque legata al fuoco ». Se l'interpretazione del rito che si svolge sul Carmelo è giusta (p. 92), il fuoco inviato da Jahweh non sarebbe certo « les rayons du soleil réunis », secondo l'espressione voltairiana riportata dal folklorista greco. Il profeta Elia dell'Antico Testamento, che le popolazioni di lingua greca hanno conosciuto mediante la Settanta, nonché tramite il Nuovo Testamento, è il servo di Dio che fa miracoli (come, per esempio, la resurrezione di un giovane, 1Re 17, 8 sgg.), ma soprattutto, che provoca la siccità e quindi invia la pioggia. Proprio l'episodio di 1Re 16, 32 sgg., tra tanti della vita del profeta, sembra aver esercitato un'influen-

⁵⁹ Έλλ. έορται, 225; *Greek Calendar Customs*, Atene 1958, 142 sgg. Lo autore non manca di segnalare (come fa anche il Polites) le somiglianze fra Elia e Zeus « νεφεληγερέτης και κεραύνιος ».

za grandissima nella formazione della figura di Sant'Elia tra i Greci cristiani.

Per rinforzare la tesi dell'identità dei due nomi (Ἡλιος - Ἡλίας), il Polites ed altri studiosi hanno portato come testimonianza un passo del poeta latino Sedulius (V sec.), dove si osserva che nella lingua greca il nome del profeta « *una per accentum mutetur litera, Sol est* » (*Carm. Pasc.* I 184 sgg.). Ma non c'è affatto bisogno dell'osservazione di Sedulius per constatare la grande somiglianza tra i due nomi, fatto che nessuno può negare. Tuttavia essa, esteriore come è, non dimostra nulla; anzi, porta a comparazioni storiche di cui si diletta quegli studiosi che si sforzano di identificare dèi ed eroi dell'antica religione greca con santi cristiani partendo da analogie fonetiche (cfr. in proposito Lawson, *op. cit.* 43 sgg.).

Inoltre c'è da compiere ancora un'osservazione. Se, tanto per fare un'ipotesi, le popolazioni cristianizzate che parlavano greco avessero identificato Sant'Elia con il dio pagano Helios grazie alla somiglianza dei loro nomi, ci si aspetterebbe un'aspra polemica al riguardo da parte dei padri della Chiesa, polemica che, invece, non esiste⁶⁰. Né le tradizioni bizantine, né quelle neogreche, fanno riferimento o allusione — a quanto mi risulta — ad un'identificazione attuata fra Helios ed Elia a causa dei loro nomi o di altri loro caratteri analoghi. Ciò è tanto più singolare se si tiene presente che il popolo greco ha la tendenza a « creare » le funzioni dei santi dal loro stesso nome: per esempio, Ἐλευθέριος, ἐλευθερώνει (libera), Φανούριος, φανερώνει (scopre, riesce a trovare), Ἀντρέας, ἀντρεύει (fa crescere, rende forte) Μηνάς, μηνάει (fa sapere, manda a dire), etc. Ma nel caso di Elia non abbiamo niente di simile: nessuno dice che Ἡλίας (ο Λιάς), ἡλιάζει (ο λιάζει), (emana « sole »). Infine, restando nel campo delle somiglianze esteriori, bisogna dire che neanche la constatazione secondo la quale, ai tempi dell'espansione del cristianesimo nei paesi greci, i due nomi in questione non differivano affatto al genitivo, è giusta in

⁶⁰ G. Bardy, *Le souvenir d'Élie chez les pères Grecs*, in *Élie le prophète* I, 131-158.

modo assoluto. In quegli anni il nome del profeta sarebbe stato piuttosto ὁ Ἡλίου, τοῦ Ἡλίου (e non ὁ Ἡλίας, τοῦ Ἡλίου), come si legge nella Settanta ed in vari testi liturgici.

L'arte cristiana ha rappresentato Elia asceso al cielo sul carro di fuoco tenendo presente, quale modello, molto probabilmente, più che la quadriga di Helios oppure il carro degli imperatori romani divinizzati, l'episodio biblico dell'ascensione del profeta⁶¹. Ma, anche ammettendo l'influsso di temi iconografici pagani, c'è da dire che il motivo del carro (di fuoco o meno) è molto comune, e si trasmette da un'epoca all'altra senza però avere necessariamente lo stesso significato. Ciò che, tuttavia, ci interessa qui particolarmente, è vedere se questa somiglianza iconografica abbia contribuito alla presunta identificazione Helios-Elia, se cioè il profeta, trasportato dal suo carro, svolgeva le stesse funzioni di Helios allorché il dio guidava la sua quadriga.

Esaminando al riguardo la tradizione bizantina e neogreca, si vede che il carro del profeta non ha a che fare con il sole, ma è connesso, invece, molto strettamente, con i lampi, i tuoni e il motivo della persecuzione dei draghi, oppure del diavolo. Ci limitiamo ad alcuni esempi. In un manoscritto bizantino che riporta la conversazione che ha luogo tra due cristiani, l'uno di questi domanda: Ἐρα ἀληθεύουσιν οἱ λέγοντες, ὅτι ὁ προφήτης Ἡλίας ἐστὶν ἐν τῷ ἄρματι βροντῶν καὶ ἀστράπτων ἐν ταῖς νεφέλαις, καὶ ὅτι δράκοντα διώκει⁶²; A Costantinopoli, quando tuonava, i greci pensavano che Sant'Elia « correva

⁶¹ A. Maury (Rev. Archéol. I, 1844/5, 671) dice che S. Giovanni Crisostomo sostiene, in qualche suo testo, che i poeti e i pittori hanno presentato Helios sulla quadriga di fuoco, ispirandosi all'ascensione di Elia. È pure significativo che nelle due sole *Homiliae* di S. Giovanni Crisostomo riferentisi ad Elia, non si parla affatto di una sua identificazione con Helios (*In Heliam et in vid.* PG LI, 337-348; *In Petr. apost. et in Hel. proph.* PG L, 75-736).

⁶² Polites, *Νεοελλ. Μυθ.*, 23. La credenza che il tuono (o il lampo) dia la caccia ad un drago (tema folkloristico molto diffuso) si trova anche in autori bizantini (Greg. Damasc. PG XCIV I, 1601).

nei cieli sul suo carro »⁶³. Gli abitanti di Adrianopoli credevano che il profeta percorresse il cielo sul carro trascinato da quattro cavalli ignivomi; dal veicolo erano prodotti i tuoni, mentre dall'urto contro le pietre nascevano i fulmini⁶⁴. In Tracia, ancor oggi, si dice che quando il profeta corre in cielo con il suo carro, produce il fragore del tuono⁶⁵, e si crede che « i cavalli di Sant'Elia galoppino sui selciati del cielo ed i loro ferri mandano scintille⁶⁶. I Greci del Ponto affermano che quando tuona « il profeta Elia passa sotto le nuvole, sul suo carro tirato da cavalli alati »⁶⁷. Nella regione di Pella, in Macedonia, si crede che « quando tuona, è il profeta che passa: corre in cielo col suo carro e tuona; quando lampeggia, sono i ferri dei suoi destrieri che mandano scintille »⁶⁸. Sempre in Macedonia esiste la credenza secondo la quale « quando Santo Elia tuona con il suo carro di fuoco, dà la caccia a Lamia che distrugge i campi seminati »⁶⁹. Secondo un'altra tradizione, quando il profeta vuole andare a portare acqua, « corre nel cielo con il suo carro e perciò tuona »⁷⁰.

Simili concezioni si trovano anche presso altri popoli ortodossi. Una credenza russa ci dice che il profeta tuona sul suo carro di fuoco e percuote le nuvole con le sue folgori⁷¹. Secondo i Bulgari Elia viaggia in cielo su un carro d'oro, e fulmina il drago che divora i cereali; quando lampeggia, è il fuoco che viene fuori dalle narici dei suoi cavalli⁷².

Gli esempi possono essere moltiplicati a piacere, ma non c'è niente che dimostri (o alluda ad) una connessione tra il

⁶³ Polites, *Παραδόσεις*, 2, Atene 1904, 841.

⁶⁴ Polites, *Μετεωρ.*, 6.

⁶⁵ Polites, *Μετεωρ.*, 6.

⁶⁶ Megas, *Ζητ. Ἑλλ. Λαογρ.*, II 79.

⁶⁷ Dati in *Ἀρχαῖον Πόντου*, 3, 1931, 197.

⁶⁸ *Ἐπετ. Λαογρ. Ἀρχ.*, 13/14, 1960/61, 380.

⁶⁹ Polites, *Παραδόσεις*, 1, 140 n. 260.

⁷⁰ D. Loucatos, *Ὁ Ἅγιος τῶν βουνῶν*, in *Νεοελλ. Γράμματα*, 190, 1940, 10.

⁷¹ Ralston, *op. cit.* in n. 32, 338.

⁷² Arnaudoff, *op. cit.* in n. 36, 75.

carro di Sant'Elia e la quadriga di Helios. Inoltre, almeno secondo le tradizioni e le credenze neogreche, il sole cammina, corre, etc., ma *non viaggia sul carro*. Lo stesso Polites, che ha studiato il sole nel Folklore greco, non riesce a citare neppure un esempio di questo genere⁷³.

Stando ad uno specialista d'arte cristiana, L. Reau, esiste un'unica immagine simbolica della Trasfigurazione di Cristo, e precisamente quella situata nella chiesa ravennate di S. Apollinare in Classe, risalente al VI sec., in cui al posto di Gesù è raffigurata una croce, mentre « à droite et à gauche, les bustes de Moïse et Elie émergent des nuages ». Solo più tardi anche Gesù viene rappresentato in figura umana⁷⁴. Le « molte immagini simboliche » menzionate dal Polites, si riferiscono, probabilmente, ad un altro tema iconografico, interpretato erroneamente come Trasfigurazione. Ma se, per ipotesi, la tesi di questo studioso fosse esatta, come si può affermare con tanta certezza che il sole rappresentava Elia e la luna Mosè (e in questo caso bisognerebbe dimostrare i caratteri lunari di Mosè!), dato che non esistono sino ad allora raffigurazioni antropomorfe dei due, e che nessun passo neotestamentario, riferendosi alla Trasfigurazione, stabilisce il posto dei profeti ai lati del Cristo?

Se accettiamo, come dimostrazione dell'identificazione Helios-Elia (avvenuta, secondo il Polites, nei primi anni del cristianesimo), il fatto che la festa del profeta si celebri il 20 luglio (cioè nel periodo « più adatto al culto di una divinità solare »), sarebbe logico pensare che questa celebrazione fosse stata fissata alla data in questione fin dall'inizio, cioè quando il culto di Helios era ancora vivo nei paesi greci ed, in genere, orientali. Ma, contrariamente alla maggior parte degli altri santi, il profeta Elia, almeno nei primi tempi, non aveva una data fissa per la sua festa, come si ricava dalla tradizione litur-

⁷³ Ὁ Ἡλῖος κατὰ τοὺς δημο. μύθ. (cfr. sopra n. 38). Bisogna segnalare che nella sopra citata Apocalisse di Sant'Anastasia non si parla di un carro del sole, come sostiene il Polites; il testo dice esplicitamente la frase seguente: οὗτός ἐστιν ὁ τροχὸς τὸ ἄρμα τοῦ Ἡλίου καὶ ὁ ἀνθρωπὸς ἐστὶν Ἡλίας ὁ Προφήτης (si scrive correttamente τὸ ἄρμα τοῦ Ἡλίου e non « τοῦ Ἡλίου »).

⁷⁴ *Iconographie de l'art chrétien*, Paris 1957 II/2, 578.

gica orientale. I vecchi calendari siriaci fissano la venerazione del santo al 3 aprile; i calendari copti al 1° gennaio; secondo un trattato liturgico georgiano dei secoli XI-XII la festa di Elia si celebrava il 14 novembre⁷⁵. I religiosi di un monastero dell'Athos la fissavano, nell'XI secolo, all'inizio di settembre (cfr. n. 30). La data del 20 luglio appare, ancora nell'VIII secolo, come giorno della comune celebrazione di Elia e del suo discepolo Eliseo; inoltre vi si commemorava il trasferimento delle reliquie di quest'ultimo a Costantinopoli⁷⁶. Solo nella seconda metà del IX secolo il 20 luglio è stato definitivamente destinato ad essere il giorno della festa di Elia per iniziativa dell'imperatore bizantino Basilio il Macedone (867-886), che per primo diede alla ricorrenza un carattere di particolare solennità⁷⁷.

Nella festa di Sant'Elia i fedeli che si arrampicano sulla cima del Taygetos accendono grandi fuochi e vi gettano incenso; appena si vedono in lontananza le prime fiamme gli abitanti dei villaggi vicini accendono altri fuochi danzandovi intorno e saltando sopra di essi. La stessa usanza viene osservata anche in altre regioni in quel giorno. Ora, come abbiamo detto sopra, essa è stata interpretata dal Polites come « sopravvivenza » del culto delle divinità solari in Grecia⁷⁸. Secondo la Hamilton (BSA 1906-7 354), si tratta di un « sun-charm by which the quickening process of the sun-fire on vegetation is represented, and supplications are made to St. Elias for sunshine for the crops ». Ora, almeno a quanto mi risulta, non si conosce alcun caso in cui un rito simile avesse luogo nell'ambito del culto di Helios in Grecia⁷⁹. D'altra parte, l'idea che Sant'Elia sia

⁷⁵ *Élie le prophète* I, 212.

⁷⁶ *Élie le prophète* I, 219 sg.

⁷⁷ La descrizione dettagliata dei riti che si svolgevano alla vigilia della festa presso i Bizantini si trova in Costant. Porphyrog. *De Cerim.* 28 (19).

⁷⁸ Cfr. quanto dice Cook (*Zeus* I, 180): « rites that are probably derived from a primitive sun-worship are still celebrated in honour of Saint Elias ». La identificazione Helios-Elia spiega, anche secondo Megas, l'uso dell'accensione dei fuochi intesa quale semplice sopravvivenza del culto di Helios presso i Greci attuali (*Ἑλλ. ἔθνη*, 225).

⁷⁹ M. P. Nilsson, *Fire-festivals in Ancient Greece*, JHS 43, 1923, 144 sgg.

invocato perché mandi il sole è del tutto assurda. In primo luogo quest'opinione non è affatto dimostrata dai dati del Folklore, e il contadino greco non prega mai il santo perché mandi il sole, di cui non ha molto bisogno in un paese tanto soleggiato come il suo. In secondo luogo, a che scopo chiedere il sole « for the crops » quando quasi ovunque la trebbiatura è già finita da un pezzo? Si potrebbe forse obiettare che il sole è necessario alla maturazione di altri prodotti della terra, come l'uva, l'ulivo, etc. Ma nel mese di luglio esso è di solito tanto forte che il contadino non ha bisogno di chiederne ancora.

L'accensione dei fuochi, invece, può chiarirsi sullo sfondo dei rituali sanzionanti un rinnovamento annuale. Infatti, come si può ricavare dall'esame del calendario festivo, l'uso di accendere fuochi è riscontrabile, in Grecia, nel periodo del Δωδεκαήμερο, cioè lo spazio di dodici giorni dal 25 dicembre al 6 gennaio; alla fine del Carnevale, il primo marzo, nel periodo di Pasqua⁸⁰, la vigilia del 23 aprile⁸¹, il 24 giugno e nei mesi di agosto (in specie il 1° e il 29) e di settembre⁸². Questi giorni hanno per i Greci attuali carattere di capodanno, e sono considerati quale inizio di un nuovo periodo o di una nuova attività: l'inaugurazione della vendemmia in settembre, l'abbandono dei quartieri d'inverno da parte dei pastori e l'inizio della preparazione del formaggio in aprile, in particolare la conclusione dei lavori agrari stagionali in luglio. La festa di Sant'Elia fissata al 20 di luglio, dunque, cade in un periodo di capodanno. Si spiega così il carattere di certi riti che si svolgono in tale occasione: sacrifici, banchetti pubblici, pratiche divinatorie, previsioni delle condizioni atmosferiche per tutto l'anno. È significativo, a proposito, quanto è attestato per Cos: per i contadini dell'isola ogni ora del 20 luglio corrisponde ad un mese dell'anno; osservando il tempo durante dodici ore essi possono così farsi un'idea di quella che sarà l'intera annata⁸³. A Cipro, nello

⁸⁰ Megas, Έλλ. έορταί, 76; 110 sg.; 133; 167.

⁸¹ Megas, Ζητ. Έλλ. Λαογρ., 3, 116.

⁸² Megas, Έλλ. Λαογρ., 213; 228; 232; 238.

⁸³ Λαογρ., 14, 1952, 264.

stesso giorno, si osservano a questo proposito i cambiamenti subiti dal sale e dal grano posti, sin dalla vigilia, in dodici piccole cavità di una tavola⁸⁴. Ancora più indicativo è che, in alcune regioni, dalla festa di Sant'Elia hanno inizio i così detti *μερομήνια*, cioè i dodici giorni dalla osservazione dei quali la gente prevede il tempo per tutto l'anno⁸⁵. In special modo il carattere di capodanno di questa celebrazione chiarisce la ragione dell'accensione dei fuochi, ai quali è attribuito specificatamente un fine catartico⁸⁶.

Prima di chiudere la discussione sull'identificazione Helios-Elia occorre tuttavia fare ancora alcune osservazioni.

Nonostante la sua argomentazione meccanicistica, la teoria della sostituzione di Helios da parte del profeta sulle cime dei monti greci potrebbe forse essere fondata su basi più solide se almeno si dimostrasse una continuità di culto dal punto di vista topografico. Ma solo la cima Taleton, dove oggi Elia è venerato, l'Acrocorinto e, forse, il monte Halieion, tra Epidauro e Corinto, furono sede di culti di Helios⁸⁷. Inoltre, come è stato già sottolineato⁸⁸, il culto del dio era troppo limitato nel mondo greco.

Secondo alcuni l'identificazione Helios-Elia spiegherebbe anche i sacrifici di galli celebrati in alcune località in onore di Elia « ... dato che il gallo — come foriero del giorno — era, presso i Greci antichi, simbolo di Helios⁸⁹ ». Al riguardo si può osservare innanzi tutto che il gallo viene sacrificato anche ad altri santi che non hanno affatto « caratteristiche solari », come, per esempio, Michele, Gabriele, Attanasio, Giovanni Battista, etc.⁹⁰. In secondo luogo bisogna riflettere al fatto che il gallo è l'animale più diffuso ed a buon mercato che il greco ortodosso

⁸⁴ Λαογρ., 17, 1957/58, 284.

⁸⁵ Λαογρ., 11, 1937, 674.

⁸⁶ A Chalcidike i fuochi vengono accesi in continuazione dal 20 luglio al 1° settembre (Megas, 'Ελλ. έορταί, 224).

⁸⁷ Paus 3,20,4; cfr. Jessen in RE v. Helios, 63.

⁸⁸ Nilsson, GGR² I, 839 sgg.; *Griechische Feste*, Lund 1906, 427 sgg.

⁸⁹ Megas, 'Ελλ. έορταί, 225 sgg.; Schneeweis, *op. cit.* in n. 34, 142.

⁹⁰ Megas, *op. cit.* in n. 89, 28, 87, 232.

possa sacrificare ai suoi santi, tanto che, quando si fa un sacrificio a spese pubbliche, si uccide un toro o un bue, e dunque un animale costoso e di grande importanza per i contadini, ma quando l'offerta viene fatta da una persona o da una famiglia, la vittima è di solito un gallo o una pecora, oppure una capra, secondo le possibilità economiche di ciascuno ⁹¹.

Per quanto concerne la tesi dell'identificazione di Elia con Helios sembra di aver detto abbastanza. Occupiamoci ora dell'altra teoria basantesi su una supposta sostituzione di Zeus da parte del profeta sulle cime e sulle alture della Grecia. C'è da dire subito che essa è più convincente della precedente. Infatti Zeus possiede βροντὴν ἢ δ' αἰθαλόεντα κεραυνόν (Hesiod. *Theog.* 72); è pregato perché mandi la pioggia sui campi o l'aria fresca, e la richiesta veniva formulata appunto sulle vette oggi, per lo più, denominate da Sant'Elia ⁹². Anche la credenza secondo la quale il tuono niente altro è se non il fragore prodotto da un carro in corsa si rivela connessa a Zeus: basta pensare all'ὑβριστής Salmoneus che voleva imitare il dio trascinando dietro al suo carro caldaie di rame (Apollod. I 9, 7). C'è poi da tener presente, sempre a favore della tesi di cui sopra, che nell'ambito della tradizione greca Zeus è costantemente connesso tanto alla pioggia che alla siccità di cui è ugualmente datore, proprio come il profeta Elia ⁹³.

Ora, queste analogie sono certo molto significative; ma la

⁹¹ Cfr. quanto è attestato per alcuni villaggi bulgari: nella festa del profeta tutta la comunità sacrificava al santo un toro, mentre ogni famiglia offriva una pecora o una gallina (Arnaudoff, *op. cit.* in n. 36, 76).

⁹² Ricordiamo, in proposito, che Aiakos salì sul monte Panhellenion di Egina per chiedere a Zeus di liberare la Grecia dalla prolungata siccità (Paus. 2, 29, 7 sgg.; Clem. Alex. *Strom.* VI 3, 28). Sul monte Arachnaion dell'Argolide si sacrificava a Zeus e a Hera quando c'era bisogno di pioggia (Paus. 2, 25, 10). Lo ἱερεὺς di Zeus Lykaios proprio sul Lykaion, in Arcadia, chiamato oggi "Ἄη Λυῖς, turbava ritualmente l'acqua della sorgente Hagno per provocare in tal modo la pioggia (Paus. 8, 38, 3 sgg. cfr. in proposito G. Piccaluga, *Lykaon: un tema mitico*, Roma 1968, 15 sgg.). Per analoghi rituali celebrati a Cos su un monte detto oggi Προφήτης Ἥλίας, cfr. Nilsson, *Griech. Fest.* 4; Psyllas, *op. et loc. cit.* in n. 27.

⁹³ Piccaluga, *op. cit.* in n. 92.

sola enumerazione di singoli elementi comuni può portare a comparazioni sterili e a conclusioni del tipo della seguente: « al posto degli dèi e degli eroi pagani il greco cristiano ha messo i santi, ai quali ha attribuito le qualità proprie di quegli altri; invece di Zeus, sulle cime dei monti ora abita Elia, diventato portatore di pioggia, dei tuoni, delle folgori e dei venti ⁹⁴ ». Circa affermazioni del genere si osserva quanto segue.

È nota la teoria secondo la quale Zeus era venerato sulle vette come dio dei fenomeni atmosferici (Wettergott), dato che la montagna, come anche il cielo, sarebbe « Raum der Witterungsercheinungen », secondo l'espressione di Nilsson (*GGR*² I 393). C'è però da chiedersi se il culto di Zeus sulle vette dei monti possa trovare la sua giustificazione soltanto nella caratteristica di datore di pioggia propria del dio. Zeus non controlla solo i fenomeni meteorici; egli è soprattutto lo ὐψιστος, lo ὕπατος degli dèi, onnisciente e onniveggente ⁹⁵, garante dell'ordine. Le cime, o, in genere, le montagne, non sarebbero forse luoghi adatti per la venerazione della suprema divinità dei Greci, dotata di simili qualità? Pertanto, se si fosse verificata una sostituzione meccanicistica di Zeus da parte di Elia sulla sommità dei monti, il santo avrebbe ereditato alcune delle altre caratteristiche del dio, ma qualità del genere mancano completamente alla figura del nostro profeta.

Sant'Elia *non è diventato* il datore di pioggia e il padrone dei fenomeni atmosferici a causa di una sua presunta identificazione con Zeus, peraltro depositario di quei caratteri (p. 110). Già nella tradizione ebraica il profeta è connesso con una grande siccità e, in seguito, con la pioggia che pone termine alla crisi. Nel Nuovo Testamento questa connessione diventa ancor più evidente. Quindi il profeta Elia ha già precisi rapporti con i fenomeni atmosferici ancora prima di entrare in Grecia, sì che più che ad una automatica sovrapposizione della sua figura a quella di Zeus si deve piuttosto pensare che il rapporto con

⁹⁴ Megas, Ἑλλ. ἑορταί, 10.

⁹⁵ Per l'onniscienza e l'onniveggenza di Zeus cfr. Pettazzoni, *op. cit.* in n. 13, 208 sgg.

la pioggia e con la siccità propri del dio greco, abbiano favorito l'affermazione delle analoghe caratteristiche del santo cristiano. Venendo in Grecia, paese prevalentemente dedito all'agricoltura, la figura di Elia acquistò un interesse vitale non tanto per gli abitanti delle città, quanto invece per le popolazioni rurali la cui sopravvivenza dipende, soprattutto, dalle condizioni atmosferiche e dalle ripercussioni di queste sull'agricoltura.

È significativo, a questo proposito, che non esistano quasi chiese dedicate a Sant'Elia nelle città greche⁹⁶. Per questa ragione il santo ha come campo d'azione principalmente la campagna e viene venerato specialmente dalle popolazioni rurali. Ma il luogo più adatto al culto di un santo che controlla i fenomeni atmosferici sarebbe a giusta regola là dove il contadino osserva i primi segni del cambiamento del tempo e, in base a questi, può fare in proposito delle previsioni: le cime dei monti vicini. Ecco alcuni esempi che illustrano una simile convinzione. Quando in Grecia, d'estate, si vede una nuvoletta in vetta ad una montagna, la gente dice « benvenuta la pioggia »⁹⁷. Quando si vedono nubi sul monte Santamerion, a NO di Patrasso, si dice che ploverà senz'altro⁹⁸. Le nuvole che si addensano sopra il monte Kissos in Macedonia mostrano che ploverà sicuramente⁹⁹. I cirri sopra il Lalas, in Messenia, preannunziano la pioggia; perciò i contadini della regione dicono: « nubi a Lala, la pioggia viene di corsa »¹⁰⁰. La cima del Dikio a Cos è un barometro infallibile: se il cielo è coperto in quella direzione soffierà il vento del nord; se c'è solo una nuvola, verranno i venti etesii¹⁰¹. Secondo i contadini della Laconia il tempo sta per cambiare se lampeggia sopra la cima del monte Hyatrisa, oppure se appaiono nubi sul Kourkoula;

⁹⁶ È vero che l'imperatore bizantino Zenone aveva costruito una chiesa di Elia a Costantinopoli (P.G. CLVII 572), restaurata più tardi da Basilio il Macedone (P.G. CIX 340). In questo caso, però, si tratta dell'adempimento di un voto fatto da Zenone durante una campagna militare.

⁹⁷ Λαογρ., 1, 1909, 675 sg.

⁹⁸ Λαογρ., 2, 1910, 705.

⁹⁹ Λαογρ., 3, 1912, 513.

¹⁰⁰ Megas, Ζητ. Ἑλλ. Λαογρ., 2, 85.

¹⁰¹ Λαογρ., 14, 1952, 265.

perciò si dice: « se hai visto nubi sul Kourkoula, aspettati la pioggia »¹⁰².

C'è poi da tener presente il fatto che svariate cime di monti sulle quali era venerato Zeus, talvolta addirittura in rapporto alla pioggia e alla siccità, prendono ora nome da Elia, che presenta la stessa connessione con questi due fenomeni atmosferici¹⁰³. Certo non si deve, in proposito, pensare ad una meccanicistica sostituzione delle due figure, quasi che, sulle vette, al posto di Zeus ci sia ora il profeta, ma piuttosto avanzare l'ipotesi che quest'analogia abbia favorito, assieme ad altre, l'insediarsi di Elia sulle montagne. Le tradizioni all'arrivo di Elia in Grecia lo mostrano, del resto, già proteso verso queste ultime. Secondo una leggenda il santo una volta era marinaio, ma, stanco del duro lavoro, decise di andare ad abitare in un luogo dove il mare e le navi fossero sconosciuti. Messosi dunque un remo sulle spalle, prese ad avanzare verso l'interno, domandando a quanti incontrava che cosa fosse l'oggetto che recava con sé. Quando gli rispondevano che si trattava di un remo il santo, disperato, continuava a camminare verso le alture. Finalmente arrivò sulla cima di una montagna dove gli indigeni, alla sua domanda, disposero che trasportava un pezzo di legno. Allora Elia decise di rimanere in quel luogo per sempre¹⁰⁴. Ora, questa tradizione, è diffusa quasi esclusivamente nelle isole del mare Egeo¹⁰⁵, a Poros¹⁰⁶, a Cipro¹⁰⁷, oppure lungo le coste, cioè in luoghi in cui la vita sociale e religiosa degli abitanti si sviluppa vicino al mare, principale risorsa economica. Si potrebbe quindi pensare che per quegli uomini fosse inspiegabile il fatto che un santo, invece di abitare tra loro come

¹⁰² Λαογρ., 13, 1950, 121. Questo modo di trarre le previsioni del tempo era diffuso già nella Grecia antica (Theophr. *de sign.*, 1, 20; 3, 43).

¹⁰³ Cfr. i dati raccolti in Piccaluga, *op. cit.* in n. 92, 83 sg.

¹⁰⁴ Polites, *Παραδόσεις*, I, 116 n. 207. Sia detto tra parentesi che questa tradizione presenta analogie sorprendenti con il noto passo dell'Odissea (XI, 121 sgg.). Qui possiamo solo segnalare questa somiglianza che meriterebbe di essere studiata in particolare.

¹⁰⁵ Polites, *op. et loc. cit.*

¹⁰⁶ Λαογρ., 13, 1950, 111 n. 3.

¹⁰⁷ Έπετ. Λαογρ. 'Αρχ., 13/14, 1962, 334.

gli altri, vivesse sulla cima di un monte; e, ugualmente, che fosse plausibile che, per aver preferito la montagna, dovesse trattarsi di un marinaio che aveva molto sofferto nella sua esistenza trascorsa tra le onde. Interessante, da questo punto di vista, è un'altra leggenda secondo la quale il santo, perseguitato da Muhammad, trovò scampo sui monti, dove il profeta mussulmano non poteva raggiungerlo; perciò si dedicherebbero ad Elia cappelle sulle cime¹⁰⁸. Essa è sorta nel periodo dell'occupazione turca, quando i mussulmani perseguitavano i Greci cristiani; per salvarsi dai nemici i « partigiani » dell'epoca fuggivano sui monti e si nascondevano spesso nelle cappelle dedicate a Sant'Elia¹⁰⁹. È caratteristica, in proposito, la frase, ormai proverbiale, di uno dei capi della rivolta greca contro i turchi (1821), Mavromichalis, contro il compagno d'armi Kolo-kotronis: « è andato a raggiungere Sant'Elia », con la quale lo accusava di aver avuto paura e di essersi nascosto sui monti.

Ma più delle altre si rivelano significative, per il problema che ci interessa, le seguenti tradizioni. Una leggenda racconta che sulle montagne mancava l'acqua, e che allora Sant'Elia, per dimostrare la sua fede in Dio, colpì il suolo col bastone e fece sgorgare una sorgente¹¹⁰. Secondo un'altra, Dio avrebbe collocato il profeta sulle cime appunto per mandare la pioggia o arrestarne la caduta a seconda dei casi, per scagliare i fulmini, per dominare la natura¹¹¹.

E, per finire, c'è da far notare come la ragion d'essere del culto di Elia sulle vette, e la funzione di signore della pioggia propria del santo nella tradizione greca, traspaiano, in maniera particolarmente incisiva da una credenza assai diffusa tra la popolazione locale: « Sant'Elia sta in alto per il tempo, per la pioggia »¹¹².

¹⁰⁸ Polites, *Παραδόσεις*, I, 116 n. 208.

¹⁰⁹ Fatto documentato anche dai canti popolari (*Λαογρ.*, 20, 1962, 242).

¹¹⁰ Έπετ. *Λαογρ.* Άρχ., 13/14, 1960/61, 262. In questa tradizione si inserisce, evidentemente, il noto episodio biblico che ha come protagonista Mosè; ma per i Greci ortodossi colui che ha trovato l'acqua non è Mosè, ma Elia.

¹¹¹ D. Loukatos, *op. et loc. cit.*

¹¹² Megas, Ζητ. Έλλ. *Λαογρ.*, 3, 142.

Ricerche sul sansimonismo in Italia

Lambruschini: la sua formazione culturale
e il sansimonismo
nella sua idea di riforma religiosa

I

È elemento costante della storiografia sul sansimonismo puntare l'attenzione sulle idee sociali della dottrina, mentre, d'altra parte, fin dai suoi primi tentativi essa ha considerato la religione sansimoniana alla stregua di una *stranezza*, di una *bizarrerie*¹. Di qui, da questo rifiuto preconcepito ad una attenta analisi complessiva, sono derivate almeno due gravi conseguenze che hanno minato la stessa possibilità di comprendere il significato della penetrazione delle idee sansimoniane nella cultura europea: da una parte, la perdita della unità profonda e organica che lega i vari aspetti della dottrina sansimoniana, e, come conseguenza, l'incapacità a valutare rettamente la portata e della dottrina sociale e della dottrina religiosa; dall'altra (tenuto conto che il sansimonismo storicamente si presentò soprattutto come ideologia

¹ Si veda ad esempio Jean Reynaud, «De la société Saint-Simonienne», in *Revue Encyclopédique*, janvier 1832, pp. 9-36. Tuttavia in quest'articolo, che ebbe notevole risonanza in Italia, si avvertiva che «la recherche de l'origine de ce phénomène, et l'appréciation de sa valeur et de son étendue sont des problèmes dignes de l'attention des hommes qui ont appris à considérer gravement tout ce qui se rattache aux questions sociales, et qui savent qu'il n'est pas plus de singularités dans l'histoire que de bizarreries dans la nature».

religiosa) l'incapacità ad individuare l'area di penetrazione della ideologia sansimoniana nella cultura europea.

È per questa ragione che ancor oggi non siamo in grado di valutare a pieno il contributo culturale e politico del sansimonismo. Tutta una letteratura si è esercitata a registrarne la *diffusione*, ma solo raramente si è cercato di individuare il significato e il ruolo storico di questa penetrazione. Così, per quel che riguarda l'Italia, il volumetto di R. Treves², che a quasi quarant'anni dalla sua apparizione resta l'unico lavoro d'insieme sul problema, non è altro che una attenta *registrazione* del dibattito italiano sul sansimonismo e non un tentativo di circoscrivere l'incidenza storica di tale dibattito.

Un esempio di grande interesse di questa efficacia culturale del sansimonismo in Italia, mi sembra ci possa essere offerto da Raffaele Lambruschini, la cui attenzione alle idee della *Scuola* è stata fin qui trascurata e a torto, poiché, in realtà, studiare questo angolo del suo mondo ideale significa contribuire a quella più attenta storicizzazione del suo pensiero religioso, così bene avviata da Spini e da Sofri, e mettere in rilievo un altro di quegli anelli che lo legarono alla realtà culturale del suo tempo, continuando così, per questa via, la revisione storica di quell'immane lavoro del Gambaro che aveva finito per strappare il Lambruschini dall'orizzonte culturale che gli fu proprio per relegarlo nel limbo dei precursori.

* * *

La ricostruzione e l'interpretazione che dei rapporti tra ambiente toscano ed evangelismo ginevrino, e quindi tra Lambruschini e certo latitudinarismo svizzero, ha tracciato lo Spini, è un punto fisso per chiunque si ponga a studiare il mondo religioso del Solitario di S. Cerbone, una svolta da cui assolutamente non è più possibile tornare indietro alle posizioni di Gambaro o ad altre consimili. Non è quindi neppure il caso di riaprire quella problematica che ha avuta una così limpida soluzione.

² Renato Treves, *La dottrina sansimoniana nel pensiero italiano del Risorgimento*, Torino, 1931.

Tuttavia alla luce di una attenta analisi dei documenti, quel carattere radicale assunto intorno al 1832 dalla volontà riformatrice di Lambruschini, che Spini riconduce al « mondo religioso protestante »³, anzi al mondo ginevrino, o addirittura, per il problema dell'ecumenismo e del gradualismo riformistico a Rousseau e a Voltaire⁴, mi sembra sia il frutto *anche* dello stimolo proveniente dal sansimonismo. Sta di fatto che le lettere a Capponi e Tommaseo rivelano un'attenzione costante, non solo per il mondo evangelico, ma anche, e forse in misura maggio-

³ « Ancorché, [...] si voglia accettare senz'altro, come il Gambaro, la professione di cattolicesimo fatta dal Lambruschini, e considerare pertanto come pienamente compatibile con la dottrina cattolica la teoria, tanto cara al solitario di S. Cerbone, dell'evoluzione storica delle religioni e quindi anche del cristianesimo, resta sempre legittimo domandarsi se ciò sia altro che un'eco di certo evolucionismo cristiano della Ginevra settecentesca e più ancora del *De la religion*. Può darsi che abbia ragione il Gambaro, e che pertanto il Lambruschini ed il Capponi parlino da ottimi cattolici, quando concordano nel dare della redenzione di Gesù Cristo questa definizione: 'l'aver richiamato la religione al principio morale, l'avvervela, potrei quasi dire, ridotta. Ed oltre, l'aver ridotto la religione al perfezionamento interiore dell'uomo, alla direzione con la quale la ragione e l'amore devono regolare gli elementi di disordine, la forza cieca, la parte passiva che abbiamo dentro di noi', per cui Gesù 'ha indicato il vero ordine del cuore umano, come Newton indicò le leggi dell'ordine materiale dei mondi': resta però legittimo domandarsi se essi non traggano quelle idee dall'ambito del socinianismo ginevrino. Nè quando invocano la fine delle querele teologiche fra cattolici e protestanti, chiedendo che si cessi dall'investigare gli arcani sensi della Scrittura e ci si tenga solo all'Evangelo della carità, si può dire che siano gran che distanti dal latitudinarismo teologico, imperante nell'Accademia di Ginevra con lo Chenèvière ed i suoi colleghi, Étienne Chastel e David François Munier [...]. E tacciamo di più altre manifestazioni di assai dubbia ortodossia cattolica come quella lettera, in cui il Capponi tratta di "brano di platonismo" malamente "appiccato" al Vangelo il prologo giovanneo, e l'altra con cui il Lambruschini gli risponde che il dogma trinitario merita bene di essere definito come una "misticheria platonica", qualora non lo si interpreti soltanto come "l'espressione di tre grandi attributi della Divinità, o di tre grandi aspetti, sotto i quali si può considerare, cioè di potenza, forza, azione" ». (Giorgio Spini, *Risorgimento e Protestanti*, Napoli, 1956, pp. 169-170).

⁴ *Ibid.*, pp. 171-172: « Ma l'ideale ecumenico ed il disegno di progressiva riforma, che il Capponi ed il Lambruschini accarezzano, non vengono davvero dall'ambito della tradizione teologica del cattolicesimo. Vengono piuttosto dagli analoghi ideali di Coppet, dagli aneliti di ecumenismo umanitario della lotta antinapoleonica o magari dal Rousseau, se non addirittura dal sorriso voltairiano sulle inutili querele dei teologici ».

re, per le vicende politiche e le idee religiose della scuola sansimoniana.

A questo proposito basti ricordare che proprio per l'interpretazione del dogma trinitario, a cui accenna Spini, Lambruschini fa esplicito riferimento al sansimonismo⁵; e, ancora, che mentre Spini riconduce il pragmatismo di Lambruschini semplicemente a « quel tanto di pragmatico e di settecentescamente utilitario, che, malgrado tutto, rimane nella mentalità di quest'ultimo »⁶, lo stesso Gambaro, pur così restio ad accettare influenze esterne alla tradizione cattolica, su due punti estremamente importanti del pensiero religioso di Lambruschini, « il primato della morale nella attività dello spirito »⁷ e il valore pragmatico del dogma, aveva posto il rapporto con il sansimonismo. Ora proprio per i punti toccati da Spini (carattere radicale della idea riformatrice nel 1832, evoluzione storica del cristianesimo, pragmatismo, polemica contro le dispute teologiche), è possibile dimostrare che a lato dell'influenza ginevrina operò anche un'influenza sansimoniana.

Più di Spini, Sofri, nella sua analisi del pensiero lambruschiniano, ha fissato l'attenzione sul sansimonismo. Già nelle « Ricerche sulla formazione culturale di Raffaele Lambruschini » egli aveva individuato una svolta nel pensiero di Lambruschini, a partire dal 1830, quando appare l'idea di una riforma « frutto del contatto con i cattolici liberali france-

⁵ « D'altronde i termini latini in cui il mistero è espresso (per esempio Padre, Figliolo, Spirito Santo) permettono a me d'intravedere qualche sublime verità in quelle parole (non ci si potrebbe per esempio vedere l'indicazione delle tre grandi proprietà e manifestazioni della Divinità, « potere, azione », « sapienza », « amore, bellezza », corrispondenti ad altrettanti doti della nostr'anima, e ai tre aspetti dell'Umanità, sviluppati bene da' Sansimoniani, *industria, scienza, arti di sentimento*) ». Lettera a Tommaseo, 22 febb. 1832, in Gambaro, *Riforma religiosa nel carteggio inedito di R. Lambruschini*, Torino 1926, vol. II, p. 69. Che la lettera sia indirizzata a Tommaseo è dimostrato da Ciampini, in Tommaseo, *Delle Innovazioni religiose e politiche buone all'Italia. Lettere inedite a R. Lambruschini (1831-32)*, a c. di R. Ciampini, Brescia 1963, introduz. di G. Sofri.

⁶ Spini, cit., p. 186-187.

⁷ Gambaro, cit., I, p. LXX.

si, i protestanti ginevrini e, soprattutto, i sansimoniani »⁸. Nel 1963, tornando sul problema, Sofri non solo riaffermava che « sembra essere stato proprio Saint-Simon, il cui *Nouveau Christianisme* era allora largamente diffuso dai suoi seguaci », a suggerire al Lambruschini l'idea di « una riforma che operi direttamente sul nucleo centrale della religione, sui dogmi e sui sacramenti »⁹, ma individuava la dipendenza di Lambruschini da Saint-Simon in quella teoria dell'*idea dominante* (che altro non è, come vedremo, che una intelligente traduzione dell'*idea del principe fondamentale* di Saint-Simon) che Lambruschini identifica, con Saint-Simon, con l'idea della « rigenerazione del popolo »¹⁰.

Così, affermando che « il contatto attraverso la lettura del *Globe*, con i sansimoniani, significò essenzialmente, per Lambruschini, una scoperta del *Nouveau Christianisme* », aveva il merito di riaprire il problema del rapporto di Lambruschini con le idee sansimoniane proprio perché, scavalcando i sansimonisti, eliminava la tentazione di sottovalutare o evitare il problema puntando sulla condanna, fatta propria dallo stesso Lambruschini, delle loro *bizzarries*.

Tuttavia, come si vede, siamo ancora al livello di una intuizione: il problema è posto, ma non è storicamente risolto. E ciò per due ordini di motivi; 1) perché la scarsa attenzione po-

⁸ G. Sofri, « Ricerche sulla formazione religiosa e culturale di Raffaele Lambruschini » in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 1960, fasc. III-IV, p. 189.

⁹ G. Sofri, « Lambruschini Capponi, Tommaseo e il cattolicesimo liberale (1831-1834) » in N. Tommaseo, *Delle innovazioni religiose e politiche buone all'Italia*, cit., saggio introduttivo p. 31.

¹⁰ *Ibid.*, p. 32. Sofri cita opportunamente un passo del *Nouveau Christianisme*, ma bisogna dire che l'*idea del principe fondamentale* ha origini lontane in Saint-Simon e si ricollega alla teoria dell'*idea enciclopedica*. Ciò va rilevato perché quella idea ha una sua pregnanza gnoseologica di grande importanza, come vedremo, e perché mostra, per ora indirettamente, che la lettura sansimoniana di Lambruschini non si è fermata al *Nouveau Christianisme*. Sul passo di Lambruschini (*Della Autorità e della libertà*, pp. 190-194) va detto che con tutta certezza esso va datato piuttosto verso il 1831 che il 1834, sia perché il concetto di « idea generale » è già presente nella *lettera ai due amici*, sia perché nel 1834 Lambruschini mostra già qualche ripugnanza a parlare di « causa dei proletari ».

sta dalla storiografia italiana al pensiero sansimoniano non permette di valutare a pieno la portata di alcuni suoi concetti fondamentali e quindi di valutarne tutte le ripercussioni prodotte su chi quei concetti assunse. Così, per esempio, non si può capire il valore gnoseologico dell'« idea generale » di Lambruschini e la sua portata storicistica (non a caso Sofri nega la stessa presenza di un problema « storico » in Lambruschini, riducendo ad espressione di « buon senso » tutte quelle affermazioni che impongono la presenza di una teoria dell'evoluzione storica del cristianesimo¹¹) se non se ne ha chiaro il legame con la teoria *enciclopedica* di Saint-Simon. Certo questo è uno dei punti meno studiati del pensiero sansimoniano, ciò che è causa non ultima dell'incomprensione sostanziale che ancor oggi gli storici mostrano per quel pensiero. Qui basti notare che in realtà Saint-Simon non pretese, con gli scritti *enciclopedici*, dar vita ad un nuovo dizionario enciclopedico, tanto è vero che egli vi insisteva nel contrapporre il concetto di *Encyclopédie* a quello di *dictionnaire général*: « un dictionnaire général, egli affermava, est un magazin de materiaux propres à construire une Encyclopédie », ma « faire une nouvelle Encyclopédie est la manière d'utiliser une découverte en science générale »¹². In realtà per Saint-Simon un'Enciclopedia consiste nella riorganizzazione delle conoscenze umane sulla base di un principio unitario, di una nuova « idée générale » che modifichi sostanzialmente il quadro della « science générale ». Più tardi questo concetto di *idée générale* assumerà in Saint-Simon un valore sociologico cosicché esso non darà più solo la base di un metodo scientifico intorno a cui organizzare una nuova cultura, ma assumerà anche il valore di un principio intorno a cui si organizzano in modo nuovo gli stessi rapporti sociali: cultura e società troveranno nell'*idée générale* il loro principio storico comune e, in ultima analisi, la loro unità. Ora solo se si ha presente questo concetto sansimoniano si possono valutare tutte le implicazioni, anche, direi, storicistiche

¹¹ G. Sofri, *Ricerche*, cit., p. 185.

¹² Saint-Simon, « Esquisse d'une Nouvelle Encyclopédie », in *Oeuvres de Claude-Henri de Simon*, Paris, 1966, vol. I, pp. 91-92.

e sociologiche, incorporate nell'idea generale di Lambruschini: alla luce di quel concetto si commenta da sé un brano come il seguente: « Qual'è l'idea generale della Religione che nel corso dei secoli se ne sono venuti formando i teologi e gli ascetici, e che trasfusa oggi nei loro insegnamenti e nelle loro prescrizioni, la rende così inamabile e desta nei cuori dei fedeli l'agitazione, l'avvilimento e la resistenza? Quella medesima che i legisti dei secoli barbari si son formato e son giunti a stabilire delle società civili e del pubblico potere che le governa. Gli uomini agli occhi di costoro sono un gregge, una materia di comando: nati popoli per ubbidire a Sovrani da Dio istituiti per comandare, devono baciare la verga che li percuote meno, e riguardare per beneficio tutto il bene che è loro tolto. Questa falsa idea primitiva guasta tutte le verità cui si mescola e con cui ci occorresse dimostrarla (ragioni che provano la necessità dell'ubbidienza alle leggi, di pagar le imposte, ecc.) »¹³.

Si intuisce facilmente quanta ricchezza di suggestioni culturali e sociali dovesse nascondersi per Lambruschini dietro il suo progetto di riforma religiosa e quanti problemi essa supponesse (rapporti religione-società, religione-morale, ecc...). Certo questo primo approccio col sansimonismo dovette suggerirgli soluzioni anche politicamente radicali: basti pensare a quell'accento alla « causa dei proletarij » che così fiera ripulsa doveva suscitare in Capponi. Bisogna tuttavia riconoscere che si tratta solo di suggestioni, di stimoli che pian piano, soprattutto dopo il 1834, andranno attenuandosi, impoverendosi: la riforma religiosa sarà sempre premessa ad una riforma politica e morale dell'Italia, ma le sue irridescenze sociali si spegneranno fino al moderatismo conservatore.

2) Ma c'è un altro motivo che ha impedito finora un approccio storicamente corretto al problema del rapporto con Saint-Simon. Si tratta di sciogliere la contraddizione, almeno apparente, tra un Saint-Simon giudicato, finora, erede e ripetitore del pensiero enciclopedistico del '700 e l'educazione cattolica del giovane Lambruschini. Anche qui Sofri ha intuito il proble-

¹³ A. Gambaro, *Riforma religiosa*, cit. vol. II, pp. 27-28.

ma quando riconosceva, implicitamente, che Saint-Simon, suggerendo a Lambruschini l'idea della riforma religiosa, veniva di fatto ad offrire uno sbocco alla « sua polemica contro il mondo cattolico della Restaurazione [condotta] in nome di quel cattolicesimo "illuminato" e umanitario nel quale era stato educato »¹⁴. Certo anche Gambaro aveva riconosciuto che il *Nouveau Christianisme* doveva « aver fatto vibrare all'unisono l'anima del nostro Solitario, che attraverso alle sue pagine ritrovava se stesso, entrato da tempo nell'ordine di idee di cui il libro era indice e prodotto »¹⁵. Ma in realtà a Gambaro era preclusa la possibilità, proprio per la configurazione che ai suoi occhi aveva assunto l'educazione cattolica (astrattamente « ortodossa ») del giovane Lambruschini, di mostrare per quale via questi avesse potuto « ritrovar se stesso » in Saint-Simon; possibilità invece aperta a Sofri che aveva studiato i caratteri originali di quell'educazione. Ma di fatto lo stesso Sofri si negava tale possibilità nel momento in cui non riconosceva al Lambruschini la preoccupazione di definire scientificamente il rapporto tra sviluppo dei « lumi », cioè della civiltà, e trasformazione della idea religiosa: cioè in ultima analisi non vedeva le implicazioni pratiche che in Lambruschini assumeva la ricerca di una « scienza dell'uomo ».

A ben vedere il nocciolo del rapporto Lambruschini-Saint-Simon è proprio nella ricerca comune ad entrambi di una *scienza dell'uomo*; tanto più se si considera il fatto che nel corso di questa ricerca essi si incontrano anche nell'assumere alcuni elementi della cultura francese del primo Ottocento, soprattutto certi temi elaborati dagli *idéologues* o da Constant.

* * *

È perciò necessario riprendere l'esame della cultura giovanile di Lambruschini per mostrare come la conoscenza di Saint-Simon abbia potuto liberare e condurre alle estreme conseguenze elementi già presenti nella formazione di Lambruschini.

¹⁴ Sofri, *Ricerche*, cit., p. 31.

¹⁵ Gambaro, *Riforma*, cit., I, p. LXXIII.

E ciò perché uno dei nodi della storiografia lambruschiniana resta la « crisi » del 1813 così come l'ha posta il Gambaro, il quale fissava nel periodo d'esilio a Bastia (1812-14) un vero e proprio spartiacque nella vita di Lambruschini, originato dalla lettura del De Candolle¹⁶. Di tale tesi Sofri, sulla scia di Salvatorelli, ha giustamente contestato sia il dato cronologico (crisi collocata nel 1812-14) sia il dato ideale, il carattere stesso della crisi. Salvatorelli infatti, vedendo nella crisi di Lambruschini « la disillusione romantica della Restaurazione », verificata sul terreno religioso, ripudiava il termine « crisi », ravvisando nel 1813-1814 soltanto una « tranquilla maturazione di idee », e proponeva invece di ancorare la crisi al « 1816-17, coll'abbandono della carriera prelatizia, iniziata a Roma dopo il ritorno dall'esilio, e il ritiro a San Cerbone, lungi da ogni attività ecclesiastica »¹⁷. Ma lo stesso Salvatorelli, in fondo, mostrava di restar legato all'impostazione di Gambaro quando riteneva importante per capire la « linea di sviluppo del Lambruschini » affermare che questi era « stato allevato nella più stretta ortodossia, in ambiente rigidamente clericale »¹⁸, piuttosto che definire e illustrare quell'ortodossia e quell'ambiente: da ciò la necessità di ricorrere astrattamente alla tesi della « disil-

¹⁶ « La prima causa del mutamento spirituale del nostro abate va ricercata nelle scienze profane e positive, nelle quali egli prese a interessarsi fuori del seminario orvietano. Da quelle derivò la crisi profonda che divide nettamente in due periodi il suo sviluppo intellettuale ». *Ibid.* I, p. XVI.

¹⁷ Salvatorelli, « La vocazione di Raffaello Lambruschini » in *Pegaso*, giugno 1932 n. 6, pp. 660-661. Ma già Calò aveva spostato la crisi ancorandola alla decisione di ritirarsi a S. Cerbone che « segna definitivamente l'indirizzo del pensiero e dell'attività del Lambruschini. Essa significa anzitutto in maniera chiara e certa, la convinzione ch'egli si è formata, che cioè qualcosa di essenziale lo separa dalle concezioni religiose e politiche dominanti a Roma e nella enorme maggioranza del clero, e che la sua via e la sua vita non possono essere nel mondo ecclesiastico, ma nel raccoglimento riservato e operoso insieme del sacerdote e del cittadino che vuol compiere tutti i suoi doveri secondo la coscienza ch'egli s'è formata e i convincimenti maturati nella meditazione » (Calò, Introduzione a R. Lambruschini, *Della Istruzione*, Firenze 1923, p. IX). È da notare che sia Calò che Salvatorelli fondano la loro tesi su un testo del 1826, un « frammento di lettera a un giovane ecclesiastico » pubblicato da Gambaro prima in *Primi scritti religiosi*, e poi in *Scritti di varia filosofia e religione*.

¹⁸ *Ibid.*, p. 653.

lusione romantica » che è ben difficile far nascere dai documenti a nostra disposizione.

In ultima analisi i limiti della posizione di Salvatorelli su Lambruschini erano radicati nella sua stessa visione generale del processo risorgimentale, nella sua incomprendenza della Restaurazione come momento determinante nello sviluppo del mondo moderno; e quindi nella sua incapacità a valutare il diverso aggregarsi e articolarsi, la dinamica interna del pensiero cattolico tra '700 e '800. Non a caso il saggio di Salvatorelli apparve nel 1932, tre anni avanti quella prima edizione del *Pensiero politico italiano dal 1700 al 1870* in cui l'opposizione cattolica era lasciata completamente fuori, poiché il pensiero politico italiano vi sarebbe passata sì *accanto* ma l'avrebbe sostanzialmente *ignorata*¹⁹.

Così anche Salvatorelli non riusciva a superare la contrapposizione tra un Lambruschini *precedente* e uno *posteriore* alla lettura della « Botanica » di De Candolle: questa « e, certamente, altre opere simili di lui e di altri, gli avevano rivelato un nuovo metodo scientifico, un nuovo mondo di pensiero »²⁰: insomma, come in Gambaro, avremmo prima l'oscurantismo chiuso al mondo moderno, poi la scienza e l'apertura ai nuovi valori umani.

In realtà ha pienamente ragione Sofri nell'affermare che « la cultura e la religiosità del Lambruschini affondano le radici in una zona del mondo cattolico che ha sentito assai fortemente la pressione della cultura settecentesca e illuministica: in un cattolicesimo imbevuto di eudemonismo e di naturalismo, che crede nella ragione e nella sua possibilità di pervenire alla verità, che è convinto della fondamentale bontà della natura umana e della sua capacità di pervenire alla felicità su questa terra. La *crisi* del Lambruschini consisterebbe così non tanto in una rottura dolorosa e drammatica, quanto nell'incontro fecondo di questa tradizione di cattolicesimo « illuminato » e umanitario con la cultura (per molti aspetti vicina alla prima)

¹⁹ Cfr. Walter Maturi, *Interpretazioni del Risorgimento*, Torino 1962, pp. 54-55.

²⁰ Salvatorelli, *cit.*, p. 658.

degli scienziati ginevrini: incontro che ha come risultato un ampliamento di visuali e di esperienze, un arricchimento di motivi e una concezione dell'esperienza religiosa, dei suoi compiti e delle sue caratteristiche che assai probabilmente era già ben radicata nell'animo di Lambruschini »²¹.

Ma il filo dello sviluppo intellettuale di Lambruschini è meno lineare e più aggrovigliato di quanto appaia dalle *Ricerche* di Sofri (pur nella loro complessiva esattezza) poiché a ben vedere l'ambiente in cui Lambruschini si formò non era solo un ambiente di cattolicesimo illuminato, nè la funzione maieutica che Sofri attribuisce a De Candolle fu svolta solo da questi o solo dagli scienziati ginevrini. In realtà chi mette le mani tra i carteggi, gli appunti, i lavori interrotti dei manoscritti lambruschiani conservati alla Biblioteca Nazionale di Firenze, si trova in presenza di un magma culturale estremamente complesso, di un groviglio di linee contorte che solo schematicamente sono riconducibili alla linearità dell'interpretazione di Sofri. Certo, in una tale situazione, è assolutamente necessario ricercare lo *schema*, le linee di fondo dell'esperienza culturale di Lambruschini purché, però, non si perda di vista la complessità e la contraddittorietà che quello schema riveste. Se ad esempio si sfogliano i carteggi più cospicui che, nei circa vent'anni che vanno da Orvieto alla conoscenza di Vieusseux, Lambruschini intrecciò con i suoi compagni di studio ad Orvieto, Cicconi, Mai, Bartoccini e Pianciani, ci si trova di fronte ad una massa di letture e di interessi che è ben difficile ridurre ad un disegno unitario. Si pensi solo ad alcuni dei nomi che si incontrano in quei carteggi: Chateaubriand, Genlis, De Candolle, Lacretelle, Bossuet, Sismondi, Condillac, Locke, Gerdil, La Harpe, Lamarck, Cuvier, Sismondi, De Gerando, ecc...

Da una parte, infatti, l'ambiente religioso in cui l'abate si formò non è riducibile, sia pure emblematicamente, al cattolicesimo illuminato di Bolgeni, anche se esso ne costituisce l'elemento più significativo, poiché concorrono alla sua definizione e la tradizione apologetica cattolica settecentesca (Gerdil, ad es.) e

²¹ Sofri, *Ricerche...*, cit., p. 153.

il nuovo filone apologetico romantico (Chateaubriand); dall'altra, per ciò che riguarda la formazione più propriamente scientifica di Lambruschini, se è vero che De Candolle, e forse Bonnet, ebbero un'importanza notevole, è anche vero che ad essa va affiancata, in posizione di preminenza, una forte influenza *idéologique* (Tracy). E proprio questo dato *idéologique* è assolutamente necessario riconoscere, perché esso ci permette di capire il distacco di Lambruschini da De Candolle e l'apertura del nuovo orizzonte di ricerca, riconosciuti dallo stesso Sofri. Se infatti Sofri vede il prestito da De Candolle nella idea « di una legge naturale che regola armonicamente i vari regni, legge che è possibile scoprire grazie al metodo dell'osservazione », egli vede giustamente l'originalità di Lambruschini nel tentativo di « estendere alle stesse scienze morali il metodo dell'osservazione, nel tentativo di trovare per l'uomo la legge che lo governa, come per ogni altro essere della Natura »²². Ora proprio questa ricerca di una legge regolatrice del mondo umano, questa ricerca cioè di una scienza dell'uomo, fondata sull'analogia delle scienze naturali, svela il debito contratto da Lambruschini verso gli *idéologues* e costituisce il presupposto che permette di capire l'entusiasmo di Lambruschini per Saint-Simon.

* * *

Sofri ha molto insistito sul carattere eudemonistico della religiosità di Lambruschini e del suo cattolicesimo illuminato. Certo, e ciò fin dai documenti più antichi, tutto l'ambiente giovanile di Lambruschini rivela un atteggiamento verso la realtà della vita quotidiana profondamente positivo, misurato, ben lungi dal rigorismo giansenistico e dal formalismo dei tradizionalisti. Ed è cosa che colpisce l'assenza di ogni misticismo, di qualsiasi eccesso disciplinare o interno rovello intellettuale, e la massic-

²² *Ibid.*, p. 167. Acutamente scelta la citazione dalla *Théorie élémentaire de la Botanique* per mettere in luce la posizione di De Candolle: « Chacune de ces trois classes (di scienze, cioè: sciences rationnelles, testimoniales et expérimentales) a une manière d'opérer et de raisonner qui lui est particulière; et le genre de certitude dont elle est susceptible, n'a rien de commun avec celui des autres classes ».

cia presenza di una visione razionalmente misurata della vita, di un ideale umano quasi cartesiano; è qui che nasce quella profonda coscienza della validità e direi dell'autonomia della vita umana su cui crescerà la concezione pedagogica e religiosa di Lambruschini. Qui ritroviamo già il fastidio per gli intellettualismi scolastici, per le fantasie teologizzanti; qui l'interesse per studi che abbiano a proprio oggetto la storia umana e naturale, il bisogno, direi quasi il gusto, dell'amicizia coltivata, del cenacolo di amicizie. Qui si formano alcune costanti che ancor prima che di pensiero, sono costanti psicologiche: come non sentire qualcosa di molto vicino al clima pedagogico di S. Cerbone in questa lettera che Ginocchio scriveva al Lambruschini già nel 1804: « Approvo la condotta da voi divisata sullo studio autunnale. Non abbandonare affatto la Filosofia, ma nemmeno darsi alla stessa per guisa, che sembri continuar l'anno scolastico, e [...] qualche tregua allo Spirito, bisognoso di ripigliar nuova lena per gli studi che restano a farsi »? e come non risentire in quest'altra dello stesso Ginocchio, quel tono, quel senso dell'amicizia che caratterizza le lettere scambiate alcuni decenni dopo, con i ginevrini e con i Naville soprattutto: « Niente più dolce dell'amicizia che la comunicazione de' pensieri e degli affetti, e sostituir l'ufficio della penna al difetto della conversazione a viva voce che non si può far da lontano. Io però m'aspetto colle più vive brame il bene d'avervi qui fra non molto di presenza... »²³?

Si dirà che in queste espressioni di amicizia c'è molto di letterario; non v'è dubbio: ma ciò che conta è che quel modo di sentire fosse reale, un fatto di educazione. Del resto lo ritroviamo nelle lettere dei compagni di studio di Orvieto, certo attenuato, e per questo fatto più reale, dalla coscienza ironica delle sue espressioni iperboliche: Cicconi gioca e motteggia su questa amicizia e per gioco invia a Raffaello *letterine* in ebraico²⁴; ma

²³ B.N.F., *Carteggio Lambruschini* Cass. 6^{II}. La prima lettera è datata: Montemaggio 11 ott. 1804; la seconda, da Rapallo, non porta data, ma è dello stesso periodo.

²⁴ B.N.F., *Carteggio Lambruschini*, Cass. 5^I, lettera da Orvieto 26-5-1807: « Dal tempo in cui ti sei allontanato da noi il mio cuore fu colpito e inaridi

non per questo è men vera la commozione che traspare da queste lettere, il culto dell'amicizia inteso come germe di nuova civiltà.

Questa dunque mi sembra l'eredità più importante che Lambruschini abbia ricevuto dall'ambiente giovanile, questo senso del valore centrale della vita umana come base per la critica e il rifiuto di quelle posizioni teologiche che tale centralità negassero, come matrice di quel fastidio per le « mille sofistiche » della teologia che appare già nel periodo di Orvieto. Un fastidio, si badi, che non è solo di Lambruschini, ma anche degli stessi Cicconi e Pinciani.

Mi sembra perciò vada corretto il giudizio di Gambaro secondo cui Lambruschini, al ritorno da Bastia, non riprese la discussione teologica con i due compagni perché « la divergenza di vedute sorta nel frattempo nell'animo del nostro abate gli doveva togliere il pensiero di ripigliare la conversazione epistolare di prima e di comunicare le sue nuove idee. Non si tratta con chi parla un'altra lingua »²⁵. In realtà neanche Cicconi, e soprattutto Pinciani, parlano un'altra lingua; il colloquio con Pinciani continuerà anche dopo il ritiro a S. Cerbone, e non sarà più un colloquio teologico, ma *scientifico*, come vedremo. Così quel Cicconi a cui Lambruschini scrive nel marzo 1810 che tutta la discussione sulla *transustanziazione* suscitata dalla *Auctorem fidei* è solo « una confusione »²⁶ di contraddizioni e di vane sottigliezze, già nel luglio dell'anno precedente, attraverso Pinciani, invitava Lambruschini e Mai a dedicarsi allo studio della morale « più ancora che alla Dogmatica e alle lingue »²⁷, esprimendo con ciò l'esigenza di abbandonare le loro scolastiche discussioni che scopriva inutili per l'esperienza pa-

come erba perché divenni simile al Pellicano del deserto e fui come augello solitario sul tetto; mi rallegrai però allorché mi hanno detto: Raffaello tornerà a voi domani e non mancherà. Se egli indugia aspettalo perché certo verrà senza ritardo. Or dunque torna dimani a consolarci, il Signore ti guardi in tutte le tue vie ».

²⁵ Gambaro, *Riforma...*, I, p. CCL.

²⁶ Lettera cit. da Gambaro, *Riforma...*, I, p. XCLVII-CL.

²⁷ B.N.F., *Carteggio Lambruschini*, cass. 13, lettera di Pinciani a Lambruschini datata Roma 19 luglio 1809.

storale a cui si accingeva. Cicconi, cioè, scopriva con sgomento che quelle discussioni lo lasciavano inabile ad espletare fattivamente il suo ministero: « Fra giorni — scriveva a Lambruschini — dovrò subir l'esame per la confessione, e forse esercitar subito tal terribile ministero. Conosco che questo è un mezzo molto efficace per fare un gran bene a gloria di Dio, e ad ajuto de' prossimi, e per questa parte son contentissimo, e non ricuso qualunque fatica: ma conosco altresì di non essere abile a tanto peso; e quel che più mi duole, di non aver impiegato nel tedioso studio della Morale tutto quel tempo che avrei dovuto. Ora dunque cerco di compensarlo al meglio che posso, e per non aver rimorsi, ne risparmio ogni minuzzolo »²⁸. E ancora, due anni più tardi, nel 1811, pensa alla discussione teologica come ad un piacevole esercizio intellettuale, ma da farsi in privato, mentre esprime il bisogno di tornare ad una lettura diretta dei Padri scavalcando le dispute delle scuole e si interessa a chi le scuole vuole superare o almeno conciliare. Così si occupa degli scritti del gesuita Bonola e ne discute con un bibliotecario con cui stringe subito amicizia: « Che bel discorrere di teologia *inter sciphos*, che idee chiare! Ma quando si voglia applicare davvero, e andare al fondo delle materie, non vi è mica bisogno di prendere in mano l'avviluppato, scorrettissimo Antoine, ma si studiano in fonte i SS. Padri ed i classici nelle belle edizioni dei Petavii dei Sirmondi, dei Maurini »²⁹.

Come si vede anche Cicconi, e non solo Lambruschini, tende ad abbandonare le « sofisticherie » teologiche. Ma anche Pianciani segue, in certa misura, la stessa parabola di sviluppo intellettuale di Lambruschini. Basti pensare alla discussione sulle « spiegazioni circa il come possa risolversi la nostra fede nella veracità di Dio », impostata da Pianciani con la lettera del 25 gennaio 1809. Qui Pianciani, cercando la maniera di « risolvere la nostra fede, come in ultimo risolutivo, nella veracità di Dio » prospettava due vie, mutuandole da Faure, da una parte, e da Pallavicini e Spedalieri, dall'altra, e concludeva: « Ma chec-

²⁸ B.N.F., *Carteggio Lambruschini*, cass. 5¹, lettera datata Roma 25 ott. 1809

²⁹ *Ibid.*, lettera a Lambruschini datata Milano 15 giugno 1811.

ché sia di queste cose, che ben vedo non essere esenti da difficoltà, è certo che l'atto di fede si risolve nella testimonianza stessa, e difatti quando noi crediamo un mistero lo crediamo perché Dio l'ha rivelato, perché la Chiesa da lui retta l'ha dichiarato, e non andiamo più innanzi; i segni di credibilità, e tutto il resto si richiedono come condizioni, ma non influiscono punto, nè poco nell'atto: come quando un ministro fa palese una legge del Principe io obbedisco a questo per l'autorità del Principe unicamente, non per le credenziali o per altre condizioni necessariamente richieste »³⁰. C'è qui, in quel ricondurre la fede nei misteri alla fede in Dio e in quel ridurre i « segni di credibilità » a semplici condizioni che non toccano l'atto di fede, un implicito attentato alla possibilità stessa di tante dispute teologiche. E certo non è un caso che Lambruschini si senta stimolato a condurre avanti la discussione con la volontà di « sbrigarci da mille sofistiche » mutuando da Bolgeni e il rifiuto di spiegare *tutti* i misteri, e la negazione che il motivo dell'atto di fede sia anch'esso di fede divina³¹. Si chiude, mi sembra, ogni possibilità di disputare sui dogmi, affidati come sono alla fede, ma si apre la possibilità di disputare sulla credibilità della Chiesa, si pone la Chiesa nella storia: le conseguenze di questo fatto, qui solo in germe, si faranno sentire più tardi, ma qui è già la possibilità della perfettibilità religiosa, qui è già il problema dell'adatta-

* * *

³⁰ B.N.F., *Carteggio Lambruschini*, cass. 13, lettera di PIANCIANI a LAMBRUSCHINI datata Roma 25 genn. 1809.

³¹ Ecco come riporta la posizione di Bolgeni: « Io credo, dic'egli, la verità di un domma, perché Dio l'ha rivelato. Che l'abbia rivelato, pur lo credo di fede, perché la Chiesa, in quanto autorità divina me ne assicura. Questa autorità divina della Chiesa, la credo ancor essa, perché ne ho testimonianza nella scrittura divina. Questa scrittura essere divina, me lo dice la Chiesa, la qual Chiesa, per non cadere in circolo, allora si conosce per vera da' motivi di credibilità », e infine, abbreviando, conclude: « credo il domma perché Dio l'ha rivelato; credo che l'abbia rivelato perché me lo attesta la Chiesa, ch'io conosco essere vera per i motivi di credibilità ». (Lettera di Lambruschini a PIANCIANI dell'inizio del 1809 pubblicata da GAMBARO, *Riforma...*, I, pp. CCXLII-CCXLI).

mento della Chiesa ai tempi, qui è già la possibilità stessa della riforma.

Ora per tornare a Pianciani, a me pare che sia anch'egli sulle posizioni di Lambruschini³², quali che ne saranno gli sviluppi successivi, sia pure con qualche lieve titubanza.

Certo col passare degli anni e con la separazione, questi brandelli di un discorso comune finiranno col logorarsi e vanificarsi. Ma le conclusioni diverse cui giungeranno gli amici di Orvieto non hanno origine nella contrapposizione tra l'antiteologia di Lambruschini e un presunto perdurante invischiamento degli altri nelle « sofisticherie ».

E del resto le discussioni teologiche erano ben lungi dall'esaurire l'attività intellettuale di Orvieto. Il gruppo dei gesuiti che lo zio di Raffaello ha chiamato ad insegnare ad Orvieto, stimola gli interessi più vari³³. Menchaca, ad esempio, percorre in lungo e il largo i dintorni di Orvieto alla ricerca di testimonianze etrusche, e scopre effettivamente delle lapidi, a cui Lambruschini interessa il noto Lanzi³⁴. Vi sono poi gli studi linguistici che tutti seguono con passione, e che suscitano per molti anni accanite discussioni, tanto che Pianciani, nel 1816, quando era ormai completamente dedito alle

³² B.N.F., *Carteggio Lambruschini*, cass. 13, lettera di Pianciani a Lambruschini datata Roma, 8 marzo 1808 (ma 1809?). Così rispondendo alla lettera di Lambruschini egli afferma che « in quanto a' due princìpi di cui mi parla mi sembra, che si possano negare ambedue, e forse la meglio è negare, come Ella dice, che il motivo dell'atto di fede debba essere creduto anch'esso di fede divina, e questo mi pare sia secondo la mente di Bolgeni »; con che si apre la strada per rivalutare anche i *fondamenti* di « sola certezza uamana » del « fatto della rivelazione ». *Ibid.*, lettera datata Roma 31 dicembre 1808 (ma 1809?).

³³ Il giudizio di Lambruschini è entusiasta: questi gesuiti, « persone colte e studiose », « pare che siano venuti a far rinascere questa città ». B.N.F., *Carteggio Lambruschini*, cass. 9, lettera di Lambruschini a Centeni, Orvieto 1809.

³⁴ *Ibid.*, Menchaca « amantissimo delle antichità », in « Orvieto ha cominciato le sue curiose ricerche, e tanti tesori ha discoperti e tratti dalla polvere che Orvieto gli può essere obbligata ». V. anche la lettera a Lanzi, datata Orvieto, nov. 1908 e le due risposte di Lanzi conservate nella cassetta 10¹: l'una senza data e l'altra, posteriore, datata Firenze 10 dic. 1809.

scienze naturali, torna a discutere del valore del « dies » nel Genesi. Gli amici si scambiano libri e opinioni sulle reciproche letture; si trasformano in topi di libreria alla ricerca di rarità, tanto più se si tratta di libri « proibiti ». E qui Mai fa la parte del leone, soprattutto quando il suo lavoro all'Ambrosiana lo metterà in grado di soddisfare ogni curiosità. Allora darà ampi consigli ai suoi vecchi amici, discutendo questa o quella edizione, inviando in dono questa o quella rara traduzione. E ancora nel 1815, quando Lambruschini sarà « lector teologico e filologico » ad Orvieto, Mai abbozzerà per lui un piano di studi.

Circola insomma ad Orvieto una cultura variamente umanistica che limita fortemente i rischi dell'« astrattismo dogmatico » e della « mentalità teologica ». Del resto la stessa formula degli insegnanti gesuiti secondo cui « ultimum veritatis, atque certitudinis humanarum cognitionum criterium est evidentia », contribuisce, per un verso, a circoscrivere quei rischi, e per l'altro a ricercare un campo d'applicazione in cui l'evidenza possa effettivamente essere verificata.

* * *

Si capisce facilmente, dunque, perché, dopo gli avvenimenti politici che si concluderanno con il ritorno da Bastia, Lambruschini (come Pianciani) si sentirà attratto dagli studi scientifici, mentre il vecchio interesse per la teologia, proprio grazie a quegli avvenimenti politici e alla battaglia condotta anche in prima persona, cederà il posto ad un interesse *politico*, nel senso che come problema centrale sarà sentito il rapporto della Chiesa, e quindi della religione, con la società e la cultura moderna. Si veda, ed es., quella lettera che nel 1813 Pianciani invia a Lambruschini a Bastia. Le informazioni che Pianciani, ormai a Roma, continua a dare all'amico sulla sorte dei compagni di Orvieto, di Galazzi, Cicconi, Mai, Ferrari (segno evidente dei legami che ancora esistono, forti, nel gruppo), non mostrano più traccia degli studi che essi svolgevano a Orvieto. Lo stesso Pianciani è preso da ben altre preoccupazioni: « Io ho per le mani certe lettere, che mi sono state chieste da un colto tedesco mio amico,

che ha creduto, che possano essere utili alla Religione, e mi ha fatto sperare di tradurmele in tedesco. Il soggetto, o almeno l'occasione di queste lettere è la Storia delle Repubbliche Italiane de' mezzi tempi del Sig. Sismondi »³⁵. Si affaccia qui, come era inevitabile data la situazione politica, una prospettiva apologetica e in qualche modo storica; ma c'è anche un primo rapporto, sia pure probabilmente polemico, con la cultura ginevrina, e una prima apertura verso la cultura cattolica tedesca³⁶, elemento quest'ultimo, di cui forse si dovrebbe tener maggior conto quando si affronta la problematica lambruschiniana della perfettibilità religiosa.

Dunque neppure PIANCIANI si occupa più di teologia nei modi del 1809. La politica francese verso la Chiesa ha suscitato e imposto nuovi problemi politico-apologetici, ha imposto il problema della adeguatezza della Chiesa e delle sue dottrine alla nuova realtà storica. Sta di fatto che nel 1814 PIANCIANI scrive una difesa del Genesi « col mezzo della Storia naturale »³⁷; e sembra che proprio di qui nasca la spinta prima allo studio delle scienze: ciò che è certo è che già nel 1814 PIANCIANI inizia con LAMBRUSCHINI un intenso scambio di idee, che durerà quanto la loro corrispondenza, sulle rispettive esperienze scientifiche. Ma per ora, per quest'anno 1814, l'interesse scientifico resta inestricabilmente legato alla situazione politica. Si veda ad esempio nella lettera dell'ottobre 1814 l'attenzione di PIANCIANI verso le pubblicazioni antifrancesi: « Quando ebbi la sua, credetti una favola, che si fosse in Roma per vendere, o spacciare il Misogallo: non molto dopo però si cominciò a vendere, stampato, credo, a Firenze: io ne provvidi per lei una copia, e, se vuole, glielo manderò anche con la compagna (.....). Di componimenti allusivi alle circostanze non si è stampato gran cosa. Si voleva raccogliere, ma non si è fatto. È uscito il primo Canto di un Poe-

³⁵ B.N.F., *Carteggio Lambruschini*, cass. 13, lettera datata Roma 8 genn. 1813.

³⁶ *Ibid.*, Cfr. anche lett. datata Viterbo 31 ag. 1816.

³⁷ *Ibid.*, lettera datata Roma 8 luglio 1814.

ma di Biondi: l'Alessandro, e l'Europa liberata, stampato da de-Romanis »³⁸.

Già qui traspare l'interessamento dello stesso Lambruschini a queste pubblicazioni; in realtà egli dovette seguire con estrema attenzione almeno fin dagli avvenimenti del 1809, l'evolvere della situazione politica. Qualche traccia ne resta anche tra le sue carte dove si trovano documenti pontificii copiati integralmente, così come articoli di giornale e riassunti di libri. Sullo sfondo di un'avversione *globale* alla politica imperiale, « usurpatrice », di Napoleone, (come si svela dalla presenza di una « Compendiosa traduzione sincera, e fedele, in lingua italiana », manoscritta, della « Exposition des Faits et des Trâmes qui ont préparé l'usurpation de la Couronne de l'Espagne et des moyens dont l'Empereur des Français s'est servi pour la réaliser », di « S. Exc. M. de Cevallos, premier secrétaire d'Etat des Dépêches de S.M. Ferdinand »³⁹), Lambruschini si interessa, com'era naturale, soprattutto alla politica religiosa di Napoleone. Si preoccupa così di raccogliere dei « Documenti Storici vertenze fra il Papa e Napoleone », fra cui troviamo una copia, anch'essa manoscritta, di un articolo « del *Giornale del Campidoglio* » (sulla « Situazione dell'impero al 1 dicembre 1809 »). Lambruschini porta la sua attenzione sulla istituzione della facoltà teologica riformata a Montauban, sulla giustificazione della politica napoleonica come ripresa della tradizione della pragmatica sanzione e sulla pretesa di vedere nella imposta separazione tra potere temporale e spirituale il ritorno della Chiesa alla purezza evangelica⁴⁰.

Altrettanta attenzione, naturalmente, Lambruschini riserva alle azioni di Pio VII: e ancora copia la sua *Istruzione sul giuramento* del 22 maggio 1808, il suo *Discorso* « ai vescovi della Marca che avevano chiesto di attenuare » l'istruzione del 22 maggio e il « Breve di Pio VII ai vescovi della Marca già

³⁸ *Ibid.*, lettera datata Roma 9 ott. 1814.

³⁹ B.N.F., *Carte Lambruschini*, cass. 19. La « Compendiosa traduzione » in italiano è fatta sulla traduzione francese del 1809.

⁴⁰ *Ibid.*

deportati »⁴¹. In sostanza è il problema dei rapporti tra Stato e Chiesa che si impone, ed ecco tra le carte di Lambruschini, anch'essa manoscritta, una « Summa, seu analysis Doctrine Gallicane, quam proponit et propugnat Petrus de Marca in suo opere *De Concordia Sacerdotii et Imperii, seu de Libertatibus ecclesie Gallicane* »⁴².

* * *

Ecco dunque come finiscono le discussioni teologiche di Orvieto: gli avvenimenti politici si incaricano di spazzarle via ponendo problemi ben più corposi. E così, anche se è da riconoscere, come si è visto, già in quelle discussioni una implicita apertura all'esame dell'esperienza storica della Chiesa, è solo ora che questo interesse è sollecitato dai fatti, è imposto dall'esperienza personale. Si impone la riflessione sulle ragioni dei conflitti attuali, dell'esplosiva contraddizione che si è aperta tra Chiesa e società. Così al ritorno da Bastia, Lambruschini chiede la « licenza » per letture ben più ampie di quelle tradizionalmente consentite. E sarà lo stesso PIANCIANI a battersi a Roma perché questa licenza sia più larga possibile e per imporre, ad esempio, che vengano limitate le restrizioni relative a « Machiavello »⁴³. Il problema è così serio per Lambruschini, ch'egli si sente impegnato a ricercare nella storia della Chiesa stessa una risposta. Quale meraviglia allora se le sue carte ci rivelano un interesse tutto speciale per gli scritti di S. Cipriano⁴⁴? Non aveva egli visto un nuovo Decio perseguire

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ B.N.F., *Carteggio Lambruschini*, cass. 13, lettera datata Roma 8 luglio 1814.

⁴⁴ B.N.F., *Carte Lambruschini*, cass. 19. Vi sono tre gruppi di citazioni così titolate: « Selecta loca et testimonia S. Cecillii Cypriani Epi Carthaginensis et Martyris ex eius operibus editionis Erasmi Parisiis apud Arnulphum 1541 »; « Inter opera que videntur falso adscripta S. Cypriano Legitur Opusculum: ad Divum Cornelium Papam de Cardinalibus Operibus Christi a Nativitate usque ad ascensum ejus ad Patrem et de Sancto Spirito. Hoc opusculum plane egregium eruditi, presertim P.P. Theophilus et Labbeus, censent habere auctorem Arnoldum Bonevallis in Carnutibus, qui floruit

la Chiesa? E questa non aveva avuto ancora i suoi *lapsi*? Non doveva essere difficile stabilire il parallelo storico; ma ciò che più conta è che i « Selecta loca et testimonia S. Cecili Cypriani Ep. Carthaginiensis et Martyris ex eius operibus »⁴⁵ aprono la porta alla riflessione « disciplinare », alla messa in causa della « moralità » della Chiesa. Ed ecco allora il cap. 5 della I lettera di Pietro; ecco la tematica di Roma-Babilonia (pur avvertendo che « aliud est, quod urbs Romana sit Babylon appellata, aliud est quod Ecclesia Romana »⁴⁶). È tutto un lavoro che rivela un profondo travaglio interno, una acuta tensione morale che può ben essere definita *crisi*. Ma una crisi *morale*, non intellettuale, alla cui origine non sta la scoperta della scienza, bensì una esperienza personale su cui riverbera la crisi storico-politica del tramonto dell'era napoleonica. La « scoperta della scienza » interverrà più tardi su questa crisi morale offrendo nuove possibilità di soluzione, nuovi sbocchi.

Intanto Lambruschini cerca in questa fase degli sbocchi immediati: nasce ora per la prima volta l'esigenza e l'idea di una riforma della Chiesa. È quanto ci rivelano alcune carte che, a giudicare dalla calligrafia, sono contemporanee agli estratti da S. Cipriano e dall'opera sulla Chiesa Gallicana. Nello stesso « Repertorium » a cui appartengono passi da Girolamo, Tertulliano, ecc., si trovano questi due brani: 1) « È necessaria la riforma dei costumi, e di tutti gli ecclesiastici; e allora si compirà nella Chiesa Romana quella eccellente profezia di Isaia, che riguarda veramente la Chiesa, e che non è detta, che, in figura del popolo giudaico: 'Auferam ad purum scoriā tuam, et restituam iudices tuos ut fuerunt prius, et consiliarios tuos sicut antiquitus. Post hec vocaberis civitas iusti, urbs fidelis' »⁴⁷.

seculo 12^o »; « Selecta quedam Sententie S. Cypriani, excerpta ex eius operibus ».

⁴⁵ *Ibid.* Queste citazioni fanno parte di un « Repertorium e raccolta di varj testimonj e documenti ».

⁴⁶ Un'altra testimonianza del particolare interesse di L. per il periodo relativo alla persecuzione di Decio, mi sembra si debba vedere nella sua lettura della Storia di Eusebio VII, 22, come risulta dagli appunti « Ex historia Ecclesiastica Eusebii » della cass. 19.

⁴⁷ Isaia, I, 25-26.

2) « Il Cardinale Carlo di Lorena Arcivescovo di Rheims in Francia arrivato al Concilio di Trento dopo aver esposto ai Padri il gran male, che nella Francia facevano gli eretici soggiunse: 'Hec nobis jussum Dei in ira sua judicium provocaverunt, corrupti omnium ordinum mores, ecclesiastica omnis collapsa disciplina »⁴⁸.

Siamo ben lontani dal progetto di riforma degli anni trenta: qui c'è l'idea di un rinnovamento morale, disciplinare del sacerdozio, una profonda « riforma dei costumi », affiancata al rifiuto, implicito, di ogni soluzione *eretica*; la struttura e la dottrina della chiesa restano salve. « La sorgente vera di tante disgrazie spirituali e temporali, che affliggono presentemente il popolo cristiano » sta nella superficialità con cui i sacerdoti si avvicinano ai misteri della religione, nel carattere tutto formale ed esteriore del loro sentimento religioso ».

Un esempio di tale carenza Lambruschini lo ritrova nell'atteggiamento con cui il sacerdote si avvicina a quanto « di più grande, di più santo, di più spanventevole » abbia la « Cattolica Religione »: « l'augustissimo Sacrificio dell'Altare ». Ecco allora ricordare il monito di S. Agostino, che nel « de dignitate Sacerdotum sic ait: veneranda Sacerdotum dignitas, in quorum manibus Dei Filius, velut in utero virginis incoronatur... et vobis diligenter providete ne lingua loquendo, que vocat de celo Filium Dei, contra Dominum loquatur, et ne manus, que intinguntur sanguine Christi polluantur sanguine peccati »⁴⁹.

Nasce così l'idea di scrivere un *libretto* (di cui abbozza la « Prefazione ») col proposito « di rimediare ad un gran male e essendo persuaso che se si farà quanto qui si ingiunge, si avrà più rispetto per questo gran sacrificio; e se ne ritraranno grazie e benefizi al di là che si può immaginare »⁵⁰.

⁴⁸ B.N.F., *Carte Lambr.*, cas. 19.

⁴⁹ *Ibid.* Si trova sul retro del foglio intitolato « Prefazione ».

⁵⁰ *Ibid.* Lambruschini aveva cominciato a raccogliere materiale per il suo libretto come mostrano gli estratti « ex missali Lugdunensi » sulla *Preparatio ad missam* e « ex Missali Carnesiano: de defectis circa missam ». Mi sembra utile riportare qui integralmente la *Prefazione*. « Niente vi ha in tutta

* * *

Alla luce di quanto si è detto finora mi sembra si possa trarre una prima conclusione: Gambaro pone giustamente la crisi di Lambruschini in relazione a Bastia, intorno al 1814, ma i caratteri di questa crisi non sono quelli che egli descrive, ma sono piuttosto quelli veduti da Salvatorelli. La lettura di De Candolle non vi giuoca il ruolo determinante voluto da Gambaro anche se letture di questo genere, col passar del tempo, contribuiranno a incanalare la crisi in una direzione diversa da quella iniziale; e non solo De Candolle non è all'origine della crisi, ma non determina neppure quel radicale distacco di Lambruschini dalla teologia che Gambaro vorrebbe; sta di fatto che (anche se ciò di per sé non ha grande importanza) nel 1815 ritroviamo Lambruschini « Lettore Teologico e Filologico » a Orvieto⁵¹ e che ancora nel 1816 egli si interessa alle discussioni sul peccato originale⁵².

A ben vedere, del resto, tutta la ricostruzione che il Gam-

la cattolica Religione di più grande, di più santo, di più spaventevole, che l'augustissimo Sacrificio dell'Altare; e non ostante se si considera la maniera, con cui gran parte de' Preti l'offrono tutti i giorni, si vedrà che niente vi ha, che sia trattato con più d'irriverenza, e con meno di rispetto. Allorché si cerca la ragione di sì gran disordine, che forse è la sorgente vera di tante disgrazie spli [= *spirituali*] e temporali, che affliggono presentemente il popolo cristiano, non se ne trova altra che il poco di riflessione, colla quale spesso si offre questo adorabile sacrificio. Quando si avesse la santità della Madre di Dio, la purità degli Angeli, e tutti i meriti dei Santi, e che si fossero impiegati secoli intieri a prepararsi ad una sì grande azione (*sic*), si sarebbe infinitamente indegno d'offrirlo, come conviene; e spesso vi si accosta senza aver solamente dato un mezzo quarto d'ora per disporvisi, avendo ancora lo spirito pieno d'affari secolari, o di letture, e di pensieri lontanissimi, e differenti dai sentimenti di Religione, co' quali bisogna avvicinarvisi. Il disegno che mi propongo in questo libretto è di rimediare ad un sì gran male e essendo persuaso che se si farà quanto qui si ingiunge, si avrà più rispetto per questo gran sacrificio, e se ne ritrarranno grazie e benefizi al di là che si può immaginare. Non bisogna precipitare nel leggere, ed applicarsi principalmente collo spirito, e col cuore a riempirsi di pensieri, e di sentimenti degni della santa azione (*sic*), che si dee fare ecc ».

⁵¹ B.N.F., *Carteggio Lambruschini.*, cass. 10¹, lettera di Mai a Lambruschini datata Milano 7 gennaio 1815.

⁵² *Ibid.*, cass. 13, lettera di Pianciani a Lambruschini datata Viterbo 9 giugno 1816.

baro fa della *crisi* poggia su testimonianze piuttosto tarde: la nota alla *Introduzione*⁵³ è di circa dieci anni più tarda; e lo stesso Lambruschini, poi, attribuisce la *rigenerazione intellettuale* non all'opera letta durante l'esilio, ma alle *opere* con cui prese contatto allora per la *prima volta*, lasciando così intravedere una lenta e progressiva incidenza di quelle letture, le quali mettono in atto un processo che avrà solo come risultato finale la *rigenerazione intellettuale*. Niente dunque di catastrofico e di improvviso, nessuna *catarsi* provocata da « una lettura fatta ad occasione » che « scuote la sua mentalità teologica »⁵⁴. Il fatto è che Gambaro ha in mente il modello delle *crisi positivistiche* a lui più vicine: non a caso nel 1924 si sofferma sui rapporti tra Lambruschini e Trezza richiamando esplicitamente l'Ardigò e Ausonio Franchi; certo per Lambruschini Gambaro vede solo come *pericolo* il passaggio « dal culto del dogma cattolico al culto delle formule scientifiche »⁵⁵ e nondimeno questo è il suo schema interpretativo.

Non v'è dubbio, d'altra parte, che De Candolle abbia avuto grande importanza nell'iter intellettuale di Lambruschini; ma la sua efficacia si mescola a quella di molte altre letture. Il posto privilegiato che gli viene riconosciuto nella *Introduzione*, nasce forse dall'ammirazione che Lambruschini già allora doveva nutrire per la « scuola svizzera »: sta di fatto che nella famosa lettera a F.M.L. Naville del 1836, il nome di

⁵³ Lambruschini, *Dell'Autorità e della Libertà*, Firenze 1932, p. 359.

⁵⁴ Gambaro, *Riforma religiosa*, cit., I p. XX.

⁵⁵ Gambaro, « Un episodio di vita accademica tra il Lambruschini e il Trezza » in *Levana*, 1924, nov.-dic., p. 587. Lo stesso schema è presente anche nell'*Introduzione a Riforma religiosa...* dove si dice che « nella vita di uomini sinceri e che intendono camminare senza paraocchi, v'è sempre un momento nel quale l'incontro casuale o voluto del mondo scientifico col mondo della fede segna un gravissimo pericolo e non di rado degenera in ostilità insanabile » (p. XXI). Ma tutta l'interpretazione di Gambaro ha al suo fondo un vizio di « autobiografia » che nasce dall'affermazione di un Lambruschini precursore del modernissimo (cfr. Gambaro, « *Il Modernismo* » 1912 e l'articolo in *La Voce*, 2 genn. 1913). Certo chi volesse studiare il *modernismo* di Gambaro, avrebbe in questi studi su Lambruschini una fonte insostituibile. Cfr. quanto dice Sofri in *Ricerche...*, pp. 150-152.

De Candolle è frammisto a quelli di Pictet, Sismondi e Naville⁵⁵.

Se si tiene poi conto che la vita che i sacerdoti deportati conducevano in Corsica, non doveva certo offrire le condizioni migliori per accurate letture scientifiche e soprattutto per riflessioni capaci di sconvolgere il corso intellettuale di una vita; se si pensa alle angherie, ai controlli cui la polizia sottoponeva i circa trecento sacerdoti romani e toscani deportati a Bastia⁵⁷ sarà impossibile non riconoscere almeno come legittimo il dubbio sul carattere determinante della lettura della *Théorie élémentaire*.

Ma c'è un altro fatto che lascia perplessi: tra le carte di Lambruschini non v'è traccia di estratti o appunti da De Candolle, mentre almeno fino al suo ritiro a S. Cerbone non v'era

⁵⁶ B.N.F., *Carteggio Lambr.*, cass. 8^l, lettera di L. a Naville datata S. Cerbone 10 agosto 1836.

⁵⁷ Sembra che fossero per la precisione 317 sacerdoti, dapprima rinchiusi nel *maschio* della Cittadella, poi « distribuiti nelle case dei cittadini », con 40 franchi mensili a testa e poi « ridotti al solo pane di munizione », con l'« obbligo di presentarsi ogni giorno al maggiore Chaurier Commandante la sotto-divisione di Bastia ». Così racconta Salvatore Viale grande amico di Lambruschini, nella sua « Serie ragionata degli avvenimenti accaduti in Bastia dagli 11 Aprile ai 28 Maggio dell'anno 1814 »: « Questa città poi raccapriccia ancora alla memoria del Giovedì Santo del 1812, giorno in cui trecento Sacerdoti, sicuri sotto la fede della pubblica autorità, nel momento stesso che erano accorsi a porger la mano al pane militare, si videro proditoriamente arrestati. Quegl'infelici in un giorno in cui i sentimenti di religione sono ravvivati nel popolo dalle più sacre memorie, e dai riti più solenni e venerabili, portando in mezzo agli armati il pane con cui erano stati traditi, fra l'esclamazione e le lacrime del popolo fremente furono tratti per mezzo alla città e rinchiusi in un sotterraeno angusto e profondo, che lor saria stato tomba senza i vivi e forti reclami dei Cittadini irritati. Nell'ultima lor prigionia, era vietato, e severamente punito come delitto di stato il conferire con essi, il tacitamente compiangersi, il render loro con qualche lieve soccorso meno insopportabile il peso dell'esistenza. Quegli sventurati ristretti e addensati in un luogo disagiato ed insalubre, erano pasciuti di una cattiva razione e di poca acqua putrida. Molte malattie ed alcune morti dei carcerati palesarono al pubblico quella cieca crudeltà; cieca io la chiamo, perché chi l'ordinò non vedeva come dal martirio sorge la religione e dalla sventura la gloria. L'affezione ai Sacerdoti Romani e Toscani inasprì non meno il Governo contro Bastia che Bastia contro il Governo ». (B. N. F., Nuove Acquisizioni, *Archivio Viale* 1142: Biografia).

lettura ch'egli ritenesse importante che prima o poi non provocasse qualche appunto o riflessione scritta. Viene il dubbio che la lettura di Bastia fosse alquanto affrettata, e che ve ne sia stata una nuova e più approfondita, più tardi, capace, questa sì, di suscitare l'entusiasmo di un Lambruschini già avviato a questo tipo di studi e soprattutto capace di utilizzarli per la sua attività a S. Cerbone. Ciò tanto più se si pensa che lo sviluppo che Lambruschini opera delle posizioni di De Candolle presuppone particolari letture che effettivamente Lambruschini fece tra il 1814 e il 1819.

E sono letture che, ancora una volta, Lambruschini conduce insieme a Pianciani. Anzi quanto più Lambruschini sembra dedicarsi alla scienza *profana*, tanto più si intensifica la corrispondenza con Pianciani. I due amici si scambiano libri e giudizi su letture comuni, collaborano nel reperimento dei testi, soprattutto a partire dal 1816. Ma già nel settembre del 1814, (Lambruschini era tornato dalla Corsica solo da qualche mese), Pianciani chiedeva il *Regno animale* e la *Notomia comparata* di Cuvier⁵⁸. Tuttavia è nel 1816, mentre Lambruschini chiede all'amico di procurargli uno scritto di Zorzi e questi discute l'opera di Mastrofini sulla *Trinità* e « porta molto più in là » il pensiero di Wallis, che Pianciani inizia delle letture di grande interesse, ma anche piuttosto « avventurose », che svelano da una parte la mancanza di un criterio rigorosamente scientifico intorno a cui organizzare certe letture, e dall'altra il carattere particolare di una ricerca che è estremamente vicina alla problematica « idéologique », dei *médecins philosophes* francesi. L'opera al centro di questa ricerca è l'*Histoire critique du magnétisme animal* di F.P.F. Deleuze pubblicata in due volumi a Parigi nel 1813. « Ho letto con gran piacere — scrive il Pianciani in 6 giugno — Deleuze: adesso lo sto rileggendo. Mi pare che ci sia molto di vero e d'importante: anche le sue spiegazioni non mi dispiacciono benché ci sia (credo) qualche cosa da aggiungere. Nulla dico della digressione sulle dottrine mistiche, giac-

⁵⁸ B. N. F., *Carteggio Lambruschini*, cass. 13, lettera datata Viterbo 6 sett. 1814.

ché credo con Deleuze che la credenza al magnetismo e quella alle opinioni degli illuminati siano assolutamente straniere la una all'altra». Dove il rifiuto delle « opinioni degli illuminati » e quindi implicitamente della battaglia di un Saint-Martin contro gli idéologues nella contrapposizione tra *spiritualistes* e *matérialistes* tra '800 e '700⁵⁹, mi sembra di grande interesse per individuare la scelta dei due amici e per opporre una prima obiezione ad ogni possibile interpretazione in chiave romantica del « sentimento interno » lambruschiniano come contraltare alle prerogative della « ragione ». Quel concetto di *sentimento*, estremamente importante nella concezione di Lambruschini, come vedremo, è l'estremo portato, l'ultimo frutto del sensismo ma maturato e mediato attraverso le ricerche *idéologiques*. Certo Lambruschini non fu mai un *idéologue*, ma proprio leggere come quelle del Deleuze che si riportano, sia pure in modo epigonico, al movimento degli ideologi, lo condurranno a leggere direttamente Tracy e a dare una sua soluzione al problema *idéologique* della *science de l'homme*. E in ciò Lambruschini si differenzia da Pianciani, a cui della tematica del Deleuze interessano proprio le possibili applicazioni terapeutiche del « magnetismo animale ». Ed è questa in effetti, la prospettiva verso cui questi orienta il suo piano di studi: « Se in qualche foglio — continua nella lettera citata — vi ha qualche ragguglio dettagliato di cure magnetiche desidererei esserne informato, e, se si potesse, di averlo »⁶⁰. Lambru-

⁵⁹ Sul significato, anche politico, di questa battaglia, si vede l'ottimo lavoro di S. Moravia, *Il tramonto dell'Illuminismo*, Bari 1968, p. 24.

⁶⁰ B. N. F., *Carteggio Lambruschini*, cass. 13, lettera datata Viterbo 9 giugno 1816. Dall'elenco delle opere che Pianciani chiede a L. è possibile farsi un'idea della complessità, sconcertante e anche ambigua, di questi suoi interessi « scientifici »: 1) Patetin, *Electricité animale*, 1808; 2) P. J. Bachelier: *De la nature de l'homme et des moyens de le rendre plus hereux*; 3) M. V.: *Le magnétiseur amoureux*, Genève 1787; 4) *Extraits du journal d'une cure magnétique*, trad. de l'Allemand, Rastadt, 1789; 5) *Lettre à la société exégetique et philanthropique de Stockholm concernant les phénomènes du magnétisme animal*, trad. de l'allemand de F. G. Rosemuller, Strasbourg 1788; 6) *Philosophie divine etc.* par Keleph-Ben-Natan 1793; 7) *Annali del Museo di Firenze*. Tutto ciò perché « il libro di Deleuze mi ha messo voglia, o smania piuttosto di molti altri ».

schini lo accontenta per quanto gli è possibile e già all'inizio di luglio gli invia il *Giornale Medico* di Flojani. Pianciani è preso da una vera smania e tenta egli stesso delle cure⁶¹. Fa capolino qui quel mesmerismo, che, nelle sue nuove vesti, continuava allora ad essere discusso con molta serietà e soprattutto a suscitare interesse anche per le possibili implicazioni relative a certi fenomeni religiosi, ai miracoli in particolare. E a Mesmer faceva riferimento Deleuze in un passo che Lambruschini notò nei suoi appunti dall'« *Histoire critique du magnétisme animal* »⁶². Ma l'interesse di Lambruschini non è diretto tanto alle affermazioni sulla « *existence du fluide magnétique* » e sul possesso da parte degli uomini « *des moyens de le communiquer, de l'accumuler et de le diriger* », quanto piuttosto alle « *belle réflexions métaphisiques* », alle « *utiles et limpides observations éthiques* ». In sostanza Lambruschini sembra cercarvi un contributo per un qualche sbocco della sua crisi religiosa: « *Tutto l'ultimo capitolo (XII) del 1° tomo è importantissimo. Vi si tratta di Metafisica, e di religione. Vi è stabilita assai nettamente la possibilità della magia, e della comunicazione anche con gli angeli buoni. Pare (pag. 273) che l'autore ammetta per buone tutte le religioni, almeno cristiane, pare (274, appiedi) che metta in dubbio se vi siano stati miracoli, solo as-*

⁶¹ Nella lettera del 14 luglio si attarda a descrivere i *metodi* tratti dal Deleuze; secondo uno di questi « *l'applicazione delle mani conviene sempre sopra una ostruzione che si vuole sciogliere: non è mai inconveniente in questo caso a concentrar l'azione sull'organo ostrutto. Si presentano rette le punte de' diti, e si volge (tourne) la mano, per eccitar un moto: si scende di tempo in tempo per determinare una corrente verso il basso* »; e un altro metodo consiste nel « *soffiare caldo sulla parte malata. Si mette un fazzoletto bianco sopra gli abiti, si pone sopra esso la bocca, e si fa passar l'airato a traverso* ». Ed è questo secondo metodo che Pianciani ha applicato nel « *trattamento di glandes au sein, soffiando attraverso un cuscinetto di cotone, che faceva porre sotto la veste sopra la glandola. I primi dì non produssi che un calor dolce: ma poi divenne sì vivo, che la malata non poteva sopportarlo che per momenti: mi bruciate, diceva* » (*Ibid.*, lettera datata 14 luglio 1816).

⁶² Nel passo annotato da Lambruschini, Deleuze (t. I, p. 12) afferma che Mesmer « *reconnut dans l'homme la faculté d'agir sur les organes des sens semblables par des moyens fort simples en eux mêmes, mais dont l'efficacité dépend de la volonté de celui qui les emploie* ». Questi appunti di Lambruschini riempiono tre paginette che si trovano nelle *Carte Lambr.*, cass. 23.

serendone la possibilità». Preziosa affermazione quella sulla verità di tutte le religioni, *almeno cristiane*, e densa di futuro per Lambruschini che la ritroverà nei suoi amici ginevrini e ne farà un caposaldo del suo stesso stile di vita. Ma in Deleuze Lambruschini cerca anche qualcosa d'altro, vi cerca il germe di una teoria della conoscenza e della formazione delle idee. Così appunta un passo (p. 51) chiaramente imparentato con i fondamenti di quella che sarà la sua concezione pedagogica e del suo modo di intendere l'esperienza religiosa: « La seule conviction réelle et solide est celle qui résulte de notre propre expérience, et qui se lie avec les choses que nous avons vues et dont nous continuons à nous occuper. Pour qu'une vérité détermine notre jugement d'une manière invariable, pour qu'elle influe sur notre volonté et nos actions, ce n'est point assez qu'elle se soit montrée à notre esprit, il faut qu'elle soit appuyée par le témoignage de nos sens, qu'elle ait pénétré notre cœur, et qu'elle se trouve associée à nos habitudes ».

Con questa tematica Deleuze apriva a Lambruschini lo studio dell'*Ideologia*.

* * *

Gambaro ha pubblicato delle « Note di ideologia » in appendice a « Dell'Autorità e della libertà » collocandole tra il 1820 e il 1825; ma egli non ha pubblicato un altro gruppo di appunti che verosimilmente risalgono al 1815-16⁶³ e che perciò ci costringono a dare a questi studi un posto notevole nella genesi del pensiero lambruschiano.

L'ideale religioso che per la prima volta Lambruschini espone con una certa organicità nella « Istruzione a N.N. » ha il suo presupposto e la sua matrice diretta in questi « Primi ri-

⁶³ Si tratta di 23 pagine conservate entro un foglio piegato a mo' di cartella, su cui più tardi Lambruschini doveva scrivere: « Primi ricordi di osservazioni proprie, e d'annotazioni sul Tracy. C'è del vero, c'è del falso, e c'è l'influsso della filosofia sensista; ma non v'è del servile, e v'è alcuna cosa in cui s'intravede la filosofia vera ». Le « annotazioni sul Tracy », scritte durante la lettura stessa del Tracy, con brevi estratti e riferimenti alle pagine, occupano le prime 13 pagine; il resto è costituito dalle « osservazioni proprie ». (B. N. F., *Carte Lambr.*, cass. 25).

cordi»: qui il concetto di *senso interno*, qui il fondamento della libertà d'esame, qui il principio generatore dell'eudemonismo religioso. A me non par dubbio che questi tre elementi, che così profondamente caratterizzano l'Istruzione del 1816, abbiano la loro matrice diretta negli appunti su Tracy e che solo alla luce di questi sia possibile valutarli nel loro retto e specifico significato.

In realtà stabilire un rapporto tra i « Ricordi » e l'« Istruzione » significa battere in breccia ogni tentatazione di giudicare in chiave vitalistica e romantica, antintellettualistica, il *sentimento* lambruschiniano. Il « senso intimo » è propriamente un *senso*, come lo sono la vista e il tatto, una fonte di conoscenza razionale. La terminologia usata da Lambruschini è tipicamente sensitico-ideologica. La distinzione di fondo, nel processo conoscitivo, è tra sensazione e percezione: « In ogni impressione prodotta in noi dagli oggetti esterni conviene distinguere due cose: 1° la rappresentazione dell'oggetto, o sia l'immagine che ne concepiamo; e questo diremo *percezione* o *rappresentazione*. 2° La commozione o senso interiore che noi proviamo di piacere e di dispiacere, prodotta in noi da tale impressione: e questo sentimento piacevole o dispiacevole chiameremo propriamente *sensazione* ».

Percezione e sensazione non sono realtà separate, ma due momenti dello stesso fenomeno, della *impressione*, perché « sensazione va sempre accompagnata una percezione » e viceversa. Si capisce allora bene il carattere del senso interno come « mezzo d'osservazione per i fenomeni del nostro spirito e criterio per conoscere la sua situazione ordinata ». Qui si fonda la funzione conoscitiva, razionale del senso interno, come strumento di una nuova scienza d'osservazione, il cui oggetto è l'uomo. È già qui dunque, in modo implicito, l'idea di spostare il *metodo* delle scienze naturali, l'osservazione, al mondo umano; ed è già qui la scoperta dello strumento con cui realizzare questa osservazione, il *nuovo* senso, il senso interno. Ancora una volta la matrice non è De Candolle, il quale tuttavia avrà l'enorme importanza di rendere tutto ciò esplicito, consapevole, offrendo anche una terminologia più appropriata.

Ma Lambruschini fa già qui le sue scoperte di fondo, stabilendo il rapporto tra il momento conoscitivo e quello psicologico e morale, nel porre il problema della *realtà ordinata*.

Quell'idea che « il modo di essere del nostro spirito più perfetto, quello cui soprattutto deve procurarci la religione è quando noi ci sentiamo tranquilli, sereni di mente e liberi »⁶⁴ espressa nella *Istruzione*, non è altro che la conclusione della teoria della conoscenza che Lambruschini abbozza nei *Ricordi*: qui è la base teorica della polemica contro le passioni e l'immaginazione come elementi perturbatori dell'esperienza religiosa perché perturbatori del « senso intimo dell'anima » nella sua produzione di quelle « lucide cognizioni » che sole procurano il « riposo soave del cuore »⁶⁵. Si vedano queste affermazioni dei *Ricordi*: « Riflettendo sopra noi stessi, conosceremo che quanto è più viva in noi la percezione tanto la sensazione è men forte, e così viceversa [...]. Poiché se una sensazione profonda ci commuove, noi ci occupiamo così di noi stessi, che non pensiamo più all'oggetto che l'ha impressa. E all'opposto o punto o lievemente tocchi da una interna sensazione noi ci trasportiamo tutti all'oggetto esteriore. Perciò e per raziocinio e per esperienza si può stabilire che un senso ci dà una percezione più chiara degli oggetti, quanto minori e più languide sensazioni ci procurano »⁶⁶.

Quanto più il senso è esercitato, tanto più chiara e distinta è la conoscenza e tanto più è ridotta la possibilità di sviluppo

⁶⁴ « Direzione spirituale per una monaca » in *Scritti di varia religione e filosofia*, p. 271.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 279.

⁶⁶ *Primi ricordi...* cit. E ancora: « quanto più un senso è esercitato, tanto più è opportuno a darci delle percezioni distinte degli oggetti, e tanto men forti sensazioni ci produce; perché l'esercizio di tale organo lo rende suscettibile d'impressioni più tenui, le quali perciò distacciamo facilmente da noi e le attribuiamo all'oggetto [...]; il bisogno o il desiderio di conoscere più distintamente un corpo esteriore, o sia di averne una più distinta percezione ci rende realmente un tale senso più adattato che prima non era a questo fine, parte perché ci stimola ad esercitare maggiormente questo senso parte perché eccita la nostra attenzione a rivolgersi più alle impressioni delicate capaci di essere appropriate all'oggetto, e ad astrarsi dalle sensazioni riconosciute come nostre ».

della passione e dell'immaginazione, e tanto più infine, l'uomo è benevolmente disposto verso la realtà umana circostante. Si profilano e si chiariscono così anche le implicazioni morali della teoria conoscitiva di Lambruschini. Qui è il fondamento teorico dell'apprendimento e della religione come esperienza personale; e da questa necessità dell'esperienza conoscitiva *personale*, sorge la giustificazione e il bisogno della libertà che è libertà di conoscere. « La nostra certezza nasce dalla certezza della forza » del sentimento di una certa realtà, « dall'attenzione che vi prestiamo. L'adozione passiva d'un'opinione altrui, d'una cosa dettaci, o inculcatici non è il sentimento distinto e profondo della verità: è una sottomissione di *inerzia* e *d'abito*. L'averci assuefatti ad operare a parlare per impulso altrui, senza interrogare la nostra persuasione ci ha condotti a ricevere senza esame questi impulsi, queste massime di conio⁶⁷. Così uno si avvezza ad esprimere con parole tutte le idee che passano per la mente come uno specchio, che ritrae gli oggetti che gli sono presentati. E non consulta il sentimento della verità e della opportunità di quello che dice ».

Con ciò Lambruschini s'appropria di uno strumento decisivo per interpretare e, al contempo, porre rimedio a quella *vera crisi* in cui egli vede cadere la religione nel periodo della Restaurazione. Qualche anno dopo i *Ricordi*, nello *Zibaldone*, egli vedrà infatti il nocciolo della crisi nel fatto che non vi sia « forse uno fra mille, uno tra centomila, le cui massime religiose, le cui credenze siano tutte e intieramente una intima loro convinzione, un sentimento proprio, nativo, generato dal loro medesimo spirito. I più non riflettono quasi su ciò che pensino in questa materia; molti non si credono lecito di esaminarlo; molti altri credono d'aver delle opinioni proprie e delle parole sentite, mentre non hanno che delle idee altrui ricevute dall'insegnamento della scuola e rafforzate dall'abito e da una riverenza paurosa; e non hanno che un linguaggio di convenienza e di formalità »⁶⁸.

⁶⁷ « Ad operare frettolosamente avanti d'esaminare, e senza pure guardarle in viso » (nota marginale di Lambr.).

⁶⁸ Lambruschini, *Dell'Autorità e della Libertà*, cit., p. 329.

Gli studi *ideologici* diventano così, per Lambruschini, una guida preziosa, un punto di riferimento costante. Ed è cosa di cui egli ebbe netta coscienza, tanto da porre esplicitamente l'*ideologia* come modello ed esempio per la soluzione dei problemi della *scienza* religiosa, quell'*ideologia* che « se ha voluto aspirare al grado di scienza, ha dovuto anch'essa farsi osservatrice, dimenticare i suoi sogni e presentarci i suoi fatti »⁶⁹. Ma con questa contrapposizione tra i *sogni* e i *fatti* raggiungiamo una consapevolezza e una esperienza della nuova metodologia scientifica che è ben al di là della lettura del Tracy. Tra i *Ricordi* e l'*Istruzione* da una parte, e lo *Zibaldone* dall'altra ci sono anni di nuove letture e riflessioni scientifiche: i principi, ancora nebulosi e incerti, tratti dalla lettura dell'*idéologue*, si precisano, maturano nella sperimentazione, acquistano nuove risonanze.

Intanto Tracy ha aggiunto qualcosa alla crisi di Lambruschini: il rinnovamento della religione non può più circoscriversi ad una « riforma dei costumi e di tutti gli ecclesiastici »; i suoi limiti non si identificano più con la carenza di « riflessione » e di purificazione dello spirito da « pensieri lontanissimi e differenti da sentimenti di Religione » nell'acostarsi ai sacramenti. Se è vero che al fondo della crisi della religione si annida una carenza di « convinzione », di « persuasione »; se è vero che la religione è ormai ridotta ad un insieme di dottrine imposte dall'esterno o assimilate passivamente per « inerzia », per « abito », è anche vero che questa fase è esattamente analoga a quella attraversata dalle scienze naturali. « Che cosa erano esse nei tempi della generale ignoranza e nei tempi del falso sapere? Un ammasso di nomi vuoti, una perdita onorevole di tempo; un soggetto di miserabile vanità [...]. Il sapere se una cosa era, si riduceva a sapere se era stata detta [...]. Ma appena la storia naturale ha detto: dove sono gli esseri che volete farmi conoscere? quà, che io gli osservi [...]. la storia naturale ha saputo più in un giorno, che non avesse saputo per molti secoli [...]. Appena l'astronomia ha chiuso i libri, e si

⁶⁹ *Ibid.*, p. 340.

è armata gli occhi di strumenti che le avvicinasero i corpi celesti, l'astronomia ha cessato di essere un vaneggiamento da romanzi ». Così « le cognizioni umane » si sono allargate immensamente e « di impressioni straniere che erano sono divenute una vera produzione nativa »⁷⁰. La religione deve perciò subire una riforma analoga alla riforma della scienza: anzi la religione deve diventare scienza assumendo in proprio il metodo che solo qualifica la scienza: l'*osservazione*.

Ecco il risultato degli studi scientifici di Lambruschini posteriori al ritiro a S. Cerbone e soprattutto della lettura del De Candolle. È infatti nel 1817 che Lambruschini parla per la prima volta del ginevrino a Pianciani, citandone « le opere »⁷¹. Ma le letture del solitario non si fermano certo a De Candolle: si pensi solo ai libri che, richiestigli da Pianciani, gli passano per le mani⁷². È tutta un'ampia esperienza degli studi scientifici nei campi più vari di cui egli si appropria in questi anni, anche se non v'è dubbio che la sua attenzione principale vada alla botanica e in genere alle scienze che più hanno attinenza con l'agronomia⁷³.

Ma non è solo di scienza che Lambruschini si occupa.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 337-339.

⁷¹ B. N. F., *Carteggio Lambruschini*, cass. 13. lettera di Pianciani a Lambruschini datata Viterbo 14 agosto 1817.

⁷² Una prova che Lambruschini non si limitasse a reperire e spedire quei libri, ma si soffermasse anche a leggerli, è possibile vedere nella presenza, tra le sue carte, di estratti da questi libri. Vi sono, ad es., in un manoscritto di ben 14 quinterni i « Physicarum Libesii institutionum addimenta, sive ad pleniorum rerum intelligentiam sive ad usum disputationis praefatio » (B. N. F., *Carte Lambr.*, cass. 25). Ecco alcune opere richieste da Pianciani: opere del naturalista Breislack, il « Gennarelli. De' crostacei e altre produzioni marine », « La Marck: Sistema degli animali senza vertebre », il Libes (B. N. F., *Carteggio Lambruschini*, cass. 13, lettera del 2-11-1816); il « Botanicum Etruscum » e la « Flora Pisana » del Savi (*Ibid.* lett. 25-1-1817); « La Fisica-Chimica del Gatteschi » (*Ibid.* lett. 29-9-1817); « la Fisiologia di Curzio-Sprengel » e « libri che istruiscono sulle recenti teorie Fische o Fisico-Metafisiche de' Tedeschi » (*Ibid.* lettera 4-10-1817); le opere di Volta (*Ibid.* lett. 11-10-1817); gli « Elementi di Chimica Agraria » di Davy (*Ibid.* lett. 15-5-1818).

⁷³ Nel 1818, ad es., informa Pianciani dei suoi studi sulle api, (*Ibid.*, lettera datata Orvieto 9 giugno 1818) e un anno dopo scrive una lunga *Memoria* sui concimi: ma ormai S. Cerbone si avvia ad essere una tenuta modello.

Qualche indicazione è possibile ricavare ancora dalle letture di Pianciani: mentre permane un certo interesse per il *magnetismo animale*⁷⁴, e qua e là fa capolino la poesia⁷⁵ e la storia religiosa⁷⁶, nascono le prime preoccupazioni per problemi di organizzazione della cultura⁷⁷ e continua vivo l'interesse letterario. Scrive versi e discute di letteratura soprattutto con Bartoccini, l'altro amico di Orvieto con cui mantiene un lungo rapporto epistolare. E ancora nelle lettere di Bartoccini ritroviamo la natura, ma una natura che non è vista con l'occhio

⁷⁴ Tanto che Pianciani si decide a scrivere « certe lettere per provare che il magnetismo non è necessariamente opera del demonio », lettere di cui vuol parlare « a voce » con Lambruschini (*Ibid.*, lettera datata Viterbo 7 marzo 1817). E ancora in una lettera da Orvieto del 16 marzo 1818 informa l'amico di essere stato « invitato a scrivere poche pagine sul magnetismo animale di cui si abusa malamente per spiegare miracoli e profezie ».

⁷⁵ Nell'ottobre 1817 Pianciani chiede a L. le « Poesie Toscane » del Redi e le « Poesie » di G. Fantoni (*Ibid.*, lettera da Viterbo 11 ott. 1817).

⁷⁶ Il 14 ott. 1817 Pianciani informa l'amico che a Roma è stato pubblicato il 1° tomo della traduzione della « Storia della Religione » di Stolberg: e ciò perché egli si preoccupa un po' della dedizione di Lambruschini alle scienze profane. Il 28 luglio 1817 gli aveva infatti scritto da Orvieto: « Godo che Ella si sia applicato alla Storia naturale: non vorrei però che questo studio lo avesse anche nauseato degli studi sacri, ai quali pel buon fondamento della lingua e pel migliore d'una testa senza pregiudizj, era sì adattata ».

⁷⁷ Quando nel 1816 nacque il problema di una riforma del « piano di studi » Lambruschini si affrettò a chiedere il parere ai due amici verso i quali maggiore era la sua fiducia, Pianciani e Mai. Le risposte sono piuttosto interessanti per la diversità delle preoccupazioni che rivelano. Scrive Pianciani il 31 agosto 1816: « Giacché ella così vuole, le parlerò sul piano degli studj con piena libertà, fidandomi della sua segretezza. Io temo forte che in Roma, (giacché a parlar con Alfieri: Quivi pur trovo il Gallicume inserito), si voglia francesizzare anche nel noto piano, facendo di tutti gli stabilimenti d'insegnamento un corpo detto *Università*, sotto il comando di un così detto *Gran Maestro*, ciò che limiterebbe l'azione educativa dei gesuiti, i quali, per altro, si vedono contestata l'attribuzione del Collegio Romano. « Non vorrei che il piano entrasse in troppi minuti dettagli, i quali oltre il seccare i Professori non sarebbero adattati a tutti i tempi, e quel che oggi va benissimo, di qui a pochi anni avrebbe duopo di riforma: neppure sarebbe impossibile che si credesse costì di seguire in qualche materia le dottrine più recenti, solo per non conoscere le veramente tali: per es., la metafisica sensistica di Locke e di Condillac si chiama da molti metafisica moderna, e pure è certo che fortunatamente tal nome più non le compete ». Sarebbe necessario ricostituire al Collegio Romano quella cattedra di Controversia che fu già di Bellarmino: « ma e lo scopo e il nome non dovrebbe mi pare essere affatto lo stesso che una volta: dovrebbe occuparsi di confutare specialmente gli increduli, ma più che in

della scienza, ma è bensì quella campagna fatta centro di valori morali che tanta importanza ebbe per Lambruschini. C'è, direi, la campagna come consolazione delle noie quotidiane, come godimento di onesti piaceri e fonte di dolce e pacata religiosità. « Non vi sono al mondo altri piaceri reali che quelli che si gustano alla campagna — scriveva Bartocchini nel 1816 — e non vi sono altri dolci sentimenti che quelli dell'amicizia e del sangue. Voi sapete che io v'includo la Religione senza di

altro modo esponendo chiaramente i fondamenti della Religione naturale, Cristiana e Cattolica, e scegliendo le obiezioni più che in altro modo quando si può, col semplice esporre le dottrine rivelate in un aspetto ragionevole e filosofico, ed evitando, quanto si può, l'aria troppo polemica, che ora par che non piaccia: perciò la chiamerei non cattedra di *controverbia*, ma di *apologia*, o *de' fondamenti della religione*. Ella ben vede però che il Professore dovrebbe essere un poco Enciclopedico. Una universal proscrizione della Scolastica si crederà cosa ragionevole, e in particolare tutta di gusto moderno. Se si parla di nome io non ripugnerò, e meno se si parla dell'unione della Teologia colla Filosofia Peripatetica: ma se si vuole proscrivere secondo il gusto di certuni, ogni uso della ragione in Teologia, ogni unione della Filosofia colla Teologia, si degraderà questa dal rango delle scienze, e son certo che non si avrà l'approvazione de' Filosofi Cristiani specialmente tedeschi, l'autorità de' quali va divenendo sempre più rispettabile in Europa ».

Mai così scrive il 21 agosto 1816: « Quanto al motivo per cui mi scrive, io veramente mi chiamerei poco idoneo a parlarne, se non iscrivessi ad un confidentissimo amico. A lei saranno notissimi i piani di studii del l'Harpe, del Condillac, e del Gaietti. Anche dal Rollin si possono trarre buone cognizioni e da altri simili trattatisti francesi. Il piccolo libro *de ratione studendi et dicendi* del Tuverney non è spregevole. Ella sa che anche il P. Gerdil tratta questa materia, e altri innumerabili. Pare che la base di un piano di studii sia lo stabilire generosi stipendi a' professori, e far loro sperare anche gli onori [...]. Giova moltissimo agli studii il favorire la stampa, il commercio facile de' libri, il carteggio co' letterati esteri, e mettersi in grado di sapere ciò che si stampa ed opera nel mondo letterario. Perciò associarsi ai giornali scientifici di varie nazioni e procurarseli sollecitamente per le poste o spese de' pubblici stabilimenti, comprare gli Atti di Lipsia, di Gottinga, di Parigi, di Londra, ecc. ecc. Vorrebbe eliminarsi quasi da ogni scuola la barbarie del dettare scritti, introdurre la vera ed utile critica, bandire le questioni vane e massimamente i partiti. I pubblici saggi vorrebbero essere veramente dotti e grandiosi con ampie ricompense. Levare in alta riputazione la savia ed utile teologia, unirvi la sacra storia, la cronologia, l'ermeneutica, e diffondere l'uso della lingua greca ed ebraica, ma più della greca. Mettere cattedre di alte matematiche, di numismatica, e di ogni archeologia, e favorire assai l'arte del disegno, che tanto ingentilisce gli spiriti » (B. N. F., *Carteggio Lambr.*, cass. 10¹ e in Mai, *Epistolario*, Firenze, 1954, vol. I, 95).

cui il bello e il buono degli uni e degli altri non farebbe che servirci di pena »⁷⁸. La campagna è sentita come valore religioso o meglio come condizione di un ideale di religione fatta di sentimenti umili e genuini, pacati, privi di tormenti, quasi in contrapposizione alla città, condizione di una religione di pompa, di ipocriti formalismi.⁷⁹ E torna anche la religione come fonte di felicità e quella condanna dell'ascetismo e delle esperienze straordinarie che è tutta lambruschiniana e che è, evidentemente, almeno in parte, frutto di Orvieto⁸⁰. Certo in Lambruschini c'è lo sforzo di rendere evidenti alla coscienza i contenuti e i presupposti anche intellettuali di questo ideale di religione. Il rapporto religione-natura viene purificato di ogni residuo letterario, arcadico, per assumerlo a livello scientifico; si tratta cioè di conoscere la relazione che corre tra Religione e scienze della natura, cioè a dire tra Religione e pensiero moderno. La ricerca di Lambruschini è tutta in questa direzione, tesa a ritrovare le concordanze tra rivelazione e scienze naturali come criterio per individuare la vera religione, per sceverare tra religione e superstizione, per liberare il cristianesimo dalle incrostazioni del pensiero umano, dalle secrezioni letterarie dei teologi. Il risultato di questa ricerca sarà quella teoria delle « tre voci che parlano il medesimo linguaggio »;

⁷⁸ B. N. F., *Carteggio Lambr.*, cass. 2^a, lettera datata Orvieto 12 ott. 1816.

⁷⁹ « La superba Roma non ha nulla che si possa paragonare alle bellezze che qui spuntano ad ogni passo. Il prato della Chiesa parrocchiale val bene la piazza di S. Pietro col suo magnifico Portico. Le quercie che la fiancheggiano da una parte sono ben preferibili alla grandiosa mole del Vaticano, e a tutte le cose preziose che lo adornano al di dentro. La passeggiata del giuoco merita ella di essere abbassata al confronto del Corso? Un fil d'erba che quivi spunta non compra tutte le carrozze che colà vi assordano? [...] Quando sono a Guardea Roma mi fa pietà [...], a Guardea dovrete essere per godere una felicità tutta pura » (*Ibid.*, lettera datata Guardea 23 maggio 1816).

⁸⁰ Si vedano alcuni brani del racconto che Bartocchini fa all'amico di una sua visita al « letto di S. Francesco »: « Ad accrescere la forza de' sentimenti religiosi, vi ha quivi gli avanzi di un Convento poverissimo, quali eran tutti nella istituzione primitiva »; e ancora: « Noi non vedemmo l'eremita che ora gli abita. Se egli non è un Santo, o non ha anima, o ha l'anima la più nera ». (*Ibid.*, lettera datata Guardea, 16 ott. 1815).

delle « tre pagine del libro della sapienza »⁸¹, Uomo, Natura e Rivelazione, che costituisce un importante momento d'equilibrio nello sviluppo della concezione lambruschiniana tra la tradizione cattolica, gli studi scientifici e gli studi ideologici. Dove per tradizione cattolica non va intesa solo la tradizione del cattolicesimo illuminato alla Bolgeni, ma anche la tradizione apologetica di Bossuet⁸², di Chateaubriand e della Genlis⁸³. Chateaubriand soprattutto dovette costituire l'oggetto di lunghe riflessioni per Lambruschini e i suoi amici⁸⁴. Lo stesso

⁸¹ *Dell'Autorità e della Libertà*, cit., p. 405. Il veicolo per arrivare a questa teoria mi sembra sia da riconoscersi in un'opera, scritta all'inizio del secolo e di cui Lambruschini non cita né l'autore né il titolo, ma da cui riporta brani come questi: « I progressi, che hanno fatto recentemente le scienze fisiche, e matematiche, lungi dall'indebolire, come alcuni pensano, la verità del Cristianesimo, la comprovano, e la dimostrano maggiormente »; « Tre rispetto a noi posson dirsi i più gran soggetti della esistenza, tre i più grandi oggetti della conoscenza, Dio, l'Uomo, la Natura. Di tutti tre questi oggetti ne parla a noi la Religione, ne parla la Filosofia; ma la Religione e la Filosofia non ne parlano a noi egualmente. La Religione più che della Natura ci parla di Dio, ci parla dell'Uomo. La Filosofia, più che di Dio, più che dell'Uomo, ci parla della Natura. Dico più: perocché di quanto sa ella dirmi e dell'Uomo e di Dio il fondo è tutto della Cristiana Religione »; « qualunque mai contraddizione tra la Religione e la Natura apparisce, questa anziché vera, dee essere, dee giudicarsi contraddizione apparente, e però non può mai questa autorizzar l'umana Filosofia a combattere per questo lato la Religione ». (B. N. F., *Carte Lambruschini*, cass. 25).

⁸² Nel 1818 Lambruschini lo raccomandava a Bartoccini, come si ricava da una lettera di quest'ultimo del 9 maggio 1818. B. N. F., *Carteggio Lambruschini*, cass. 21).

⁸³ La conoscenza delle opere di M.me de Genlis da parte di Lambruschini risulta da una lettera di Bartoccini: « Da molti giorni sono intieramente occupato nella lettura delle Opere di Madama di Genlis edizione ultima in 18 tomi in 8°. Alla testa del primo vi è una Prefazione interessantissima fatta dall'autrice 22 anni dopo la prima impressione di Adele e Teodoro. Voi che apprezzate tanto giustamente il merito di questa Opera, vi leggereste con piacere che Mme de Genlis, la quale per principio soavissimo stabilisce che non conviene mai dipartirsi dalle proprie massime neppure per fare una buona azione, e che aveva fatto una sola eccezione a questa regola generale in favore della bugia *ufficiosa*, che senza danno ad alcuno potesse salvar l'onore d'un amico ecc., si è ritrattata e ha detto: *non esservi caso alcuno, in cui la bugia possa esser permessa in ordine morale o degna di scusa* [...]. Tutte le altre Opere di questa celebre donna sono *Racconti morali*, o *Novelle storiche*. Sono sempre dirette alla buona educazione e la Religione vi comparisce da per tutto rispettabile e amabile (*Ibid.*, lettera datata Orvieto, 20 dicembre 1816).

⁸⁴ A momenti Bartoccini tende a identificarsi emblematicamente nei perso-

ideale di oratoria sacra elaborato da Lambruschini, quale apparirà poi nello scritto su Segneri, è fortemente marcato dalla orma di Chateaubriand⁸⁵. Ma probabilmente il debito verso Chateaubriand è ancora più pesante e in certo senso costituisce la condizione preliminare all'idea stessa della riforma lambruschiniana. Come tutte le riforme, anche quella del Solitario è una apologia, ma essa sarebbe inimmaginabile senza il nuovo modello apologetico del *Génie*, che fonda la possibilità stessa di ricercare la concordanza tra cristianesimo e pensiero moderno. E una ripresa dello schema apologetico dello Chateaubriand mi sembra si possa vedere in quella contrapposizione dello *Zibaldone* tra l'atteggiamento del clero prima e dopo la Restaurazione: « al tuono della persuasione si va adagio adagio sostituendo il tono dell'impero; prima si pregava, ora si comincia a minacciare. Si propongono i castighi spirituali, e si invoca il braccio dei Re. Prima si voleva giustamente far riconoscere che nelle verità Religiose, non v'è nulla di contrario alle molte verità che tutte le scienze ci sono venute svelando. Ora si comincia a declamare contro i lumi, e si cerca di spargere del disfavore su tutti i semi delle umane cognizioni; e a mettere gli animi in diffidenza contro i loro progressi »⁸⁶. L'apologia di Chateaubriand aveva il merito di spazzare il campo dalla teologia⁸⁷ e di riportarsi sul terreno dei valori positivi. Ed è, mi sembra, ciò che traspare da questa lettera di Bartoccini: « Ho riletto ne' passati giorni una *traduzione* del Genio del Chateaubriand, edizione di Pisa. Sempre più mi confermo nel giudizio da noi formato da principio su questa grand'Opera. Ma più di tutto

naggi di Chateaubriand. Scriveva ad es. il 7 aprile 1816: « È impossibile descrivervi tutto ciò che ho sofferto a Orvieto dopo la nostra separazione. Richiamatevi alcuna delle situazioni di *René*... Applicatemela. Voi ne saprete qualcosa » (*Ibid.*).

⁸⁵ « A proposito delle prediche del P. Segneri e di monsignor Turchi » in *Antologia* 1827, ora in *Scritti di varia filosofia e religione*, p. 293. Il « carattere di dolce ma in conia » che deve essere proprio dell'oratoria sacra era già presente in appunti *Sui predicatori* scritti intorno al 1820 ed anche allora con riferimento a Chateaubriand (*Dell'Autorità...*, p. 173).

⁸⁶ *Dell'Autorità...*, p. 325.

⁸⁷ V. ad es. l'Introduzione del primo tomo del *Génie*.

mi paiono ammirabili i libri 2^o, 3^o, 4^o del terzo tomo. Con che forza, con che rapidità egli trascorre su tutta la Letteratura antica e moderna; e quanto è vero, quanto è glorioso per la nostra Religione il confronto ch'egli fa tra gli autori increduli o profani, e tra gli autori Cristiani?... Fatemi il piacere di rileggere il Cap. 9 del libro 4^o 'che l'incredulità è la causa principale della decadenza del gusto, e della degenerazione del genio'. Desso è per me un capo d'opera da principio fino alla fine »⁸⁸.

Questa ripresa di Chateaubriand inoltre permetteva a Lambruschini di ricollegarsi a tutta una tradizione cattolica nell'ideale di una religione dolce e amabile, capace di rasserenare e consolare; in ciò tale tradizione si saldava alle conclusioni *ideologiche* di Lambruschini eliminando quella frattura tra pensiero moderno e religione ch'egli vedeva come momento determinante per sceverare religione e superstizione, cristianesimo e teologia.

Ma la saldatura così operata, soprattutto attraverso *l'ideologia*, tra scienza moderna e tradizione cristiana, esauriva e di fatto soffocava quell'esigenza di *riforma* che abbiamo visto nascere coll'*Introduzione al libretto* sulla messa. Doveva intervenire da una parte la conoscenza del *De la religion* di Constant e la battaglia del Lamennais e il preoccupante diffondersi della propaganda religiosa sansimoniana dall'altra, perché quell'esigenza trovasse nuova nutrimento e, infine, si riaprisse il varco verso una precisazione del programma riformatore e una più precisa volontà di agire.

* * *

Gambaro ha ripetutamente attaccato ogni tentativo di vedere in Lambruschini una qualche influenza lamennaisiana; e lo ha fatto con determinazione, con quell'« eccesso di gelosia » verso l'originalità del suo autore, che, come notava Omodeo, doveva inevitabilmente ispirargli « qualche tesi esagerata »⁸⁹.

⁸⁸ B. N. F., *Carteggio Lambr.*, cass. 2^a lettera datata Guardea 8 sett. 1818

⁸⁹ Omodeo, « Riforma cattolica » in *Leonardo*, 20 febbraio 1927.

Tuttavia il limite grave della posizione del Gambaro sta in quella sua confusione di filologia e storia che lo costringe a limitare il problema del rapporto Lambruschini-Lamennais alla ricerca di *influenze* ideologiche dirette, piuttosto che nelle complesse mediazioni della vicenda e quindi dell'ambiente storico che essa crea. Certo su questo piano filologico non è possibile confondere il concetto di *sensus commune* di Lambruschini e di Lamennais e Gambaro ha buon gioco nel definire « abborracciatori di storia » un Barzellotti o un Della Torre⁹⁰ e nel maltrattare un Calò⁹¹. Tuttavia anche qui mi sembra che la sua preoccupazione costante di negare ogni debito di Lambruschini verso i contemporanei e di ricondurlo a forza in una tradizione cattolica, non gli permetta infine di capire pienamente il significato del « senso comune » del suo autore. In realtà se Calò sbaglia nell'accumunare su questo punto Lambruschini e Lamennais, sulla base di un preteso comune antintellettualismo e antirazionalismo, (ma Calò si fonda su testi tardi, sul *Dell'Istruzione* e sul *Della Educazione*, soprattutto⁹²), non per questo ha ragione Gambaro nel vedere nel « senso comune » di Lambruschini « una filiazione del *sensus communis* » della tradizione teologica e del « Commonitorium » in particolare⁹³. A ben vedere il *buon senso* lambruschiniano non è altro che il *sensus interno*, individuale, elaborato nell'ambito delle sue ricerche ideologiche, che si dilata sotto l'azione del *sentiment religieux* di Constant, in *buon senso* universale⁹⁴. E non po-

⁹⁰ Gambaro, *Riforma...*, vol. I, p. C.

⁹¹ La polemica con Giovanni Calò fu particolarmente acra e brutta. Originata da un intervento critico del Gambaro su una recensione pubblicata nella *Nuova Rivista Storica* (nov-dic. 1924) da Raffaele Ciasca sulla *Introduzione* di Calò al *Della Istruzione* di Lambruschini (Firenze, 1923), andò avanti tra « botte » e « risposte » sulla stessa rivista dal fascicolo del gennaio-febbraio 1925 al fascicolo di marzo-giugno 1926.

⁹² Calò, « Lambruschini, Gambaro e il sottoscritto » in *Nuova Rivista Storica*, luglio-agosto 1925, p. 397.

⁹³ Gambaro, « Ancora intorno a Lambruschini », *ivi*, genn. febb. 1926, pp. 109-110.

⁹⁴ Questo termine è usato da Lambruschini nel *Dell'Autorità...* (pp. 35 e 371) dove usa anche nello stesso significato « intimo sentimento generale » (p. 389) e « intimo sentimento di tutti » (p. 393).

trebbe essere altrimenti data la avversione di Lambruschini per l'ultramontanismo: far derivare da Lamennais il « buon senso » di Lambruschini significa di fatto non tener conto della eterogeneità dei due concetti. Constant, invece, data la sua familiarità con gli *idéologues*, ben s'innesta sulle posizioni *idéologiques* di Lambruschini, anche se il suo rapporto è più con Cabanis che con Tracy⁹⁵: Lambruschini vi ritrovava la possibilità teorica di condannare come « formes », rese necessariamente caduche dal progresso delle « lumières », le costruzioni teologiche che si sono sovrapposte al sentimento religioso; il ricorso al *sentimento* come criterio e come guida del rinnovamento religioso; vi ritrovava l'esigenza di scoprire « la logica particolare » della scienza religiosa⁹⁶.

Ma l'universalizzazione del *senso interno*, se permetteva a Lambruschini di fondare la scienza religiosa, portando al livello della Natura e della Rivelazione (cioè al livello universale, appunto) anche questo terzo criterio fondamentale della scienza ch'egli cercava di elaborare, lo conduceva inevitabilmente lontano dalla storia, dall'esame dei limiti reali, *storici* della religione cristiana. Veniva cioè a mancare la possibilità di individuare gli strumenti per operare quelle trasformazioni che fossero capaci di « adattare » la religione al livello raggiunto dai « lumi », per definire i « bisogni » attuali del « cuore » umano al di là dei suoi bisogni eterni: la difficoltà stava nel trovare i mezzi per calare nella realtà storica un modello religioso per sé stesso atemporale. Tanto più che ora anche lo scopo della religione si trasforma: mentre prima essa era vista co-

⁹⁵ Sui rapporti tra Constant e Cabanis si veda P. Deguise, *Benjamin Constant méconnu. Le livre « De la Religion »*, Genève 1966, pp. 74-78.

⁹⁶ Lambruschini, *Dell'Autorità...*, cit., p. 315. Vi ritrovava cioè quell'idea « di una legge naturale che regola armonicamente i vari regni, legge che è possibile scoprire grazie al metodo dell'osservazione », che Sofri (*Ricerche...*, p. 167) giustamente vede come un debito di Lambruschini verso De Candolle. Più o meno la stessa idea esprimeva Constant sul principio della sua opera (ma traendola da Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. I, chap. I) quando affermava che tutti gli esseri viventi hanno le loro leggi e che « ces lois constituent la nature de chaque espèce » (in *Oeuvres de B. Constant*, Paris 1957, p. 1399). A torto dunque Fassi (*Italiani dell'Ottocento*, Firenze 1941, p. 73) ricollegava direttamente Lambruschini e Montesquieu su questo punto.

me mezzo di « perfezionamento » del « cuore umano » attraverso l'esercitazione individuale del « senso interno », ora essa è vista come mezzo di perfezionamento del « genere umano ». Il salto non poteva mancare di porre problemi nuovi; e sono problemi che Lambruschini tenta di risolvere sollevando meccanicamente alla nuova dimensione il metodo utilizzato per la dimensione individuale: ammesso che al fondo del cuore umano siano « impresse » le verità eterne della religione, sarà sufficiente « illustrare » queste verità, cioè, di nuovo, sarà sufficiente « esercitare » il senso interno di ognuno. « L'animo dell'uomo ha il sentimento confuso, ha il bisogno e l'avidissimo desiderio del suo benessere e del suo ordine, ma non possiede un impulso direttore sì forte che ve lo spinga con sicurezza: egli non conosce sempre con distinzione questo suo ordine e questo bene, o per quale strada vi possa giungere »⁹⁷: bisogna scoprire una *legge* che guidi l'uomo al suo perfezionamento interiore, tenendo conto che l'uomo è sempre vissuto in collettività e che perciò « le norme ritrovate per dirigere uno solo, si sono dovute trasformare in norme di direzione generale: ciò ch'era una esigenza della propria natura e una brama dell'individuale felicità, divenne un'esigenza, un diritto, un'interesse della felicità generale »⁹⁸. Ma infine se le verità « impresse » nel cuore sono eterne, non è eterno il modo di esprimerle; ed oggi che « una nuova esposizione, una (quasi direi) nuova loro elaborazione è divenuta necessaria »⁹⁹, « oggi più che mai vi è un gran bisogno di illustrare la morale e la Religione »¹⁰⁰.

(continua)

⁹⁷ Lambruschini, *Dell'Autorità...*, cit. p. 374.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 349.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 352.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 314.

J.A. SOGGIN, *Introduzione all'Antico Testamento, I, Dalle origini all'esilio*, Paideia, Brescia 1968, pp. 299.

All'inizio del suo lavoro l'A. definisce con chiare parole che cosa egli intenda per introduzione biblica: « Introduzione all'Antico e al Nuovo Testamento chiamiamo quella scienza, che si prefigge lo scopo di darci, ove possibile, tutti i dati necessari all'identificazione dell'autore e del genere letterario di un testo o di un'unità letteraria, rendendoli comprensibili sullo sfondo degli avvenimenti e dei problemi della sua epoca » (p. 15). Per un'introduzione intesa in questo senso è essenziale la riscoperta del mondo orientale antico e quindi l'utilizzazione di tutti i mezzi che gli studi recenti mettono a disposizione del biblista. L'A. infatti fa un uso equilibrato di tutte quelle discipline, che fanno per così dire corona alla lettura della Bibbia: linguistica, filologia, storia dell'antico Medio Oriente e degli ebrei in particolare, storia delle religioni.

Questa impostazione rigidamente scientifica ha per scopo di sgombrare il campo da tutto quello che può impedire un « umile ascolto » della Parola biblica; l'oggettività scientifica — dice giustamente il Soggin — è necessaria in particolare per il credente, che nella Bibbia vuole ascoltare « la voce del suo

Signore e non le proprie personali opinioni », per il credente che desidera « un dialogo » e non « un monologo con se stesso o con la propria scuola ».

Il desiderio di oggettività e di aderenza al testo così com'è fa assumere al S. un atteggiamento critico di fronte al tentativo — sia pure autorevole — del Lods di scrivere una storia della letteratura ebraica. Una tale impresa è destinata, almeno per ora, all'insuccesso, perché troppi sono ancora i problemi di interpretazione e di datazione sollevati dalla maggioranza dei testi biblici. Quello che il biblista può fare per ora è studiare la storia delle tradizioni, orali prima e scritte poi, di cui si compone ogni singolo libro o ogni unità letteraria, « ovvero la storia di determinati generi letterari sempre ricorrenti ». Uscire da questi limiti significa applicare alla Bibbia criteri validi per altre letterature.

L'opera del Soggin si articolerà in due volumi; quello già pubblicato si divide in tre parti. Nella prima (Prolegomena) si affrontano i problemi di impostazione generale a cui abbiamo accennato; si parla del canone, delle traduzioni; si danno alcuni principi di critica; si chiariscono molto opportunamente i termini di mito, leggenda e storia; si tratta della tradizione orale e dei generi letterari. Nelle altre due parti si entra nell'esame dei singoli testi, prendendo in considerazione il Pentateuco e i profeti anteriori nella seconda parte, e nella terza i profeti preesilici. Le singole trattazioni sono essenziali e semplici, e offrono al lettore una panoramica esauriente dei problemi relativi a ciascun libro.

Nell'opera del Soggin la serietà dell'impostazione si unisce a un'esposizione chiara e fluente; essa si presenta quindi utile allo studioso, e può essere nello stesso tempo di aiuto all'uomo di cultura, che vuole avvicinarsi alla Bibbia.

Sofia Cavalletti

RASSEGNA DELLE RIVISTE

à cura di Giulia Piccaluga

AMERICANA, 1968/2:

- X. Pommeret — *Le simulacre de San Salvador a Tenco* 4-11

ANALECTA BOLLANDIANA, 86/3-4:

- G. Dagron — *La vie ancienne de Saint Marcel l'Acémète* 271-321
B. de Gaiffier — *La « vita S. Illidii »* 233-257

ARCHIV ORIENTALNI, 36/3:

- M. Verner — *Ancient Egyptian Monuments* 371-382

F F COMMUNICATIONS, 200:

- J. Pentikäinen — *The nordic dead-child tradition* 10-388
L. Pedroldt — *Der Tote als Gaste* 9-265

HISTORY OF RELIGIONS, 8/1:

- M. Eliade — *The Forge and the Crucible: a post script* 74-90

M. Kiyota — <i>Shingon Mikkyō Mandala</i>	31-59
R.B. Mather — <i>Vimalakīrti and the Gentry Buddhism</i>	60-73
G.C. Oosthuizen — <i>Isaiah and the Zulu World View</i>	1-30

LARES, 33/3-4:

E. Giancristofaro — <i>Documenti Folkloristici abruzzesi inediti del territorio di Guardia Grele</i>	155-173
--	---------

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS:

G.W. Ahlström — <i>Salomon, the chosen one</i>	93-110
P. Buchholz — <i>Perspectives for historical Research in Germanic Religion</i>	111-138

TEMENOS, 2:

J.P. Asmussen — <i>Der Manichäismus als Vermittler literarischen Gutes</i>	5-21
O. Pettersson — <i>Monotheism or Polytheism? A Study of the Ideas about Supreme Beings in African Religion</i>	48-67
S. Ringboan — <i>Nuptial Symbolism in some Fifteenth-Century Reflections of Roman Sepulchral Portraiture</i>	68-97
H. Ringgren — <i>Sin and Forgiveness in the Koran</i>	98-111
G. Widengren — <i>Iran and Israel in Parthian Times with Special Regard to the Ethiopic Book of Enoch</i>	139-177

TEMENOS, 3:

J.P. Asmussen — <i>Ein iranisches Wort, ein iranisches Spruch und ein iranischer Märchenformel als Grundlage historischer Folgerungen</i>	7-18
---	------

- U. Drobin — *Myth and epical Motifs in the Loki-Research* 19-37
- E. Haapa — *Jesus von Nazareth - der Messias der Patristen* 40-47
- L. Honko — *Genre Analysis in Folkloristics and Comparative Religion* 48-64
- B.A. Klintberg — « *Gast* » in Swedish Folk Tradition 83-119
- J. Pentikäinen — *Grenzprobleme zwischen Memorata und Sape* 136-164

THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT, 24/4:

- R.M. Achard — *L'oracle contre Shebnâ et le pouvoir des clefs* 241-254
- M. Frischknecht — *Blick auf die Astrologie* 267-274

ZEITSCHRIFT FÜR RELIGIONSGEISTESGESCHICHTE, XX/3:

- P. Gerlitz — *Fasten als Reinigungsritus* 212-222
- E. Lüddeckens — *Gottesdienstliche Gemeinschaften in Pharaonischen, Hellenistischen und Christlichen Aegypten* 193-211

SOMMARIO DEL VOLUME 39°

ERNESTA CERULLI, <i>Appunti sulla religione dell'antico Perù. L'iconografia religiosa di Chavín de Huantar</i>	3
ANNA MARIA BISI, <i>La religione punica in Sicilia alla luce delle nuove scoperte archeologiche</i>	31
CARLA COSTA, <i>La stirpe di Pontos</i>	61
MARCELLO MASSENZIO, <i>La festa di Artemis Triklaria e Dionysos Aisymnetes a Patrai</i>	101
ILEANA CHIRASSI, <i>Dea Dia e Fratres Aruales</i>	191
STELLA GEORGOUDI, <i>Sant'Elia in Grecia</i>	293
FRANCESCO PITOCCHIO, <i>Ricerche sul sansimonismo in Italia. Lambruschini: la sua formazione culturale e il sansimonismo nella sua idea di riforma religiosa</i>	321

NOTE E DISCUSSIONI

A. Brelich, <i>Riflessioni su La religion romaine archaïque di G. Dumézil</i>	133
A. Brelich, <i>Un volume su G. Dumézil</i>	163
A. Pincherle, <i>Ancora sull'arianesimo e la chiesa africana nel IV secolo</i>	169

BIBLIOGRAFIA

H. Rahner, <i>Griechische Mythen in christlicher Deutung (G. P.)</i>	183
<i>Il mito della pena</i> , Atti del convegno indetto dal Centro internazionale di studi umanistici e dall'Istituto di studi filosofici, Roma 7-12 gennaio 1967	183
J. A. Soggin, <i>Introduzione all'Antico Testamento, I, Dalle origini all'esilio (S. Cavalletti)</i>	365
Rassegna delle riviste	185
Rassegna delle Riviste, II	367

STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

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

Rivista fondata nel 1925 da Raffaele Pettazzoni

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

Inviare le richieste al seguente indirizzo:

EDIZIONI DELL'ATENEO
Via Ruggero Bonghi, 11/b - 00184 Roma
(CONTO CORRENTE POSTALE N. 1/18989)

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



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

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