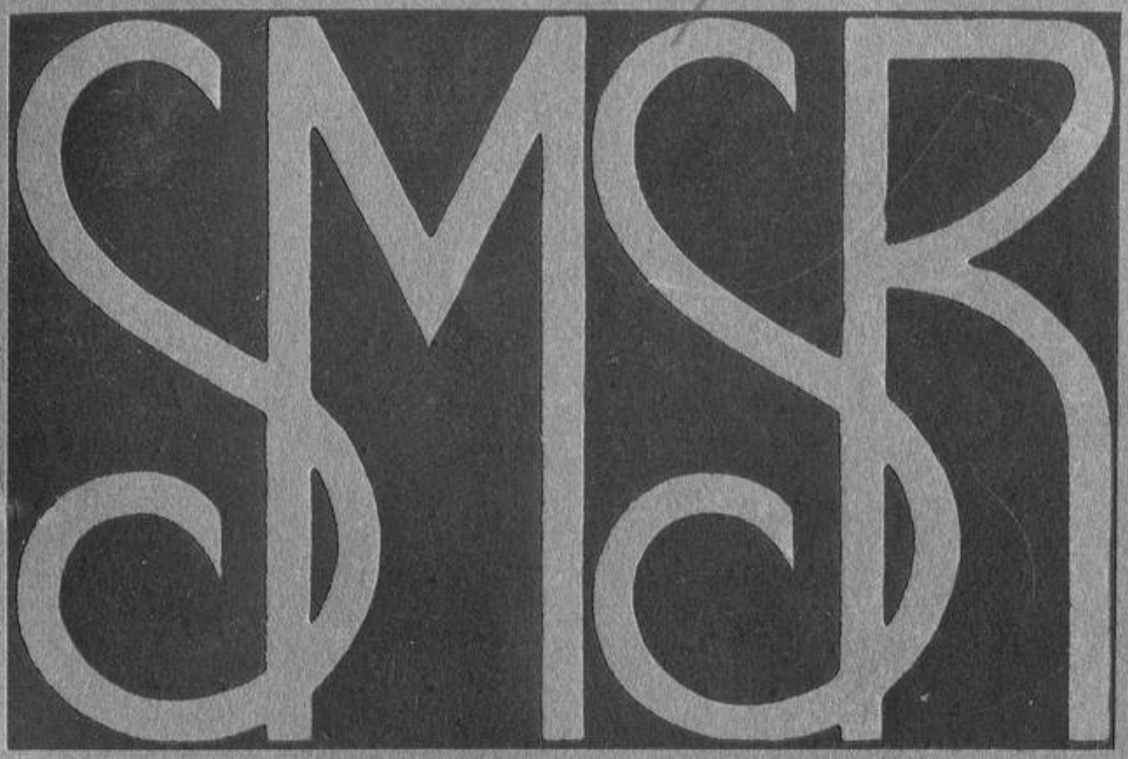

STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

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

R 25

40

CONTENUTO

Premessa (A. B.) 3

Marcello Massenzio, *Cultura e crisi permanente: la « xenia » dionisiaca* 27

Angelo Brelich, *Nireus* 115

Giulia Piccaluga, *Attus Navius* 151

J. Kellens, *Sur un parallèle inverse à l'inscription des « daiva »* 209

Paolo Xella, *Sull'introduzione del culto di Demetra e Kore a Cartagine* 215

Sofia Cavalletti, *Un aspetto dell'antropologia rabbinica* 229

Enrico Montanari, *Considerazioni sul templarismo* . 243

Francesco Pitocco, *Considerazioni sul sansimonismo in Italia. Lambruschini: la sua formazione culturale e il sansimonismo nella sua idea di riforma religiosa (II)* 283

BIBLIOGRAFIA 331

Rassegna delle riviste 339

NOTIZIARIO, *IV Congresso Internazionale di Studi Neo-testamentari* 345

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 1969 - VOL. XL
(fascicoli 1-2)

Inv. n. 11148

ROMA
EDIZIONI DELL'ATENEO

visigalli-pasetti arti grafiche - roma

Premessa

La presente annata di SMSR esce con non poco ritardo: anziché nei due fascicoli semestrali previsti, approssimativamente, per il giugno e il dicembre dell'anno, esce in un volume unico e qualche mese dopo la fine dell'anno stesso.

Ciò non avrebbe, di per sé, molta importanza: intoppi si verificano nella vita di quasi tutti i periodici scientifici.

Ma noi non vogliamo nascondere al lettore che le difficoltà cui si devono le irregolarità, apparentemente insignificanti, di questo volume, sono, in realtà, sintomatiche di una profonda crisi in cui la rivista si dibatte, e non da ieri.

Vogliamo parlarne sul serio? Sarà, allora, un discorso complesso, rapsodico e tormentato, perché dovrà toccare i più vari fattori — da quelli puramente (o apparentemente?) contingenti a quelli più generali — che determinano, in indistricabile interdipendenza, la situazione della rivista; e anche se sarà un discorso personale di chi sigla (solo per non renderne responsabili altri), esso dovrà riflettere i problemi, i dubbi, gli scoraggiamenti, come pure le continue ricerche di soluzioni e gli orientamenti programmatici che, ormai da parecchi anni, sono la sostanza di scambi di vedute collegati alla preparazione dei singoli fascicoli della rivista.

Cominciamo — da storici che siamo — con la storia di SMSR; ma, nella nostra situazione, sarebbe forse più conve-

niente usare il linguaggio della medicina: cominciamo, dunque, con l'« anamnesi », prima di tentare una diagnosi e di studiare i possibili rimedi...

SMSR è stato fondato nel 1925 da Raffaele Pettazzoni, allora da poco professore — primo in Italia — di una disciplina detta « storia delle religioni ». Per capire l'impostazione e i fini originari della rivista, non sarà inutile chiederci che cosa era allora, e che cosa era per Pettazzoni in particolare, la storia delle religioni. Come disciplina a sé, essa si era formata a partire circa dalla metà del secolo scorso, promossa dall'osservazione di fatti simili in religioni differenti e dal bisogno di darne una spiegazione scientifica. Affacciatasi, com'è noto, dapprima ai margini della filologia sanscrita e successivamente dell'etnologia, ha poi conquistato una relativa autonomia; diventata terreno di una rapido susseguirsi di ambiziose teorie, ha avuto il suo massimo sviluppo nei pochi decenni a cavallo del 1900. Ma sin da prima e in misura crescente con l'andar del tempo, essa si trovava di fronte alle critiche rivoltele dagli specialisti delle singole civiltà: con la sempre più evidente necessità delle minute specializzazioni contrastava, infatti, la pretesa del comparativista di conoscere e capire — alla stregua di una documentazione di seconda mano — i fatti religiosi di ogni epoca e luogo. Da questo contrasto nascevano vari ripieghi e scappatoie: coloro che si professavano storici delle religioni, ora si riducevano a studiare, sia pure comparativamente, un ambiente storico più ristretto, ora si dedicavano agli aspetti più generici dei 'fenomeni' religiosi, ora si servivano di modesti e raccogliticci elementi comparativi ai fini esegetici nel campo di una particolare religione. Ma il nome della disciplina — nome, del resto, equivoco, secondo che fosse, come in alcune lingue, storia delle religioni o, in altre, storia (o scienza) della religione o storia religiosa, ecc., — ormai esisteva, e a questo nome bisognava attaccare cattedre, periodici e manuali, anche se non si sapeva bene che cosa esso significasse.

Abbiamo usato il tempo passato: non certo per dire che oggi la situazione sia — nella pratica — sostanzialmente diversa, ma solo perché si trattava di situare storicamente, almeno con un primo approccio, la nascita della nostra rivista. Questa,

dunque, compariva con un certo ritardo in rapporto alla situazione internazionale degli studi — ma si era in Italia dove, vuoi per le tradizioni umanistiche, vuoi per quelle cattoliche o, in generale, per la posizione storicamente periferica del paese, certi interessi ormai radicati nella cultura dei paesi politicamente più importanti, stentavano non ad attecchire, ma anche solo ad arrivare, — compariva in un momento in cui il grande slancio della nuova disciplina cominciava ad esaurirsi. SMSR era, appunto, una creatura di Pettazzoni che — primo e pioniere in Italia — era tra gli ultimi nati della grande generazione degli storici delle religioni.

Pettazzoni aveva dietro a sé — ma, data la rapidità dell'accavallarsi delle correnti, anche intorno a sé — l'evoluzionismo storico-religioso con il suo sommario comparativismo alla ricerca di sopravvivenze, la c.d. scuola storico-culturale con il suo anti-evoluzionismo innovatore, ma inficiato da dogmatismi e compromesso da costruzioni premature, le varie scuole filologico-storiche con la loro diffidenza per ogni comparazione, lo storicismo italiano (crociano, in particolare) decisamente anticomparativista e inoltre prevenuto nei riguardi degli studi religiosi, e le già allora riaffioranti tendenze irrazionalistiche di origine romantica. Dall'evoluzionismo egli ha ereditato la esigenza della comparazione ecumenicamente estesa; la scuola storico-culturale, provocando una reazione nel suo spirito laico, gli imponeva una particolare problematica; le esigenze filologico-storiche lo spingevano ad approfondire gli studi nei più vari settori specialistici, lo storicismo italiano lo induceva a una continua ricerca di chiarificazione metodologica e rafforzava le sue posizioni nei riguardi di ogni irrazionalismo antistorico. Queste istanze e le sue personali doti di studioso hanno determinato la sua attività e gli hanno permesso di sostenere, portandolo al livello dei suoi tempi, quel largo concetto della storia delle religioni che altrove cominciava a vivere una vita più che altro nominale. E senza dubbio in coerenza con questo suo indirizzo scientifico ha concepito anche la sua rivista.

Ma quando la rivista partiva, Pettazzoni era in realtà — chiediamo perdono alla memoria di alcuni altri studiosi — l'unico storico delle religioni in Italia. Da solo, ovviamente, non

avrebbe potuto portare avanti una rivista; ma soprattutto, la rivista fatta da una sola persona non avrebbe assolto una delle principali funzioni che Pettazzoni le affidava: quella di diffondere la sua disciplina nel paese e di convogliare verso di essa l'interesse degli studiosi. Perciò « Studi e materiali di storia delle religioni » (si osservi il titolo che oggi appare pesante, ottocentescamente e quasi tedescamente accademico, ma in cui la parola 'materiali' rispondeva a uno stato di bisogno, come diremo subito) apriva subito le porte a due tipi di collaborazione: a quella degli storici delle religioni stranieri (ospitando articoli di van der Leeuw, Lehmann, Krappe, Clemen, van Gennep nelle prime annate e poi di altri in seguito) e a quella degli specialisti — italiani e stranieri — di singole civiltà, che occasionalmente studiavano, in queste, anche le religioni: orientalisti, biblisti, etnografi, classicisti e via dicendo. Forse i contributi di questi ultimi dovevano portare i « materiali » filologicamente ripuliti per i comparativisti che erano i soli a poter fare « studi » che fossero di storia delle religioni. Gli storici delle religioni, specie nel senso in cui lo era Pettazzoni, non abbondavano neppure sul mercato internazionale: forse neanche tutti insieme avrebbero potuto far andare avanti un periodico, mentre gli studiosi dei singoli settori filologici spesso fermavano la loro attenzione sui fenomeni (e più spesso ancora sui testi e documenti) di carattere religioso del loro campo di specializzazione.

Con ciò la rivista assumeva sin da principio — non diversamente, del resto, dagli altri pochi periodici di storia delle religioni allora esistenti nel mondo — un carattere doppiamente ibrido: da un lato, accogliendo articoli di comparativisti (« storici delle religioni »), di storici di singole religioni e di studiosi di singole civiltà in generale; dall'altro lato, ospitando — in ciascuna di queste categorie di collaboratori — indirizzi metodologici assai differenti, spesso addirittura opposti.

Tutto ciò, — sebbene dovuto a uno stato di necessità — poteva avere, e nel pensiero di Pettazzoni certamente aveva, una funzione che lo giustificava: quella di far conoscere, nella loro più larga varietà, fatti e problemi riguardanti quella disciplina che era la sua e che gli premeva sopra ogni cosa, suscitare interesse per essa, ottenere in qualche modo il suo riconosci-

mento, non solo ufficiale, in Italia. E', naturalmente, un'altra questione, se la rivista raggiungeva questo scopo: a conti fatti, sembra che in quel primo periodo della sua esistenza, essa abbia consolidato il prestigio personale di Pettazzoni negli ambienti accademici, il riconoscimento puramente accademico della materia stessa, senza riuscire, però, a promuovere un interesse per i problemi specificamente storico-religiosi neppure tra i collaboratori stessi della rivista.

Ma veniamo a tempi più vicini. Avviato nel modo sopra illustrato, il periodico ha conservato il suo carattere anche in seguito. Il tempo, intanto, passava: anni e decenni. Nel paese e nel mondo avvenivano alcune cose — il fascismo, la guerra mondiale, il vertiginoso sviluppo tecnologico, l'esplosione demografica, la risistemazione politica di continenti interi o quasi, rivoluzioni e rivolgimenti sociali, — che trasformavano l'esistenza stessa dell'umanità: ma « Studi e materiali di storia delle religioni » continuava, imperterrito, la strada che gli era stata tracciata nel 1925, come se nulla fosse accaduto...

Con il ritiro di Pettazzoni dalla direzione della rivista (1956), la situazione, anzi, peggiorava anche dal punto di vista dei vecchi criteri. Pettazzoni era all'apice del suo prestigio: presidente della Società internazionale di storia delle religioni, con, dietro le spalle, la riuscita organizzazione del Congresso internazionale di Roma (1955). Se egli avesse continuato ad occuparsi della sua creatura, questa avvrebbe prosperato come prima, *grazie alla collaborazione degli studiosi stranieri che erano legati a lui per conoscenza personale e stima; in più, in Italia eravamo già in quattro o cinque che potevamo fare qualcosa anche noi. Ma la collaborazione straniera, in primo luogo appunto perché condizionata dai rapporti personali di Pettazzoni, è venuta a mancare, quasi di colpo, dopo il suo ritiro e specie dopo la sua morte (1959) e con ciò, del resto, si è creato anche un circolo vizioso; perché una rivista diventata quasi esclusivamente italiana e scritta in italiano, attirava ben poco gli studiosi stranieri in un mondo che sta dimenticando tutte le lingue, ad eccezione dell'inglese (lingua non di Shakespeare, come si usa dire, ma del colonialismo britannico prima e della potenza militare ed economica statunitense dopo). E ancora, noi pochi italiani,*

siamo stati travolti dalle caotiche condizioni di vita in cui ci troviamo: chi relegato in università di provincia, dove mancano strumenti di ricerca, e perciò costretto a viaggiare settimanalmente, spezzando ogni continuità di lavoro; chi, a Roma, alle prese con una massa studentesca decuplicata, perdendo metà delle sue energie con esami e lauree demoralizzanti per il loro livello e per la loro inutilità coperta da vergognose finzioni; chi, privo ancora di una cattedra o altra sistemazione che gli permetta almeno quella modesta tranquillità che a paragone del livello di vita della borghesia agiata oggi sfiora quasi l'ascesi; tutti sottoposti, in un modo o in un altro, a un logoramento continuo che gli studiosi della generazione precedente non avrebbero potuto nemmeno immaginare.

Ecco, dunque: anche volendo proseguire sui vecchi binari su cui SMSR è stato avviato in un'epoca che oggi, dopo quarantacinque anni, ci sembra ormai storica, non meno di quella del Risorgimento, ci troviamo davanti a difficoltà enormi. La verità è che annaspiamo ogni volta per fare uscire un fascicolo, siamo ogni volta in dubbio se si potranno mettere insieme le 160 pagine in una maniera decente. Nessuna meraviglia, dunque, se sempre più spesso ci chiediamo se non sia il caso di chiudere bottega. Dubbi d'origine 'morale' — in verità, sempre più flebili — come quelli che si hanno prima di distruggere una eredità prestigiosa o, in generale, prima di scegliere la via della resa incondizionata, considerazioni puramente pratiche (come quella riguardante lo scambio dei periodici, che alimenta la povera biblioteca dell'Istituto), e forse anche un certo legame affettivo nato dalla consuetudine, ci hanno finora trattenuti dalla decisione di cessare la pubblicazione di SMSR: ma ci chiediamo per quanto tempo potremo resistere ancora. E ci chiediamo se valga la pena.

A questo punto, però, il discorso cambia, di natura e di tono. Quando ci chiediamo se valga la pena, non è soltanto per le difficoltà obiettive. Chi crede in una causa, non si chiede se valga la pena di affrontare difficoltà. Perciò diciamolo chiaro e tondo: il fatto è che non siamo più tanto convinti della ragion d'essere di una rivista come « Studi e materiali di storia delle religioni »...

Detto questo, però, dobbiamo spiegarci: e, di nuovo, non possiamo farlo se non da storici.

Riprendendo il rapido accenno fatto più sopra a quanto è avvenuto nel mondo durante gli ultimi decenni (mentre nulla fa pensare che si tratti di un processo in via di esaurimento), bisogna dire che a volte sembra addirittura stupefacente come certe cose pretendano di rimanere immutate. Qui, naturalmente, non parliamo della conservazione programmatica, della cosciente quanto disperata opposizione alla rapida trasformazione del mondo in cui viviamo; non parliamo di ciò che si vuole *conservare immutato, in funzione di particolari interessi o privilegi. Di tutto ciò non sarebbe il caso di stupirsi. Ma vi sono infinite altre cose — istituzioni, costumi, ecc. — la cui persistenza sembra dipendere più che altro dal fatto che i loro portatori semplicemente non si accorgono della loro inattualità.*

Parliamo, per esempio, di un certo tipo di studi umanistici che si coltivano oggi esattamente nelle stesse forme e nello stesso spirito di cinquanta anni fa.

*Al livello dell'alta specializzazione, gli studi umanistici erano sempre piuttosto distaccati dalla vita della società: riservati a un'*élite *di iniziati, essi, però, — in forme via via più accessibili — scendevano, rarefacendosi progressivamente, attraverso i canali dell'istruzione, fino a certe quote di una società piramidalmente stratificata, raggiungendo, diciamo, la borghesia più o meno colta, la gente che accedeva all'istruzione secondaria... In questa base più larga (ma quanto ristretta, in realtà!), gli studi umanistici specializzati trovavano la loro giustificazione, anche perché quella base era lo strato dominante della società. Gli studiosi potevano vivere tranquillamente chiusi nella loro torre d'avorio, occuparsi dei loro problemi che erano « al di sopra » dei banali problemi della vita pratica: la società borghese riconosceva loro questo diritto, li rispettava come sorgenti ultime della propria cultura, cioè della propria distinzione; li sistemava in cattedre universitarie o in altre prestigiose posizioni accademiche. Essi, incuranti di quanto succedeva intorno a loro (o « sotto » di loro), giustificati nella loro missione, — anche perché la loro specializzazione richiedeva un severo e incessante lavoro — vivevano in un mondo particolare: chi non ricorda gli innume-*

revoli aneddoti sulla distrazione, sulla Weltfremdheit, *sulla mancanza di senso pratico dei professori o degli studiosi in generale?*

Era in quella situazione, in base a quella posizione degli studi umanistici, che trovavano la loro ragion d'essere anche le riviste specializzate nei singoli settori di quegli studi: riviste fatte da specialisti per specialisti, prodotti di quell'eletta minoranza di persone sparse nel mondo, che si leggevano a vicenda.

Una siffatta élite *accademica esiste tuttora: ma le condizioni sociali e culturali che l'avevano espressa in un'epoca tramontata, non sussistono più. Il mondo, presente alla nostra coscienza, non è più quello limitato alla borghesia occidentale, ma è fatto di oltre tre miliardi di persone che, nelle superfici abitate sempre più ravvicinate della terra, si dibattono a contatto di gomito (dove non di coltello) in un'unica rete di problemi. La cultura non viene più trasmessa dall'« alto » in « basso », secondo gli schemi tradizionali e fino a un certo livello, le nuove esigenze e nuove impostazioni irrompono dal « basso » anche nella coscienza degli eredi delle vecchie* élites *intellettuali, sconvolgendone le secolari abitudini mentali. Alle radicali trasformazioni di ogni dimensione dell'esistenza, avvenute nel breve spazio di una vita umana (e tuttora in corso, con ritmo accelerato), le vecchie impalcature della cultura non reggono più. In una siffatta situazione, vi sono tutte le ragioni per chiederci se il perseguire, nei vecchi modi, i vecchi problemi di un'*élite *culturale ormai fittizia di una società sorpassata non sia — nel migliore dei casi — un gioco innocente e inutile, se non piuttosto un'irresponsabile fuga dalla realtà o, peggio, la manifestazione di un'insensibilità pachidermica dovuta ad abitudini incrostate sulla coscienza.*

Tornando all'occasione concreta di tutte queste riflessioni: che significa, oggi, pubblicare SMSR nelle sue forme tradizionali maturate nel mezzo secolo antecedente alla sua fondazione? I nostri dubbi che rischiano di compromettere anche gli sforzi richiesti dalle difficoltà obiettive rammentate più sopra, nascono dal disagio provato di fronte all'inattualità del nostro lavoro. Ciò che scriviamo e pubblichiamo, semestre per semestre (situazione permettendo) sulle pagine di questo periodico — « prestigioso » nel senso vecchio del termine, conosciuto dagli specialisti di

tutto il mondo (anche se ormai neanche per questi è possibile *— come era mezzo secolo fa — leggere* tutto *ciò che riguarda il loro campo di ricerche e la manifesta impossibilità delle bibliografie complete sta inducendo anche i sacerdoti dell'aggiornatezza a transigere con le letture), — può ancora significare qualcosa? o è solo una finzione fondata sul « come se »: come se vivessimo ancora negli anni '20, come se da allora nulla fosse accaduto, come se « la » cultura fosse quella che facciamo noi — sopra la testa dell'intera umanità — nelle nostre ricerche in biblioteca?*

Quel che è strano, è che il discorso non finisce qui. C'è un « eppure » che si fa sentire, fioco e incerto, ogni volta che si sta per decidere di smetterla, e precisamente anche quando si riesce a mettere da parte gli scrupoli d'ordine morale, pratico e sentimentale. Continuare la rivista è difficile; vi sono buone ragioni per ritenere che sia anche inutile. Non sarebbe, allora, logico cessarne la pubblicazione? Eppure...

E' chiaro che finché quell'« eppure » rimane una timida voce spontanea, esso non è solo privo di significato, ma rischia di essere equivoco. Se esso mascherasse — per esempio — il nostro personale attaccamento a un genere di attività cui siamo troppo abituati per disfarcene? O, peggio, se esprimesse una fede irrazionale nei valori che solo sul piano della coscienza riteniamo travolti e inattuali, mentre intimamente viviamo ancora per essi? In tal caso, con ogni evidenza, quell'« eppure » rappresenterebbe gli ultimi conati mistificatori per salvare noi stessi, a prezzo di dover salvare — o fingere di salvare — tutto ciò che ormai appartiene a un capitolo chiuso della storia; una miserabile battaglia di retroguardia, a causa perduta.

Perciò dobbiamo chiederci, con la maggiore lucidità di cui siamo capaci, se la resistenza alla tentazione della resa incondizionata abbia o meno una giustificazione obiettiva; e poi, trarre le conseguenze della risposta cui si arriverà.

Comincerei col dire che negli ultimi tempi più volte mi è accaduto di dover riflettere su quel che un certo tipo di studi umanistici, coltivato dalla relativamente tranquilla élite *culturale della relativamente tranquilla società borghese degli ultimi cento anni circa, ha dato al mondo — al mondo reale, al mondo grande*

*di oggi, che gli studiosi di ieri neanche potevano prevedere. Dovremmo una volta chiederci, come sarebbero andate le vicende storiche di questi ultimissimi tempi, se sin dal secolo scorso certi tranquilli studiosi chiusi nelle loro biblioteche e semisepolti dalle loro schede pazientemente raccolte, non avessero cominciato, per esempio, a indagare — magari nell'incrollabile certezza della superiorità della civiltà occidentale moderna — le cosiddette civiltà primitive? e se questo studio, diverso più nel suo oggetto che nei suoi criteri scientifici dagli studi consacrati da più antiche tradizioni, non avesse fatto, con i mezzi esclusivi del pensiero critico maturato nel ristretto ambiente degli studiosi, i progressi da cui è nata l'etnologia moderna? Se altri, dapprima forse spinti da un nazionalismo romantico tipicamente ottocentesco, non avessero creato progressivamente gli strumenti scientifici per la conoscenza e per una sempre più adeguata comprensione delle tradizioni e del mondo culturale degli strati popolari in quelle stesse società in cui essi, gli studiosi, facevano parte della classe dominante, ben distaccata dalle masse ignoranti? Se altri ancora non avessero, passo per passo, esplorato, confrontato, interpretato, sempre con i mezzi scientifici creati dalla propria cultura accademica, quelle che prima erano sommariamente giudicate come superstizioni, idolatrie, manifestazioni della stupidità o della barbarie, scoprendo in ogni singola religione, antica, « esotica » o « primitiva » che fosse, i valori di coerenti creazioni storiche? Etnologi, folkloristi e storici delle religioni — per rammentare ora solo tre discipline particolarmente vicine, alle quali si potrebbero associare alcune altre — erano e sono tuttora gente nutrita dalle tradizioni umanistiche borghesi ed « elitarie »: ma sono stati loro, con i metodi scientifici maturati in quelle tradizioni e a partire dalla loro concezione del mondo, oggi inattuale, per mezzo di studi proseguiti nell'*hortus conclusus *della vita accademica, ad allargare l'orizzonte culturale occidentale e ad avviare — si direbbe: involontariamente — un « nuovo umanesimo », svincolato dagli angusti schemi classici e biblici e atto ad aprirsi, almeno in teoria, all'interesse per l'intera umanità. Ora, al punto in cui siamo oggi, sarebbe difficile misurare — anche perché si tratta ancora di un processo in atto — gli effetti pratici di quell'opera-*

zione culturale: ma nessuno può ignorare che le nuove posizioni raggiunte dagli studiosi specializzati nei riguardi dei mondi culturali diversi da quello della borghesia occidentale, sono filtrate in qualche modo nella coscienza pubblica. Sarebbe, certo, ingenuo pensare che certi grandi processi storici recenti — l'entrata, sulla scia delle rivoluzioni, delle masse popolari nella direzione di immensi paesi, la decolonizzazione, l'affacciarsi di un « terzo mondo » alla storia, ecc. — non sarebbero avvenuti senza le conquiste raggiunte nel campo degli studi e convergenti verso un nuovo umanesimo: ma non sarà esagerato pensare che queste, e soprattutto quanto di esse e delle conseguenze di esse sul modo di considerare il resto del mondo, aveva raggiunto strati più larghi della borghesia occidentale, abbiano avuto qualche parte nel far trovare l'Occidente egemonico meno impreparato all'incontro (e scontro) con immense riserve umane totalmente ignorate dal « vecchio umanesimo ».

Così si delinea, dunque, una sorprendente giustificazione a posteriori delle passate e sorpassate generazioni di studiosi distaccati dal mondo, dediti a problemi riservati a specialisti, tenutisi al di fuori o anzi, come credevano, al di sopra delle « volgari » preoccupazioni della gente comune: senza volerlo coscientemente e senza saperlo, essi hanno contribuito ad attenuare l'urto che l'improvvisa esplosione delle barriere — tra nazioni, classi sociali e culture — doveva provocare nel corso di un processo rapidissimo (anche se non ancora concluso) della storia per la prima volta visibilmente mondiale; essi hanno aperto gli occhi degli occidentali su certi problemi prima ancora che questi si siano posti con violenza; dall'interno della loro cultura chiusa e condizionata dal passato, essi hanno preparato la massima apertura verso il mondo del futuro...

Questa giustificazione implica anche quella dei loro predecessori che, pur muovendosi negli stretti limiti del vecchio umanesimo, hanno affinato gli strumenti della ricerca e della critica, senza i quali le nuove discipline non si sarebbero potute formare. E implica, infine, anche la giustificazione di tutta l'organizzazione accademica degli studi di allora, ivi comprese le riviste specializzate riservate ai pochi eletti appollaiati sulla cima della piramide culturale e sociale dell'epoca.

Ma la giustificazione a posteriori del passato può servire a qualcosa nel presente? Non dovremmo restare stupiti o costernati, se qualcuno propendesse per una risposta positiva. Tenendo presente che, da un lato, la grande trasformazione in atto nel mondo è ben lontana ancora dall'essere compiuta e, dall'altro, che le ricerche nelle discipline-pilota del « nuovo umanesimo » hanno da percorrere ancora strade interminabili, si potrebbe pensare che, almeno per un pezzo, convenga ancora procedere come prima nelle attività che sono risultate fruttuose. Solo che questo ragionamento sarebbe astratto, in quanto non terrebbe conto delle mutate condizioni. Se noi continuassimo a fare esattamente ciò che cinquanta o solo trenta anni fa facevano i nostri predecessori — ciò che, visto dal nostro tempo, può apparire giustificato per il loro *tempo, — noi, nel nostro, non potremmo più essere giustificati, e neanche visti dal futuro. Essi lavoravano sotto la copertura di vecchi valori. A noi non è più concesso di ignorare ciò che essi ignoravano ancora e che noi viviamo giorno per giorno. Non ci è più concesso di trovare naturale ciò che essi trovavano naturale: far parte di una rispettata consorteria di specialisti, lavorare, incuranti di tutto, nel nostro campo inaccessibile al profano, credere che la stima ci spetti di diritto, credere di essere al di sopra del volgo, ritenere che l'erudizione sia un valore inquestionabile, fare seriamente accademia e tutt'al più scrollare la testa con disapprovazione se ci accorgiamo che la società non ci apprezza sufficientemente... Potremmo, tutt'al più,* far finta *di non esserci accorti di nulla: ma con ciò assicureremmo al nostro lavoro un degno posto tra tutte quelle finzioni contro cui già ora si sta rivolgendo la giusta furia delle nuove generazioni e che sono destinate ad essere spazzate via ignominiosamente. L'alternativa obbligata è quella di renderci conto, alla luce spesso spietata della coscienza di una nuova realtà, di che cosa vogliamo o possiamo fare, che non sia né finto o falso né inutile e inattuale.*

Si è accennato più sopra al carattere ibrido con cui era nato e vissuto il nostro periodico. Ciò era possibile finché non ci si dava troppo pensiero per capire che cosa veramente fosse e a che cosa potesse servire la storia delle religioni, perché si era convinti che l'erudizione ad alto livello si giustificasse da sé.

Oggi, quando l'essere dotti ed eruditi non rappresenta più un titolo indiscusso, o un salvacondotto in qualsiasi situazione, siamo condannati a dover cercare di capire perché ci dedichiamo a certi studi, perché facciamo — nel caso specifico — storia delle religioni. Se questa, come disciplina, ha una ragion d'essere, se può avere una funzione anche nel momento attuale — come ci è sembrato che ne avesse avuto una quando nessuno lo sospettava, — dobbiamo acquisirne la consapevolezza. Non ci basta più pubblicare « studi » e « materiali » uniti dal vago denominatore comune di « riguardare le religioni ». E non ci basta più dimostrare la nostra erudizione e quella dei nostri collaboratori.

Soffermiamoci per un momento sul fatto — senza chiedercene le ragioni che potrebbero essere argomento di studio — che la storia delle religioni è stata la prima disciplina che mirava, sia pure sotto un aspetto particolare, a una storia universale, cioè dell'intera umanità. Da questo punto di vista essa si distingueva anche dalle altre due discipline menzionate più sopra insieme con essa, quali esempi di certi studi che portavano al superamento della chiusura umanistica di vecchio tipo: dall'etnologia che si arrestava davanti alle civiltà letterate e dal folklore che non s'interessava dei prodotti degli strati egemonici delle singole società. La storia delle religioni indagava, è vero, soltanto le religioni, ma sia quelle delle società illetterate che quelle delle cosiddette civiltà superiori, sia le loro manifestazioni popolari che quelle colte: nessuna frazione dell'umanità ne rimaneva esclusa. Teoricamente si potrebbe benissimo immaginare anche una storia dell'arte, anche una storia delle istituzioni sociali, una storia dell'economia e chi sa quante altre discipline storiche che avessero la stessa impostazione ecumenica: di fatto, però, queste discipline non si sono costituite, e così la storia delle religioni è stata l'unica a tentare la via di una storia globale.

Di questa fu strumento la comparazione, e poco importa se, applicata in maniera rozza, portò a costruzioni tanto ambiziose quanto premature e condannate a fallire l'una dopo l'altra: intanto, nei sempre nuovi tentativi messi in atto e nei rinnovati rigetti da parte della critica sempre più serrata, quasi indipendentemente dal valore dei singoli risultati concreti che con il suo aiuto si potevano o non si potevano raggiungere, questo

strumento rendeva servizi impensati: e si tratta di servizi che vanno decisamente di là dei limiti di una singola disciplina scientifica. Da un lato, nulla come la comparazione perseguìta su scala universale ci restituisce la visione dell'unità della storia. Sempre che non ci si adagi nell'inerte e sostanzialmente fideistica (o addirittura creazionistica) ipotesi di una immutabile « natura umana », il solo fatto che fenomeni sotto certi aspetti comparabili si riscontrano in civiltà distantissime nello spazio, nel tempo e differentissime per carattere, dimostra che nelle centinaia di millenni di vita umana, malgrado ogni isolamento più o meno prolungato e più o meno completo di singoli gruppi umani, l'incidenza di tratti di passato culturale comune, anche remoti, e i contatti e scambi diretti o indiretti non sono mai venuti a cessare definitivamente. La comparazione c'insegna a pensare in millenni e in decine di millenni e a non fermarci davanti alle barriere delle piccole storie locali o a quelle geografiche solo apparentemente invalicabili. E oggi, quando il mondo si sta avviando, con velocità crescente, a diventare realmente « uno » — perché già nei nostri giorni nessun fatto di rilievo può verificarsi in un qualsiasi punto della superficie terrestre, senza avere conseguenze per l'esistenza dell'intera umanità — la riconquista di una coscienza storica universale appare d'una pressante attualità. D'altra parte, il fallimento di ogni semplicismo comparativistico non ha dato risultati meno importanti: il comparativismo non ne ha tratto solo ammonimenti alla prudenza o addirittura scoraggiamento, ma ne è stato spinto a trasformarsi in un metodo consapevolmente storico. Esso non gioca più a segnalare « riscontri » o « sopravvivenze », non punta più esclusivamente a ritrovare quanto di « comune » possa essere rilevato tra fatti differenti. La ricerca del comparabile diventa, anzitutto ricerca delle ragioni storiche cui la comparabilità è dovuta: ma poi, rendendosi sempre più lucidamente conto del fatto che comparabilità non significa mai *identità, il comparativista si trova anche di fronte al compito di individuare le ragioni, ugualmente storiche, per cui le formazioni comparabili non si riducono a questo loro aspetto, ma sono anche risultati di singoli, unici e irripetibili processi creativi, risolutori di situazioni in ogni caso differenti. E se è proprio il comparativismo a metterci di fronte,*

di volta in volta, ai casi sempre diversi in cui si dispiegano le facoltà creatrici umane, non è forse anche con questo che esso rivela la propria attualità? Non irradia, cioè, un messaggio nel momento in cui incombe su di noi — a partire da noi occidentali e, nella scia dell'occidentalizzazione, su tutto il mondo — il rischio di diventare prodotti dei nostri prodotti, pedine « alienate » e impotenti in un immenso meccanismo le cui leve stanno sfuggendo dalle nostre mani? La presa di coscienza, mediata dalla indagine storica, della capacità creativa di ogni *umanità ci restituisce la libertà e l'autonomia del soggetto pronto a rifiutare il « dato » e a impegnarsi nel porre nuovi valori.*

Fuori del comparativismo, la storia delle religioni non è nulla, non esiste: è un nome appiccicato a una congerie di studi diversissimi compiuti da una distinta ed erudita minoranza di sopravvissuti dei tempi che furono. Ma può essere ugualmente nulla, e dal punto di vista scientifico perfino peggio, se assume la comparazione solo come distintivo epistemologico esterno: allora, infatti, non fa che gonfiare inutili e impossibili ambizioni enciclopediche, anche a scapito del rigore che può dare almeno una sia pure patetica apparenza di nobiltà all'erudizione per l'erudizione... La comparazione storico-religiosa può invece avere una validità reale e una ragion d'essere che oltrepassa i criteri puramente accademici, quando diventa una dimensione interna *comune a ogni ricerca, anche alla più limitata per ambito di argomento, quando cioè tende alla massima puntualizzazione raggiungibile del processo creativo da cui il singolo fenomeno studiato è scaturito nel seno di una società determinata dal suo immenso passato e pressata o stimolata dal suo presente, come ogni società umana è sempre ma in sempre diverse condizioni.*

Un'altra questione, molto meno importante, potebbe essere, perché questo modo di studiare la storia debba limitarsi — o piuttosto sia, di fatto, limitata — al campo delle religioni. Pare perfino di sentire l'osservazione: occuparsi di religioni proprio oggi, quando aumentano gli indizi di una prossima scomparsa delle religioni dal mondo — dopo che la penetrazione occidentale ha dovunque disgregato o minato le tradizionali civiltà religiose, mentre nell'occidente stesso a un potente slancio di laicizzazione a stento resistono anche le sole impalcature della religione —

è di per sé inattuale. L'obiezione non vale, ovviamente, per chi crede nel futuro della — o di una qualsiasi — religione. Ma vale ancora meno per chi sia realmente convinto del tramonto delle religioni: perché proprio per questo egli troverà nella storia delle religioni uno degli strumenti più efficaci e penetranti che possano servire all'acquisizione della coscienza di quella totale novità che caratterizza il nostro momento storico; questa novità risalta in modo particolarmente evidente dal confronto con un passato di decine di millenni, estremamente vario ma tutto intriso di religione, tutto capace di trovare quel tipo di soluzioni religiose per i reali problemi critici delle varie civiltà, che, per i nostri problemi, forse, ci è negato definitivamente.

Ad ogni modo, è ora di rendercene conto: che vi sia o no una disciplina accademica catalogata sotto l'etichetta di « storia delle religioni », ha ben poca importanza. Ma resta certo che quanto si è fatto sotto quest'etichetta e, ancora di più, quanto si può ancora fare, con o senza di essa, sulla medesima linea, non è stato fatto ancora in altre discipline diversamente etichettate; resta che, come si è visto, il comparativismo storico-religioso è stato ed è tuttora l'unico strumento usato (e perciò almeno in una certa misura collaudato) per la presa di coscienza dell'unità della storia, delle sue immense prospettive, dell'inesauribile varietà delle risorse creative, anche inconsce, delle società umane. Ciò probabilmente non dipende da una contingente vicenda della storia degli studi, ma da fattori che qui non si potrebbero discutere adeguatamente: si pensi solo, a titolo d'esempio, al fatto che la singolare tenacia delle forme religiose ha certamente facilitato la visione delle connessioni tra civiltà sotto altri aspetti più rapidamente differenziate; oppure a un altro, cioè che le religioni, finché vitali, tendono ovunque a investire le più disparate zone dell'attività umana, o forse piuttosto queste tendono ad ancorarsi in esse, di modo che lo studio storico di qualsiasi manifestazione culturale pre-moderna porta a contatto con lo studio delle religioni.

In altri termini: non importa se si coltivi o meno una disciplina accademica detta « storia delle religioni »: importa, se mai, in che modo *si facciano gli studi che, volendo, possono accettare quella denominazione. Ed è precisamente il modo in*

cui si prospettano i problemi e se ne ricercano le soluzioni, quello che può dare un'omogeneità essenziale a quegli studi: e può darla a istituzioni — che siano cattedre, riviste o altro — che li promuovono. Un periodico che accatasti sulle sue pagine lavori che in qualsiasi modo « riguardino le religioni » non serve più; nessuna delimitazione esterna *del suo campo — ampia o ristretta che sia — può dargli una ragion d'essere. Questa non può fondarsi che sul carattere specifico di un metodo che, come risulta da quanto si è cercato di dire più sopra, ha tutte le possibilità di essere uno strumento capace di* agire *nel complesso processo di formazione di una nuova coscienza.*

*Vi è, però, un'altra grossa questione che non può essere ignorata. Abbiamo detto più sopra che se nelle riviste specializzate dei singoli rami di studio i rappresentanti di una minoranza di « eletti » scrivevano gli uni per gli altri, ciò rispondeva a una situazione culturale e sociale che oggi è sostanzialmente sorpassata e continua tutt'al più per inerzia o per finzione. D'altra parte, che fare? Gli studi, oggi, per rendere veramente, richiedono, se mai, più e certamente non meno specializzazione, più rigore, più critica: i maggiori studiosi di una cinquantina d'anni fa sembrano collocarsi, alla luce dei criteri scientifici attuali, quasi ai confini del dilettantismo, dato che sia la minor mole delle cognizioni di cui disponevano, sia la minore complessità dei problemi allora avvertiti permettevano loro di muoversi agevolmente in campi più larghi e di formulare conclusioni che oggi appaiono semplicistiche. Il linguaggio stesso degli studi, benché più paludato, era allora più accessibile anche al lettore non strettamente specializzato, purché sufficientemente erudito. Oggi, quando, come si è detto, l'*élite *accademica di una ristretta classe dominante sta perdendo la propria giustificazione storica, e perciò la situazione porterebbe proprio a cercare un più diretto e vivo contatto con i componenti l'intera società, nel campo degli studi sembra invece accentuarsi ancora di più l'ermetismo e il distacco dalla « gente comune », vale a dire dalla totalità dei non-specializzati. Del resto, mentre gli studi stanno diventando progressivamente più e più difficili, a sua volta il pubblico cui essi qualche decennio fa avevano qualche probabilità di arrivare almeno in forme diluite — la borghesia colta — sta*

scomparendo, e le nuove classi non trovano accesso a una tradizione di studi sviluppatasi senza la loro partecipazione.

In questa situazione, una rivista specializzata — malgrado la fondata pretesa di attualità dei suoi problemi — risulta, di nuovo ma da un altro lato, inattuale. Come risolvere questo problema?

L'unica apparente via di uscita è quella che va invece scartata con decisione: quella di cercare di essere più accessibili... Quella, cioè, di voler « scendere » dal livello della specializzazione, assumendo un carattere divulgativo. Noi studiosi sappiamo che ogni esposizione a livello divulgativo delle nostre ricerche non solo le impoverisce, ma le falsa; a parte il fatto che anche nel migliore dei casi ne trasmetterebbe solo i risultati che — staccati dal contesto della ricerca — finirebbero per non significare nulla, oltre che apparire gratuiti.

Ma il problema non riguarda solo una rivista di storia delle religioni e nemmeno solo gli studi specializzati in generale: è il problema — e poiché non tutti si rendono conto della sua enorme portata per l'attuale momento storico, vale la pena di parlarne — di tutto ciò che ancora può essere convenzionalmente incluso nel concetto dell'« alta cultura », in quella vera, però, non in quella accademicamente sanzionata dalla società di ieri e accettata tuttora con abitudinario rispetto ma con profonda indifferenza.

*Il rapporto tra l'alta cultura e le masse varia lungo la storia e di civiltà in civiltà, da un massimo di omogeneità culturale della società — quale si è verificata, p. es., nella Grecia classica (pre-ellenistica!) — a un massimo di scarto tra un'*élite *portatrice di cultura e il resto della popolazione, come quello che si è realizzato in certe civiltà di corte. Più sopra ho cercato di caratterizzare, sebbene limitatamente agli studi, la situazione occidentale dei tempi moderni fino all'inizio del vertiginoso processo di trasformazione in atto: non solo gli studi, ma l'alta cultura in generale, prodotta dai pochi, filtrava nella borghesia, annacquandosi gradualmente, ma senza soluzione di continuità: questa, pressocché totale, si verificava invece tra la classe colta e il resto dell'umanità, escluso e ignorato. Ora, si è visto, si sta creando una situazione nuova: il mondo, virtualmente già*

unico, degli oltre tre miliardi di individui pone problemi nuovi, immensi, che poco o nulla hanno a che vedere con la cultura tradizionale della borghesia occidentale. Ma dal punto di vista del rapporto tra l'alta cultura e l'avvenire alcuni sintomi meritano forse attenzione. Anzitutto l'alta cultura occidentale da tempo ha cominciato ad opporsi alla funzione assegnatale dal piccolo mondo ordinato di ieri; per lo meno da tempo ha cominciato a distaccarsi da questo. Non solo le scienze e gli studi si sono resi sempre più inaccessibili, al punto che i canali di mediazione che prima li portavano in qualche misura al pubblico colto, sono risultati sempre più insufficienti: si pensi, per esempio, a quello che è avvenuto nel campo delle arti. D'altra parte sono proprio i rappresentanti dell'alta cultura creatrice che avvertono anche positivamente le esigenze del nuovo mondo in formazione: è un fenomeno esteso su tutto il mondo occidentale che la conservazione subisce contemporaneamente la pressione crescente delle masse e dell'avanguardia culturale. Ma se questa non trova più comprensione nemmeno nello strato sociale da cui proviene, a maggior ragione si trova distanziata dai ben più vasti strati che si stanno spostando verso il centro della storia. E' abbastanza chiaro come le esigenze economiche, sociali e politiche oggi non vengano discusse solo nei libri degli specialisti in materia, ma agiscano, per così dire, in proprio, direttamente, impersonate dalle masse sfuggite al controllo delle minoranze: forse non è altrettanto chiaro, ma è da presumersi che lo stesso avvenga per le esigenze che siamo abituati a chiamare culturali; lo storico delle religioni, del resto, è abbastanza preparato a capire come i decisivi processi della storia culturale si svolgano per lo più al di fuori della coscienza degli interessati. Non possiamo sapere che cosa verrà fuori dalla trasformazione — la più totale forse dal neolitico o almeno dalla nascita delle civiltà superiori in poi — che l'umanità sta vivendo; non sappiamo in che modo e misura la cultura cui questa condurrà — *perché* cultura, *ad ogni modo, sarà finché sarà opera umana* — *si riattaccherà a quelle del passato,* tra cui *la nostra. Ma il fatto stesso che i portatori dell'alta cultura non si chiudono al travaglio dei tempi, che essi, con i loro mezzi e nel loro modo, si sono sganciati dal condizionamento del vecchio mondo, sem-*

bra indicare una possibilità almeno teorica di un incontro della linea su cui si muovono con quella in cui sboccherà la realtà di domani. Ciò che non si vede affatto, sono i mezzi di comunicazione che dovranno rendere possibile quest'incontro. Ma se l'alta cultura di oggi non è una semplice aberrazione o, malgrado tutto, un prolungamento deformato di quella del passato, se cioè essa è realmente e non solo velleitariamente tesa al futuro, la sua via verso il contatto con questo difficilmente può consistere nella rinuncia al proprio livello. Pretendere dallo studioso di essere meno difficile, meno specializzato e rigoroso, come pretendere dal musicista contemporaneo di comporre in maniera orecchiabile o dal pittore di dipingere tramonti sul mare per « andare incontro al popolo » non è certamente nella linea dell'avvenire.

Il problema della comunicazione tra alta cultura e masse si pone in termini così inediti che la sua soluuzione è semplicemente imprevedibile. Basta ricordare come i canali di comunicazione normali — quelli costruiti, in realtà, a tutt'altro scopo in una tutt'altra configurazione storica — stanno diventando sempre più inservibili. Il canale dell'istruzione di tipo tradizionale, per esempio, è ormai in buona parte fuori uso: sono bastati i primissimi, modestissimi, passi dell'entrata delle masse nelle scuole di ogni grado per far saltare certi meccanismi dell'istruzione pubblica, che pochi decenni addietro funzionavano egregiamente per i loro fini più circoscritti. L'istruzione non è riuscita a tenere il passo con la crescita del mondo e con i cambiamenti delle prospettive culturali: sotto la pressione delle nuove esigenze, essa non ha trovato di meglio che cedere passo per passo, ma sempre aggrappandosi tenacemente ai residui del suo sistema inattuale, per abbandonarli poi uno per uno e sopravvivere solo per finta, chiudendo tutt'e due gli occhi davanti al proprio fallimento. Altri canali, più recenti, della comunicazione culturale non stanno facendo meglio, ma, se è possibile, peggio, nel segno di una politica culturale che pretende agganciare le masse ignoranti somministrando loro prodotti di basso livello considerati come accessibili e riempiendo così il vuoto dell'ignoranza con il cattivo gusto e con la superficialità: e lasciamo fuori del di-

scorso, in questo luogo, gli scopi reali ma inconfessati di tale politica.

La vera alta cultura non ha trovato ancora la via verso la società che sta nascendo: ma poiché non la troverebbe in nessun modo rinunciando a quello che è, la sua alternativa sta nell'abdicazione totale o nella ricerca di nuove vie che non implichino cedimenti. Nessuno può escludere che la prima scelta possa risultare, a un certo momento, quella più adeguata o, comunque, ineluttabile: basta che non la si adotti per pura pigrizia, prima ancora che la possibilità della seconda risulti inappellabilmente esclusa. Ora che l'alta cultura è veramente e più che mai nelle mani di una ristretta minoranza che non è sostenuta dalla base su cui poggiava e con cui comunicava fino a ieri, essa può vedere nella propria situazione anche una sfida stimolante che, però, richiede uno sforzo moltiplicato, e prima di tutto nella direzione della consapevolezza. Non possiamo rivolgerci, per ora, alle masse, gran parte delle quali non è arrivata neppure all'alfabeto; non possiamo, ormai, rivolgerci agli strati abbarbicati nel passato: ma, intanto possiamo cercare — pur nell'incertezza dell'esito — di tenerci uniti noi, tutti coloro che siamo, nei settori più diversi, impegnati in una cultura vissuta, di creare un più vivo contatto tra di noi e di allargare, con tutti i mezzi a nostra disposizione, la nostra cerchia. Se non ogni continuità culturale è destinata a spezzarsi — in un modo privo di parallelo nella storia — può darsi che dei nostri sforzi rimarrà qualcosa di utilizzabile.

Tutti questi discorsi, me ne rendo ben conto, sono largamente sproporzionati alle minuscole questioni riguardanti la sopravvivenza o meno di un periodico specializzato di storia delle religioni. Ma è una caratteristica del nostro momento culturale anche questa, che neanche il più piccolo problema può più essere affrontato al di fuori del contesto globale della situazione.

E ora torniamo, ancora una volta, all'argomento concreto.

Al punto in cui ci si trova, a SMSR non rimane che « chiudere » o rinnovarsi; trascinare avanti il proprio carattere determinato in altri tempi, non ha più senso.

Certo è, però, che se le nostre risorse cominciavano a diventare sempre più insufficienti anche per tirare avanti sui vecchi binari, cosa in cui si poteva contare almeno sulla forza d'inerzia, tanto più problematico appare che esse possano essere sufficienti per un'opera di rinnovamento. Ma non si sa mai: forse proprio un nuovo sforzo sveglierà certe energie assopite nell'andazzo abitudinario e inibite dal senso di inutilità che su questo incombeva.

Dal punto di vista del nuovo programma i due punti principali in cui si può condensare quanto lo riguarda nelle precedenti considerazioni sono: 1) SMSR non vuole più essere una semestrale raccolta di « studi » e « materiali » che « riguardino » in qualsiasi modo le religioni, ma vuole diventare una vera e propria rivista di storia delle religioni, *dedicata ai problemi specifici di questo particolare campo di ricerca, nella coscienza della sua attualità; 2) SMSR non vuole più rivolgersi a uno stanco pubblico accademico, ma — pur senza cedere un pollice dall'alto livello di specializzazione — vuole inserirsi in maniera efficiente nell'attuale travaglio culturale.*

È sin d'ora evidente che un rinnovamento così radicale non potrà compiersi di punto in bianco, da un fascicolo all'altro. Tanto meno, perché neanche sappiamo — e non possiamo *sapere — in quale modo, con quali mezzi effettuarlo: molto, quasi tutto, dipende dalle reazioni ai primi passi che tenteremo. Se si vuole creare contatto con un pubblico nuovo, è inutile monologare: d'altra parte i risultati di un vero dialogo non solo sono, ma devono essere imprevedibili. Anche le pagine di questa premessa — pur comparendo nell'ultimo fascicolo del tutto tradizionale di SMSR — possono considerarsi come un primissimo passo sull'incerta via del rinnovamento: esse sono un appello a tutti coloro — italiani e stranieri — cui capitino sott'occhio; un invito ad aiutare a risolvere i problemi della rivista e, nello stesso tempo, un invito alla discussione, alla critica, alla cooperazione attiva. Qualunque reazione — purché ci sia — positiva o negativa, potrà servire ad approfondire e a precisare le nostre istanze programmatiche, contribuire alla graduale elaborazione della nuova forma della rivista.*

Non si sa se, quando e in che misura ci si potrà avvicinare

*agli obiettivi sopra enunciati. Segue ora una fase di transizione e di tentativi. Dall'*optimum *di non pubblicare più che reali contributi alla storia delle religioni, nel senso più coerente ed omogeneo di questo particolare campo di ricerca, siamo ben lontani. È chiaro che lavori — per dire un esempio che sicuramente non fa dispiacere a nessuno — come, nel presente volume, il « divertimento filologico » su Nireus, in avvenire non dovrebbero trovare posto nella rivista. Ma se, come si è detto, attualmente per ogni fascicolo stentiamo a raccogliere anche il materiale di tipo tradizionale, cominciando per escluderne buona parte, rischieremmo di trovarci presto con le mani vuote. Questa non può dunque essere la soluzione immediata. Ma potrebbe esservene, intanto, un'altra: accettare e, anzi, sollecitare ogni tipo di collaborazione (purché scientificamente solida) — anche « studi » e « materiali » come prima — ma inserire subito ogni lavoro pubblicato in un discorso sui fini e sui metodi; cercare di chiarire, insieme con gli autori, con gli altri collaboratori e con i lettori, in che senso ogni singolo articolo contribuisca, sia pure indirettamente o marginalmente, alla storia delle religioni, alla presa di coscienza dei suoi problemi più peculiari e all'elaborazione del suo immenso e complesso tessuto. Gli* articoli di fondo *non resterebbero, cioè, lì, messi uno accanto all'altro come pezzi da museo (o peggio, soprammobili), lasciato questo all'interessamento dell'etnologo, quello a disposizione del filologo classico, quell'altro all'uso degli storici del cristianesimo o dell'orientalista, ma verrebbero contemporaneamente pubblicati, commentati, discussi, messi in rapporto tra di loro e trasformati — anche per i fascicoli successivi — in punti di riferimento per un continua e unitaria ricerca di storia delle religioni. Quanto alle* recensioni, *è veramente ora di abbandonare le forme tradizionali di sommaria informazione e di ancora più sommario e perciò apparentemente sempre arbitrario « giudizio »: dei libri che ci perverranno (e anche a questo riguardo si dovrà cercare di rimontare la corrente, perché, parallelamente alla riduzione quasi completa della collaborazione straniera, si è notevolmente ridotta anche la quantità delle pubblicazioni mandateci per recensione — ma parte della colpa, bisogna riconoscere, ricade su di noi) — dei libri,*

dunque, si parlerà sempre e anche sollecitamente: ma a parte quanto di informativo sia necessario e utile, l'autore della nota (e non più « recensione ») relativa dirà solo quanto, nell'ambito della propria competenza, riterrà di dover dire al fine di promuovere la ricerca storico-religiosa: e non importa se saranno poche righe o un lungo articolo « a proposito » del libro letto, purché sia qualcosa di vivo e lontano da ogni stanco convenzionalismo. E gli autori non saranno semplicemente « recensiti » e con ciò liquidati, ma invitati a rispondere e a precisare il loro pensiero su singole questioni sollevate.

Con tutto ciò forse si farà contemporaneamente un passo anche verso il secondo obiettivo: dando alla rivista il carattere d'un discorso unico, continuo e impegnato, si potranno forse invogliare all'interesse per la storia delle religioni — e sia per singoli suoi problemi di dettaglio, sia per la sua più vasta problematica di fondo — anche persone che finora se ne trovavano escluse, ritenendola una disciplina accademica estranea ai loro interessi o addirittura non comprendendone la ragion d'essere.

Queste, naturalmente, non sono che idee provvisorie, primi suggerimenti per un tentativo di rinnovamento della rivista: altre idee, altri suggerimenti le potranno integrare o addirittura sostituire. Ora si è trattato solo di incominciare a scuoterci di dosso quanto di stantìo e ammuffito ci è rimasto attaccato lungo i decenni. Ho detto quanto in proposito mi è sembrato urgente di dire, con il solo scopo di incominciare. La parola passa ora agli altri: collaboratori, vecchi e nuovi, studiosi di qualsiasi disciplina che abbia punti di contatto con la storia delle religioni e lettori.

A. B.

MARCELLO MASSENZIO

Cultura e crisi permanente: la "xenia„ dionisiaca

Esiste una serie di miti greci caratterizzati da un tema comune: la presenza di Dionysos tra gli uomini, spesso in veste di « straniero » o di ospite.

A seconda del fatto che i personaggi dei singoli miti mostrino benevolenza oppure ostilità nei confronti del dio, possono essere distinte due diverse categorie nell'ambito della stessa serie mitologica. L'eroe ostile a Dionysos appare sovente sotto le vesti di colui che scaccia o si rifiuta di accogliere il dio che viene da lontano, mentre al polo opposto c'è l'eroe ospitale, che concede la *xenia* al dio forestiero.

Il primo problema che si pone è quello di esaminare se ciascuno dei due gruppi così delineati costituisca una entità a sé stante, vale a dire un sistema avente come strumento d'espressione temi costanti collegati tra loro tramite rapporti costanti. Nel caso si verifichi questa condizione, la differenza fra mito e mito dello stesso gruppo avrà un carattere « formale », essendo in funzione dell'elaborazione diversa (e mai casuale) data ai medesimi temi e ai rapporti tra essi e della rilevanza diversa attribuita, all'interno di ogni mito, ad una relazione rispetto ad un'altra.

Ciò non vuol dire che le differenze tra le entità costitutive del sistema non siano significanti, ma che solo a livello di sistema

è possibile definire la *situazione* culturale che prende forma nei miti e che include in sé varietà — più o meno ampie — di modi di essere e, quindi, di essere espressa. Ciascun mito apre una particolare prospettiva all'interno di un « discorso » comune; da questo punto di vista, l'isolamento di un mito dal contesto ne preclude il processo di cognizione: ecco delineato un primo quadro delle « ipotesi di partenza » che sono alla base della nostra ricerca e che occorre verificare nel corso dell'analisi dei dati.

Restando per ora ancora a livello « teorico », si profila un nuovo problema: ammesso che i due gruppi abbiano ciascuno una struttura unitaria, ci si domanda se esiste o meno un linguaggio comune ad entrambi, sul piano del quale possano trovare completo svolgimento le convergenze (identità della situazione di partenza) e le divergenze (reazioni opposte di fronte alla medesima situazione) che hanno indotto alla distinzione in gruppi. In altri termini, si può prospettare l'ipotesi (anch'essa da verificare all'interno dell'analisi) che i due raggruppamenti di miti siano tra loro complementari, che costituiscano un sistema unitario avente come base espressiva un determinato numero di « relazioni »[1] (es. Dionysos tra gli uomini; legami di parentela tra padre e figlia) e che, quindi, a seconda del valore positivo o negativo assegnato a ciascuna di queste — e, per il presupposto di organicità inerente al concetto di sistema, alla totalità delle connessioni in cui ogni relazione esiste — sia possibile distinguere filoni diversificati in seno ad un contesto unico.

Resterebbe, infine, il problema di dare un senso a tale dualismo, cioè di avanzare in proposito ipotesi interpretative che abbiano, nel migliore dei casi, valore di stimolo per ricerche future: ipotesi che, trovandosi per loro essenza agli antipodi rispetto all'idea « classica » delle « sistemazioni » definitive, lascino il problema « aperto », cioè storicamente vivo.

Analizziamo dapprima i miti del primo gruppo, quelli nei quali la presenza non osteggiata di Dionysos ha la funzione di introdurre fra gli uomini la viticoltura e il vino.

[1] Per intendere il senso da attribuire al termine, cfr. Cl. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Milano 1967, p. 237.

PARTE PRIMA

IKARIOS

L'esposizione della vicenda di Ikarios ha come obiettivo principale quello di introdurre i temi che ricorrono nella categoria di miti che ci accingiamo a prendere in esame: questo significa che nella sezione intitolata ad Ikarios non si intende minimamente esaurire l'analisi del suo mito, ma che i vari nuclei si chiariranno via via nel corso della trattazione. In realtà tutti i miti dovrebbero essere letti contemporaneamente, per cui il metodo di presentarli separatamente, imposto da innegabili motivi di intellegibilità, deve essere sostenuto da un sistema continuo di rimandi dall'uno all'altro mito.

Nel racconto del mito di Ikarios seguiremo in un primo momento la versione di Apollodoro [2]. Dopo la morte di Erichtonios, durante il regno di Pandion, arrivano in Attica Demeter e Dionysos: l'una è accolta da Keleos, l'altro da Ikarios.

Quest'ultimo riceve dal dio un tralcio di vite e apprende la tecnica di produzione del vino; quindi, volendo rendere partecipi gli altri dei doni di Dionysos, si reca presso alcuni pastori i quali, avendo bevuto il vino a dismisura e senza mescolarlo con l'acqua, credono di essere stati avvelenati e uccidono Ikarios [3]. La figlia di costui, Erigone, guidata dalla propria cagna (Maira), va nel luogo dove è stato compiuto il delitto e, scorgendo il cadavere del padre, si impicca.

Nel testo apollodoreo sono riportati i momenti salienti del mito; le altre versioni, pur non discostandosi dallo schema segnalato, rendono più articolato il quadro della vicenda ovvero pongono l'accento principalmente sul dramma di Erigone.

Tra i dettagli interessanti che possiamo aggiungere, va segnalata l'imposizione fatta da Dionysos ad Ikarios di diffon-

[2] Apollod., III, 14-7.

[3] *Schol. Iliad.*, XXII, 29; Hyg., *Fab.*, 130. Secondo un'altra versione (*Myth. gr. app. narr.* XXXI, Westermann, p. 373) sono gli abitanti della Tracia, dai quali era andato Ikarios, a compiere l'omicidio.

dere il vino tra gli uomini (che sono pastori o bovari) [4], e il suicidio della cagna dopo la morte dei padroni.

Ancora: come conseguenza della morte di Ikarios e dell'impiccagione volontaria di Erigone, si diffonde in Atene un morbo inconsueto che provoca suicidi in massa, per impiccagione, delle figlie degli Ateniesi; l'oracolo ordina, come rimedio al male, di punire gli assassini, di istituire una festa in onore di Erigone, di dedicare un'offerta primiziale ad Ikarios e alla figlia in occasione della vendemmia [5]. La festa in questione è quella degli *Aiora* (gli *oscilla* per gli autori latini), che prevedeva, come momento centrale, il rito-mimesi delle impiccagioni mitiche nel corso del quale le partecipanti si lasciavano sospendere nell'aria.

Il rito quindi sanziona gli accadimenti del mito che sono irreversibili e necessari, ma con ciò stesso li trasforma da fatti mitici in fatti culturali: bisogna accettare il suicidio di Erigone e il suicidio delle fanciulle ateniesi (e quindi, preliminarmente, bisogna accettare il vino, l'ebrietà, l'uccisione di Ikarios), ma nella maniera dell'accettazione, vale a dire nella istituzionalizzazione di tali dati di fatto, c'è l'apporto creativo dell'uomo. È la *mimesis* l'espressione dell'intervento umano che opera il distacco dal mito nella misura in cui l'atto rituale ripete e supera il fatto mitico plasmandolo in modo da renderlo inseribile nei quadri di una organizzazione culturale.

Nel corso dell'analisi si cercherà di capire quale esperienza si rifletta nel linguaggio mitico-rituale delle impiccagioni; per ora possono essere segnalati altri dati utili per l'interpretazione dei fatti. Secondo una delle nostre fonti [6], la festa *Aiora* prima si chiamava *Aletis*; Igino [7] definisce *aletidos* l'atto di sospendersi

[4] Ael., *Hist. anim.*, VII, 28; Ampel., II, 6; Prob., *Schol. Verg. Georg.*, II, 389.

[5] *Schol., Iliad.*, XXII., 29; Hyg., *Fab.*, 130; Hyg., *Astr.*, *loc. cit.*; Prob., *loc. cit.*

[6] Hesych., *s.v. Aletis.*

[7] Hyg., *Astr.*, *loc. cit.*

sulle altalene; altrove [8] Erigone stessa è detta *aletis*, termine che indica lo stato di vagabondaggio della fanciulla-orfana.

D'altronde la stessa impiccagione che fa da modello mitico alla festa sancisce la condizione di Erigone successiva alla morte del padre: condizione che chi partecipava agli *Aiora* realizzava per sé in una dimensione rituale.

Il mito ha come epilogo i catastersimi di Ikarios, Erigone, Maira, trasformati rispettivamente in Bootes/Arcturos, Parthenos, Kyon [9].

Rispetto a questa versione del mito, l'unica sostanziale variante è quella offerta da un passo di Igino [10]: la situazione di partenza è la medesima in quanto anche in questo caso Ikarios ospita Dionysos che gli consegna la vite, l'uva e il vino con l'incarico di insegnare agli altri uomini la *oinopoiia*. Ma dopo che Ikarios ha curato le sue viti con estrema diligenza, un caprone irrompe nella sua vigna distruggendo le foglie appena spuntate. Allora Ikarios uccide la bestia, con la pelle costruisce un otre che riempie d'aria e poi invita i suoi compagni a farvi salti sopra. Noi conosciamo un rito simile, detto *askoliasmos* [11] inserito nella festa ateniese dei *Dionysia kat'agrous* dedicati a Dionysos.

A questo punto si impongono le seguenti considerazioni:

1) Entrambi i riti che traggono origine dal mito di Ikarios comportano il fatto che l'uomo sia sospeso nell'aria, che sia temporaneamente staccato dalla terra. D'altra parte l'epilogo del mito prevede la metamorfosi degli eroi in astri.

2) Nella versione di Igino, Ikarios non ha a che fare con il vino, mentre in un'altra versione la sua funzione più significativa è quella di distribuire ai pastori (o bovari) la bevanda avuta da Dionysos. Nel caso che stiamo esaminando Ikarios è in rapporto con le viti: egli è il primo a coltivare una vigna.

[8] Athen., XIV, 618 E.

[9] Cfr. Nonn., *Dion.*, XLVII, v. 216 sgg.; Hyg., *Fab.*, II, 4; *Schol., Iliad.*, XXII, 29; Luk., *Deor. conv.*, 5; Ampel., *loc. cit.*

[10] Hyg., *Astr., loc. cit.*

[11] Cfr. *Schol. Aristoph. Plut.* 1129.

3) Resta comune ad entrambe le versioni, quella più diffusa e quella di cui resta una sola testimonianza, il tema dell'ostilità che Ikarios, sia nelle vesti di distributore di vino che in quelle di primo viticultore, subisce da parte dell'ambiente nel quale introduce elementi nuovi, mai comparsi prima di allora.

Riassumendo, l'ospitalità che Dionysos trova presso Ikarios è collocata non agli albori della storia di Atene, ma in una fase che potremmo definire di civiltà già avanzata: esiste infatti l'istituto della regalità, l'allevamento degli animali, che sembra peraltro costituire l'attività economica principale; esiste già una ben definita organizzazione cultuale se Erichthonios, il re di Atene predecessore di Pandion, è seppellito nel *temenos* di Athena, la dea poliade della città [12].

Mancano le attività agrarie, la cerealicoltura, la viticoltura che sono introdotte parallelamente, come traspare dalla contemporanea venuta in Atene di Demeter e Dionysos.

Il mito di Ikarios mostra in sostanza la reazione, a diversi livelli, di un ambiente di allevatori di bestiame da pascolo di fronte a un fatto nuovo, come il vino che non è ancora un prodotto umano e che apre una breccia all'interno del sistema vigente.

Nella reazione possiamo distinguere due fasi: la prima è caratterizzata dalla valutazione negativa del vino e dei suoi effetti inebrianti dipendente dal carattere non ancora umano della bevanda che i pastori hanno avuto come « dono »; dalla conseguente chiusura dell'ambiente di fronte alla « novità » che culmina nella uccisione di Ikarios o, su un altro piano, nella distruzione della vigna di Ikarios da parte del caprone.

La seconda fase è quella della integrazione del vino che comporta un accrescimento qualitativo-quantitativo dell'ambiente e cioè: 1) la trasformazione delle istituzioni preesistenti: si pensi al comportamento delle figlie degli Ateniesi che non può più essere contenuto negli schemi familiari preesistenti e quindi è carico di forza innovatrice. 2) l'accettazione di una nuova divinità nel *pantheon* cittadino. 3) la creazione *ex novo* di istitu-

12 Apollod., *loc. cit.*

zioni (vedi gli *Aiora*) attraverso le quali organizzare culturalmente le nuove esperienze esistenziali.

Al motivo dei pastori che bevono il vino smoderatamente e senza l'aggiunta dell'acqua sembra fare « pendant » un altro mito ateniese che fonda, invece, l'uso di miscelare acqua e vino, introdotto dal re Amphiktyon [13]. Il mito di Ikarios non si risolve nella contrapposizione tra uso inebriante del vino (negativo) e uso non inebriante (positivo), ma nella valorizzazione dell'esperienza della ebrietà, tanto è vero che negli *Aiora* appare istituzionalizzato ciò che nel mito ha come primo fondamento lo stato di ubriachezza dei pastori.

Su due piani diversi il mito di Ikarios e quello di Amphikton fissano le esperienze culturali che si legano al vino inteso, rispettivamente, come bevanda inebriante e come bevanda non inebriante.

OINEUS

Non si può dire che esista il mito di Oineus nella stessa misura in cui si dice che esiste il mito di Ikarios in quanto Oineus è, piuttosto, al centro di vari episodi mitici più o meno concatenati; per questo nell'esposizione dei dati seguiremo il criterio di svolgere progressivamente i diversi nuclei narrativi.

Oineus, re di Calidone, è uno degli eroi-ospiti di Dionysos [14]. Durante la sosta presso Oineus, il dio ne seduce la moglie, Althaia: dall'unione nasce Deianeira. Quando il re s'accorge della relazione esistente tra l'ospite e la propria consorte, accetta la situazione di « disordine » che si è creata in seno alla sua famiglia e lascia spontaneamente la città.

Per ricompensarlo dell'*hospitium liberale*, il dio dona ad Oineus la vite [15], gli insegna la tecnica di coltivazione delle piante, dà infine al vino il nome del suo ospite [16].

13 Athen., II, 38 c - V, 179 c.
14 Hyg., *Fab.*, 129.
15 Apollod., I, 8, 1; Serv. *in Verg. Aen.*, IV, 127.
16 Athen., II, 35.

Secondo altre fonti [17], Oineus sarebbe venuto in possesso della prima vite e del primo grappolo d'uva in maniera diversa: Staphylos, pastore di Oineus, nota che una delle capre a lui affidata è stranamente pingue, oltre ad avere un comportamento « strano »; un giorno decide di seguirla e la sorprende mentre sta cibandosi d'uva; allora coglie un grappolo e lo porta ad Oineus. Questi spreme i chicchi e ne ottiene un liquido che chiama οἶνος dal nome suo; denomina quindi il grappolo d'uva σταφυλή dal nome di Staphylos.

Secondo questa versione il vino ha un'origine umana, non divina: anzi è Oineus che offre la bevanda a Dionysos quando il dio è suo ospite (cfr. Prob., *loc. cit.*).

Qui notiamo un rovesciamento della situazione emersa dal mito di Ikarios, dove il rapporto del primo possessore di vino con l'ambiente dei pastori si configura in termini di violenta ostilità, almeno nella prima fase. Nel mito di Oineus-Staphylos è prospettato il caso opposto di integrazione pacifica tra le due attività economiche, la nuova (la viticoltura) e l'antica (la pastorizia), tanto è vero che il grappolo d'uva avrà il nome del pastore.

Ripensando alla variante di Igino del mito ateniese è da segnalare ancora una volta il ruolo determinante assegnato agli animali. Ma i rapporti di Oineus con il mondo animale non finiscono qua, ché, anzi, l'episodio più noto, testimoniato da Omero nel nono libro dell'Iliade [18], concerne l'episodio di Oineus e il cosiddetto cinghiale calidonio. In questo caso si tratta di un rapporto totalmente ostile.

Vale la pena di riportare i versi omerici per valutare esattamente il senso dell'episodio:

> Καὶ γὰρ τοῖσι κακὸν χρυσόθρονος Ἄρτεμις ὦρσε
> χωσαμένη ὅ τι οὔ τι θαλύσια γουνῷ ἀλωῆς
> Οἰνεὺς ἔρξ' · ἄλλοι δὲ θεοὶ δαίνυνθ' ἑκατόμβας
> οἴῃ δ' οὐκ ἔρρεξε Διὸς κούρῃ μεγάλοιο

[17] Serv. *in Verg. Georg.*, I, 8; Prob., *in Verg. Georg.*, I, 9; *Script. rer. myth. lat.*, I, 87.

[18] vv. 533-540.

ἢ λάθετ' ἢ οὐκ ἐνόησεν · ἀάσατο δὲ μέγα θυμῷ ·
ἡ δὲ χλωσαμένη δῖον γένος Ἰοχέαιρα
ὦρσεν ἔπι χλούνην σῦν ἄγριον ἀργιόδοντα
ὃς κακὰ πόλλ' ἔρδεσκεν ἔθων Οἰνῆος ἀλωήν.

Oineus è colpevole di *hybris* perché non ha riconosciuto la divinità di Artemis e quindi non ha stabilito con la dea la debita relazione cultuale consistente nell'offerta di primizie nel poggio del vigneto, mentre gli altri dei hanno ricevuto ecatombi da parte del re di Calidone.

Qui non c'è solo contrapposizione tra una dea non venerata e altri dei venerati dalla stessa persona, ma è dato rilievo all'oggetto del tributo non concesso o concesso a seconda dei casi: Artemis è adirata non perché, a differenza degli altri dei, non « gode di ecatombi », ma perché non ha avuto le primizie della vigna.

Quindi la contrapposizione è tra una dea che esige un particolare tributo che non le è stato dato e gli altri dei che hanno ricevuto i loro tributi.

È solo sulla vigna che Artemis afferma i propri diritti che non sono stati rispettati perché non le sono stati sacrificati i *thalysia* ed è sulla vigna che, di conseguenza, manifesta la propria vendetta servendosi — come è lecito aspettarsi da una *potnia theron* — di un feroce cinghiale che « molti mali arrecò scorazzando nella vigna di Oineus ».

La conclusione dell'episodio prospetta una situazione che può essere resa in questi termini: il reingresso della natura selvaggia in una zona di territorio inserito, in quanto vigna, in un regime culturale. Un cinghiale, infatti, si installa alla fine là dove era la vigna il cui suolo diventa, così, dominio di un animale selvatico. Allora possiamo precisare che i « diritti » di Artemis nei confronti di Oineus riguardano in particolare il terreno sul quale quest'ultimo ha impiantato la vigna.

La ricostruzione astratta che possiamo fare del mito, ricavata da tutto quello che è esplicito o sottinteso nella breve ma densa esposizione omerica, ha come presupposto il fatto che la viticoltura sia introdotta in un ambiente che già pratica le attività economiche della caccia e dell'allevamento degli animali.

I miti, d'altra parte, affermano chiaramente il carattere « secondario » della viticoltura: si pensi al mito di Ikarios o a quello di Staphylos per quel che riguarda la priorità dell'allevamento degli animali, oppure al mito di Oinopion — da trattare nelle pagine seguenti — per la priorità della caccia.

Allora, perché possa costruire la vigna, Oineus deve sottrarre agli animali da caccia (in termini mitologici, ad Artemis) un certo territorio; d'altro canto, affinché Artemis non si senta defraudata, egli dovrebbe regolare i propri rapporti con la *potnia theron* sanzionando, attraverso l'offerta dei *thalysia*, i diritti della dea sul vigneto. In questa maniera si precisa il particolare rapporto che lega la dea alla vigna di Oineus: è come « proprietaria » del suolo nel quale sono state poste le viti che Artemis richiede di essere onorata dal re di Calidone; il contrasto con gli altri dei che hanno ricevuto l'offerta di ecatombi ha il compito di sottolineare questo specifico aspetto di Artemis. In altri termini, il fatto che Oineus coltivi un pezzo di terra non significa che questo sia suo e che i prodotti che ne ricava siano suoi; piuttosto, egli potrà fruire dell'uno e degli altri dopo avere regolato i rapporti con la controparte divina che « possiede » il terreno. L'esame del mito di Oinopion potrà avvalorare l'analisi interpretativa qui proposta: come si diceva all'inizio, è necessario collegare i miti l'uno all'altro e non vederli come tante sezioni autonome.

Fatta questa precisazione, aggiungeremo che l'episodio omerico può essere « letto » anche su un piano diverso, che si integra però con il primo.

Oineus, introducendo la viticoltura in un determinato ambiente, lo trasforma e il mutamento si avverte a tutti i livelli, incluso quello delle divinità: queste devono svolgersi dinamicamente e quindi, entrare in rapporto con la cultura che si sta formando.

In ciò consiste quell'esigenza di integrazione tra il « vecchio » e il « nuovo » che, in forme diverse, costituisce uno dei temi centrali del mito attico e di quello etolico. Nel caso specifico, Artemis dovrà estendere il suo controllo alla vigna di Oineus che già dipende dal dio « nuovo » e *xenos*, Dionysos che per primo ha consegnato al re di Calidone una pianta di

vite. L'ampliamento della sfera d'azione di Artemis corrisponde, strutturalmente, ma ad un altro livello, alla creazione degli *Aiora*, l'istituzione nuova che consente all'ambiente preesistente di integrare nel proprio ambito l'esperienza connessa agli effetti inebrianti del vino.

Oineus con il suo comportamento impedisce che si realizzi questa integrazione perché non riconosce uno dei due termini, quello concentrato in Artemis: parallelamente la dea trascurata si « esprime » con una violenza straordinaria, che rompe gli argini dell'equilibrio umano. (Gli sviluppi della vicenda si riflettono nel mito che vede impegnato il figlio di Oineus, Meleagros, nella lotta vittoriosa contro il cinghiale calidonio.)

Il mito di Oineus-Artemis mostra il limite al di là del quale l'innovazione, che già per sua essenza contiene i germi della *hybris* e quindi del disordine, diviene involuzione.

Ma torniamo ai testi: nelle altre versioni [19] che abbiamo sotto gli occhi il tema della *hybris* di Oineus, che nel passo di Omero si presenta con sottili sfaccettature, è decisamente banalizzato perché non trova il dovuto rilievo il particolare rapporto di Artemis con la vigna, evidenziato nel brano dell'Iliade dalla diversità delle offerte (che poi implica diversità dei caratteri dei destinatari) da tributarsi ai due gruppi di dei: Artemis e « tutti gli altri ».

Secondo Apollodoro, Oineus sacrifica le primizie dei frutti a tutti gli dei ad eccezione di Artemis; sostanzialmente simile è la versione di Diodoro Siculo, mentre Igino non fa cenno all'occasione del raccolto, ma parla di *annua sacra* che Oineus trascura di fare ad Artemis.

Ad uno sguardo sintetico, i rapporti di Oineus con il mondo animale offrono un quadro abbastanza articolato, teso tra due poli antitetici: da un lato la solidarietà del primo viticultore (Apollod. 1, 8, 1) con gli animali allevati e l'ambiente della pastorizia; dall'altro l'ostilità con il cinghiale e con la dea che controlla il mondo della caccia.

In questo caso il motivo del contrasto tra viticoltura e

[19] Apollod. I, 8, 2; Diod., IV, 34, 2; Hyg., *Fab.*, 172.

l'ambiente economico nel quale essa s'innesta si realizza ad un livello diverso rispetto a quello osservato nel mito di Ikarios.

Esiste anche un'altra differenza sostanziale tra il mito attico e quello etolico: nel primo — o meglio, nella variante più diffusa del primo — la funzione che predispone Ikarios alla morte violenta è quella di distributore di vino; il contrasto con i pastori ha per oggetto la nuova bevanda e gli effetti psico-fisici da essa prodotti sull'uomo: effetti insoliti da parte di qualcosa che non è ancora un prodotto umano. Nella reazione omicida dei pastori si può cogliere l'estremo tentativo di difesa da parte di un certo sistema culturale che si sente minacciato da un personaggio che si è posto in rapporto con il non umano e ne ha tratto qualcosa, il vino (onde l'equivalenza: vino = veleno).

Da quanto è sembrato emergere soprattutto dal brano omerico la funzione precipua di Oineus è quella di piantatore di viti: funzione che un filone secondario della tradizione attica attribuisce anche ad Ikarios. Ma neppure in questa convergenza si può parlare di completa analogia tra le vicende dei due eroi, perché, se la distruzione della vigna di Oineus da parte di un cinghiale pone il problema dei rapporti caccia-viticoltura, altrettanto non può dirsi nel caso di Ikarios, la cui vigna è distrutta da un caprone e dove perciò il contrasto rimane tra viticoltura e allevamento degli animali.

D'altra parte (a ulteriore conferma del fatto che nel campo mitologico non è possibile operare distinzioni nette), lo stesso Oineus — come Ikarios — è presentato nelle vesti di colui che offre il vino ad altri, anche a Dionysos, quando il dio è suo ospite.

Riassumendo, i due miti si riferiscono ad un unico patrimonio di esperienze e presentano perciò temi comuni: tuttavia la loro reciproca autonomia è in funzione del modo in cui quei temi sono organizzati e differentemente valorizzati.

Oineus è implicato in una ulteriore vicenda che ha come argomento centrale la lotta di due pretendenti (Herakles e Acheloos) alle nozze con la figlia Deianeira[20]; secondo una delle

[20] Apollod., I, 8, 1; Diod., IV, 34, 1; 35, 3-4; 36,2.

nostre fonti [21], Oineus decide che la figlia andrà sposa a quello che avrà superato l'altro nel corso di una *monomachia.*

Un'altra figlia è Gorge, di lei sappiamo [22] che si unì incestuosamente con il padre, generando da questa unione Tydeus [23]: l'autore greco che ci riferisce l'episodio sottolinea il carattere eccezionale, non umano del fatto, proprio nel momento in cui lo giustifica, affermando che esso è accaduto « κατὰ τὴν βούλησιν Διός ».

Nei rapporti con la propria prole femminile, Oineus rivela un comportamento ambivalente che va dal matrimonio esogamo concesso ad una figlia alla relazione incestuosa alla quale sottopone l'altra. D'altronde la contraddittorietà del carattere di Oineus è emersa chiaramente dal materiale mitologico già preso in considerazione, nel quale il re di Calidone è, ad un tempo, « civilizzatore », in quanto primo vicicultore, e responsabile del passaggio opposto all'azione di civilizzazione, dalla « cultura » alla « natura ».

La *hybris* esercitata nei confronti di Artemis si colloca sullo stesso piano dell'incesto, che è egualmente azione fuori dall'ordine umano, tanto è vero che la sua attuazione richiede lo straordinario intervento divino.

Assegnando, sulla scorta di Lévi-Strauss [24], valore di fatto « naturale » alla relazione incestuosa e valore di fatto « culturale » alla relazione esogamica, osserviamo Oineus muoversi ancora una volta su due piani antitetici.

La antinomia che caratterizza la personalità di Oineus è lungi dal risolversi in dialettica; alla fine la soluzione sopraggiunge per intervento di una forza esterna, allorché l'eroe, la cui azione ha sovente sconfinato nel non umano, viene « messo

[21] *Script. rer. myth. lat.*, I, 58.

[22] Apollod., I, 8, 5.

[23] Sulla nascita di Tydeus esistono altre versioni che non nominano l'incesto, una delle quali è riferita da Apollodoro nel passo citato per ultimo; cfr. ancora Diod., IV, 35, 1-2.

[24] Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949, p. 13 sgg.

da parte »: deposto e allontanato da Calidone, che è come dire posto ai margini del mondo umano.

Il mito dice che il regno gli viene sottratto dai figli del fratello-nemico [25] Agrios e che successivamente è mandato in esilio oppure imprigionato. In un dramma che per noi è perduto Euripide doveva fissare questo momento dell'esistenza dell'eroe perché Oineus compariva sulla scena in stato miserevole, coperto di poveri stracci: è quanto si può dedurre da un passo di Aristofane [26] e dal commento del suo scoliasta.

Riguardo all'ultimo « atto » della vita di Oineus, la tradizione è divisa in due filoni a seconda che Oineus, soccorso da Diomedes figlio di Tydeus, prenda nuovamente possesso del regno [27] oppure, pur vendicandosi dei figli di Agrios, non riprenda il suo regno e muoia lontano da Calidone, sepolto da Diomedes in quella parte del territorio argivo che da lui prende il nome di Οἰνόη [28].

[25] Tenendo presente il contenuto del mito ed il modo in cui esso è strutturato, anche i nomi propri dei fratelli-antagonisti possono fornire qualche utile spunto interpretativo: nel rapporto di ostilità che intercorre tra Oineus (il cu inome è in rapporto con οἶνος) e Agrios (il « Selvaggio ») si può vedere una proiezione del contrasto cultura/natura — la prima rappresentata dall'introduttore della viticoltura, la seconda da Agrios, « selvaggio », quindi, in relazione al fratello —, contrasto che ricorre, in altre forme, nell'episodio del cinghiale devastatore della vigna, definito per questo « ἄργιος » da Omero (cfr. *Il.*, loc. cit., v. 538). Se questa ipotesi possiede un margine di attendibilità (la tradizione, al riguardo, non offre appigli al di fuori dell'elemento onomastico che, di per sé insignificante, se visto all'interno del contesto al quale appartiene, offre elementi di giudizio non trascurabili, pur non autorizzando a conclusioni sicure), il fatto di essere in contrasto con il « selvaggio » evidenzia in Oineus l'aspetto di eroe civilizzatore: l'emergere di tale aspetto coincide in questo caso con la rottura di un rapporto di parentela naturale (inimicizia insanabile tra fratelli).

Questa concomitanza è di fondamentale rilievo dal punto di vista del discorso che stiamo svolgendo: l'argomento sarà perciò ripreso ed approfondito nel corso della nostra analisi, di cui costituisce uno dei principali fili conduttori.

[26] Aristoph., *Acharn.*, vv. 418-420.

[27] *Schol. Aristoph. Acharn.*, 418; Ant. Lib., *Liber Metam. Syn.*, XXXVIII; Hyg., *Fab.*, 175.

[28] Paus., II, 25, 2; Apollod., I, 86.

ANKAIOS

Tra gli aspetti che compongono la figura di Ankaios di Samo vi è quello di coltivatore di vigna. Secondo la tradizione mitica [29] Ankaios, mentre è intento a piantare le viti, è avvicinato da una persona — un servo o un indovino, a seconda delle versioni — che gli predice che non berrà il vino ottenuto dalle viti che sta coltivando. Ankaios non presta fede alla profezia: quando i grappoli d'uva sono maturi, li spreme, ne ottiene il vino e, prima di berlo, convoca l'indovino per provargli nel modo più lampante che ha predetto il falso.

Allora l'indovino (o il servo ispirato da un dio) esce in una espressione che diventerà proverbiale al di fuori del mito che, anzi, rimarrà vivo proprio in funzione del proverbio:

" Πολλὰ μεταξὺ πέλει κύλικος καὶ χείλεος ἄκρου "

Infatti nel medesimo istante un cinghiale devasta il territorio uccidendo lo stesso Ankaios che aveva tentato di fronteggiarlo.

La presenza del tema del cinghiale distruttore di vigne fa sì che nella tradizione s'ingeneri una certa confusione con il più celebre mito di Oineus nel quale compare l'identico tema. In alcuni testi si legge perciò che Ankaios è ucciso dal cinghiale calidonio [30].

Ma tale confusione è indizio di una effettiva convergenza di tratti esistente tra i due mitici viticultori, la cui affinità è peraltro messa in luce da legami di parentela [31] che in un caso risultano particolarmente stretti, là dove si legge [32] che Ankaios è figlio di Poseidon e Althaia, che noi conosciamo come moglie di Oineus [33]. Le conclusioni emerse dall'esame del materiale mitologico (ben più ricco, non solo quantitativamente) riguardante Oineus possono fornire un orientamento per l'interpretazione del

[29] Aristot., *frg.*, 530 (Rose); *Schol. Lykophr.*, 488; Tzetz. *ad Lykophr.*, 488-90.

[30] Pherekyd., in *Schol. Apoll. Rhod.*, I, 188; Tzetz., *loc. cit.*; Hyg., *Fab.*, 248, 173.

[31] Paus., VII, 4, 1.

[32] Hyg., *Fab.*, XV.

[33] Apollod., I, 8, 1.

mito di Ankaios, senza incorrere tuttavia nel pericolo di riferire meccanicamente all'uno quanto è stato detto dell'altro. Dobbiamo limitarci ad affermare che nel caso di Ankaios siamo ancora una volta di fronte ad una figura di viticultore (probabilmente il primo viticultore di Samo, giacché è lui che colonizza l'isola e le dà il nome [34]) contro il quale insorge un cinghiale che sconvolge il territorio e — caso nuovo questo — uccide il viticultore stesso.

Ma, come si è detto all'inizio, la figura di Ankaios non si esaurisce nella funzione di piantatore di viti; egli è in stretto rapporto con l'acqua: figlio di Poseidon [35], Ankaios è ricordato dalla tradizione come uno degli Argonauti [36] e come colui che da Same di Cefallenia guida per mare una colonia di Greci di provenienza varia verso l'isola di Melanphyllon poi denominata Samo [37]. Nella mitologia greca esiste un'altra figura di eroe che è colonizzatore di un'isola e viticultore: Oinopion di Chio; forse l'analisi di questo personaggio consentirà di illuminare retrospettivamente la figura di Ankaios.

OINOPION

Chio è detta « ἔναλος πόλις Οἰνοπίωνος » [38]: al tempo di Pausania [39] esisteva ancora la tomba di Oinopion e si raccontavano i suoi miti. Secondo la tradizione letteraria [40] Oinopion è colui che guida il primo insediamento umano nell'isola, precedentemente deserta o adibita da Poseidon a proprio talamo.

La paternità dell'eroe è attribuita a Dionysos [41]; la maternità ad Ariadne [42]: dal padre Oinopion apprende la *oinopoiia*

[34] Iambl., *De vita Pythagorica*, II, 3, 4.
[35] Paus., *loc. cit.*; *Schol. Lykophr.*, *loc. cit.*; Tzetz., *loc. cit*
[36] Hyg., *Fab.*, XIV, XVIII.
[37] Iambl., *loc. cit.*
[38] Athen. I, 28 b (= *PLG*⁴, fr. 1).
[39] Paus., VII, 5, 13.
[40] Id., VII, 4-8; Diod., V, 79.
[41] Apollod., *Epit.*, I, 9; Athen., I, 26 b.
[42] Apollod., *loc. cit.*; Diod., *loc. cit.* Secondo Plutarco (Thes., XX, 2) Oinopion è figlio di Theseus ed Ariadne.

e la trasmette ai suoi sudditi, ragione per cui « quelli di Chio sono stati i primi a produrre vino nero [43], i primi a piantare e a sapere coltivare le viti » (Athen. I, 26, b).

Questo, il primo quadro di dati: quanto basta per introdurre la complessa figura di Oinopion. Possiamo già cogliere una differenza rispetto al mito attico e a quello etolico: l'eroe di Chio non è in rapporto di ospitalità con Dionysos, ma è in un rapporto di discendenza diretta. In tutti i casi tuttavia, e questo è sostanziale. Dionysos è in veste di distributore di viti, di maestro della *oinopoiia*.

Intanto, riguardo alla storia di Chio, abbiamo segnalato un rapidissimo passaggio: il territorio dell'isola dapprima è allo stato selvaggio, subito dopo ci appare coltivato a viti; forse è possibile cogliere una fase intermedia tra questi due momenti estremi analizzando altri episodi mitici che ruotano intorno ad Oinopion.

Per un certo periodo Oinopion ospita presso di sé Orion: i rapporta tra i due eroi sono improntati alla solidarietà da un lato (Orion reca importanti servigi ad Oinopion), dall'altro ad una insanabile ostilità (Orion violenta, in stato di ebbrezza, la figlia dell'ospite).

Cerchiamo di ricostruire le fasi di questa alterna relazione: quando Oinopion giunge a Chio, trova l'isola allo stato selvaggio, come abbiamo osservato; prima di potere impiantare la coltura delle viti, ha bisogno che il terreno sia disinfestato dalle bestie che vi dimorano. A quest'ultima funzione assolve Orion che nella mitologia greca è caratterizzato come eroe dalle smodate capacità venatorie e, in generale, come una figura che assomma in sé tratti eccezionali, marcatamente extranormali, a cominciare dalla sua nascita dall'urina di tre divinità deposta in una pelle di bue e con la esclusione della partecipazione femminili [44], fino a considerare la sua capacità di cam-

[43] Cfr. Steph. Byz., *s.v.* Χίος.

[44] Hyg., *Astron.*, II, 34; Serv., *In Verg. Aen.* X 763; *Script. rerum myth. lat.*, I, 32.

minare sul mare come sulla terra [45], la grandezza straordinaria del suo corpo [46], il suo appetito sessuale che lo spinge a far violenza ad una dea.

A Chio, Orion, per fare cosa grata ad Oinopion (χάριν Οἰνοπίωνι), uccide con la sua pesante mazza θηρία πάντα [47]; in questa impresa egli ha come compagna Artemis, che egli cerca di violentare: la dea allora gli suscita contro uno scorpione che lo ferisce e lo uccide. Tanto Orion che lo scorpione finiscono poi con l'essere trasformati in costellazioni.

A questo episodio torneremo presto: per completezza, seguitiamo a mettere in evidenza i rapporti di amicizia o, per lo meno, di non ostilità, tra Orion ed Oinopion.

Secondo Partenio [48], Orion ha liberato Chio dalla presenza di animali feroci per amore di Aero, figlia di Oinopion; d'altronde non solo in questo luogo, ma in molti altri ancora, Orion esplica la sua funzione di « disinfestatore » [49].

A parte questo, anche il rapporto di parentela nel linguaggio mitico sembra indicare l'affinità esistente tra i due eroi: secondo una tradizione [50], Orion e Oinopion sarebbero nati da due figlie di Minos, Euryale e Ariadne, unitesi rispettivamente con Poseidon e con Dionysos. In più, la nascita di Orion dall'urina degli dei è localizzata, secondo una variante [51], proprio presso Oinopion, anziché presso Hyrieus di Tebe. A suggello di questo argomento possono essere citate testualmente le parole di Igino [52]: « *Nonnulli autem aiunt Oriona cum Oenopione prope nimia coniunctum amicitia vixisse* ».

Oinopion, dunque, si serve di Orion, che è « *venator acerrimus* »: nel citato passo di Arato Orion figura come uccisore

45 Eratosth., *Catast.*, XXXII.
46 Apollod., I, 4, 3.
47 Arat., *Phaen.*, vv. 636-646 - *Schol ad* v. 636.
48 Parthen., *Narr. amat.*, XX.
49 *Schol. Nic. Ther.*, 15.
50 Eratosth., *loc. cit.*; *Schol. Arat.* 322.
51 *Script. rerum myth.*, I, 32.
52 *loc. cit.*

di tutti gli animali selvaggi; ma è punito per colpa sessuale [53] compiuta nel corso della stessa impresa distruttrice; altrove invece è proprio questa azione di sterminio degli animali la « colpa » che fa morire Orion ad opera dello scorpione e, come lascia intendere il testo al quale ci riferiamo (*Schol. Nic. Ther.* 15), per intervento di Artemis e Leto alle quali egli aveva detto: « ὡς οὐδὲν τῶν θηρίων φεύξεται αὐτόν ».

Questo accadimento mitico è riferito da altri autori [54] con le seguenti varianti, più o meno interessanti:

1) Il luogo dove si esplica l'incontrollata violenza venatoria è Creta, dopo il dissidio avvenuto tra Orion e Oinopion.

2) Orion caccia insieme con Artemis e Leto, ma a punire con lo scorpione il *venator acerrimus* è Ge, indignata per l'eccidio degli animali. Anche se nell'episodio localizzato a Chio Orion è punito per una colpa sessuale, resta il fatto che l'uccisione di tutti gli animali che ivi compie si carica egualmente di caratteri negativi, stando a quello che si può dedurre dalle altre versioni. In questo caso l'azione negativa di Orion risulta sdoppiata: la presenza e il rilievo dati al motivo della violenza sessuale sono forse spiegabili per una ragione di simmetria all'interno della struttura del mito, in quanto proprio su un tema analogo è basato l'ulteriore sviluppo dell'azione mitica; tuttavia, per quanto la violenza di Orion si manifesti in una direzione duplice, unico e immutato rimane l'oggetto della sua *hybris*, identificabile sempre con l'ambiente della caccia, dal momento che la vittima dell'incontinenza sessuale di Orion è la dea che controlla e rappresenta tale realtà.

Ad ogni modo, per la stessa causa e alla stessa maniera Orion è ucciso ora da Artemis ora da Ge, la cui funzione protettiva nei riguardi degli animali è simile a quella esplicata nelle società di cacciatori primitivi dai « Signori degli animali », attenti soprattutto a frenare e a punire colui che stermina le

[53] Apollodoro (*loc. cit.*) afferma che Orion tenta di violentare non Artemis, ma una del suo seguito.

[54] Eratosth., *loc. cit.* + *Schol. Germ.* BP 92, 16 e *Schol. Germ.* G, p. 163, 14.

bestie. Artemis e Ge svolgono in questo caso un ruolo intercambiabile, l'una essendo cacciatrice e *potnia theron*, l'altra valendo come sede e dominio degli animali da caccia.

I dati finora analizzati ci consentono di ricostruire il mito in questi termini: perché Oinopion possa esplicare la sua azione civilizzatrice (che consiste, in particolare, nell'introduzione della viticoltura), è necessario liberare il terreno dagli animali selvaggi; quest'ultima, però, è un'azione rischiosa, potenzialmente carica di *hybris*, perché comporta l'addentrarsi nel mondo non-umano della natura e il recare offesa alla divinità che controlla il regno animale (offesa che si manifesta su due piani concomitanti: l'eliminazione materiale delle fiere e la sottrazione della loro dimora da adibire ad altri usi).

Perciò Oinopion scarica la responsabilità di una simile impresa sul cacciatore *hybristes* per eccellenza, Orion, che alla fine della sua azione straordinaria, positiva e negativa nel contempo, è sottratto per sempre al mondo umano per dimorare in una dimensione diversa dalla terra.

In questa parte del mito di Oinopion è fissato il « momento antecedente » rispetto a quello che figura nel mito di Oineus: lì è in evidenza la fase anteriore alla formazione della vigna (con tutte le implicazioni che una simile azione comporta); qui è in primo piano la fase nella quale la vigna già esiste, ma nella quale è necessario, egualmente, regolare i rapporti con la controparte divina che controlla ciò che esisteva prima.

Nel passo omerico relativo ad Oineus ci è sembrato che affiorasse, o che fosse sottinteso, tutto un complesso discorso religioso che nel mito di Oinopion è esplicito; certo, la comune presenza di Artemis con i medesimi attributi (il legame con il mondo degli animali selvatici / la vendetta ottenuta con l'invio di una bestia) indica gli stretti rapporti esistenti tra i due miti.

Parlando in termini astratti, potremmo dire che Artemis risponde all'azione di distruzione che la coinvolge come *potnia theron* o uccidendo il responsabile (Orion) oppure estendendo i propri diritti su ciò che si è installato là dove era il suo regno (la vigna di Oineus).

Seguiamo ora l'altro filone, quello della inimicizia tra Oinopion e Orion. Esiste una tradizione letteraria compatta [55], che sembra far capo ad Esiodo, che riferisce il seguente episodio mitico: Orion va a Chio, ospite di Oinopion; in stato di ebbrezza egli seduce Merope, figlia di Oinopion, il quale per vendetta lo acceca e lo caccia via. Orion si reca allora a Lemno, presso Hephaistos che gli concede uno dei suoi servi, Kedalion, come guida: in questo modo Orion può dirigersi εἰς ἀνατολάς e, quindi, essere guarito da Helios. Per vendicarsi, Orion torna a Chio, ma non trova Oinopion, nascosto sotto terra dai suoi concittadini [56]. Esistono varianti [57], ma nei dettagli più che nella sostanza del mito, ad eccezione di Partenio [58] che introduce elementi interessanti, i quali rendono l'azione più esplicita e articolata: Orion per ottenere in moglie la figlia di Oinopion disinfesta l'isola e offre la preda cacciata; ma dal momento che il padre rimanda di volta in volta le nozze, rincrescendogli Orion come genero, quest'ultimo, ubriaco, violenta la fanciulla.

In questa circostanza la violenza così tipica di un personaggio come Orion si esplica non già a favore, ma contro Oinopion. Siamo, d'altronde, in una fase diversa rispetto a quella dell'episodio precedente: ora esiste il vino, che è, anzi, la molla centrale dell'azione; possiamo aggiungere che, nel caso che stiamo trattando, la violenza di Orion è indotta, più che essere una conseguenza naturale delle sue eccezionali doti fisiche, è provocata dallo stato di ebbrezza.

Oinopion riveste ora il ruolo di padre che non vuole cedere la figlia per la quale è stato già pagato il « prezzo »

[55] Eratosth., *loc. cit.* + *Schol. Germ. G*, p. 163, 14; Hyg., *loc. cit.*; *Schol. Arat.*, 322. In *Schol. Nic.*, *loc. cit.*, che concorda perfettamente con la versione riferita, la persona violentata è la moglie di Oinopion.

[56] Secondo Apollodoro (*loc. cit.*) Poseidon appronta per Oinopion una abitazione sotterranea costruita da Hephaistos.

[57] Nella versione di Servio (*loc. cit.*), Orion non è ebbro quando seduce Merope: allora perché Oinopion lo possa accecare è introdotto il motivo Dionysos che invia i Satiri col compito di infondere sopore ad Orion. Gli stessi elementi sono in *Script. rerum myth. lat.*, I, 33, dove, però, la scena è ambientata a Creta ed il contrasto avviene tra Orion e Minos.

[58] *loc. cit.*

(Parth., *loc. cit.*): la situazione rimarrebbe allo *statu quo* se, a sbloccarla, non intervenisse un elemento nuovo, vale a dire la bevanda inebriante.

Nel rapporto di Oinopion con la figlia, che il padre vuole serbare presso di sé nonostante che la figlia sia disponibile allo scambio matrimoniale, possiamo cogliere un « incesto latente » (rispetto a quello di Oineus con Gorge). Si profila in questo modo l'ambiguità della figura di Oinopion, che ora possiamo rendere « a tutto tondo »: l'eroe che in un ambito agisce come portatore di cultura (rispetto alla situazione che trova quando giunge a Chio), in un altro ambito, quello familiare (ma nel corso di un'unica azione), è negatore di cultura nella misura in cui si mostra contrario al fatto che la figlia esca dall'ambito della sua famiglia e, quindi, ostacola le nozze esogamiche di Merope, ovvero acceca l'estraneo che ne fruisce sessualmente, evitando di contrarre, insomma, con il mancato scambio della figlia, quei legami senza i quali gli uomini « ne pourraient s'élever au-dessus d'une organisation biologique pour atteindre une organisation sociale » (Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 612).

Dal quadro che abbiamo tracciato deriva che:

1) La bevanda inebriante ha un ruolo positivo e determinante perché crea, attraverso la rottura dell'ordine in atto, l'alternativa culturale rispetto ad una situazione naturale.

Orion, in quanto ebbro, diventa ἔκ-φρων: esce, cioè, da quel tipo di « senno » o, diremmo noi, di mentalità che lo inserisce in un sistema, rispetto al quale non può porsi in antitesi fintanto che rimane ἔμ-φρων.

È interessante notare che proprio Oinopion, che è primo produttore di vino, sperimenti, in un ambito che lo coinvolge direttamente, gli effetti della bevanda da lui prodotta.

La stessa osservazione può valere per Ikarios che subisce nella sua stessa persona gli effetti del vino che per primo possiede. Non basta che dei personaggi mitici introducano il vino; ma, attraverso la sorte, o attraverso gli sviluppi della sorte [59],

[59] Ci riferiamo, in particolare, all'episodio di Erigone.

che tocca ad essi in dipendenza dal vino stesso, i miti fissano il complesso di esperienze che una certa civiltà (ovvero espressioni diverse di una medesima civiltà) proietta nel vino.

2) Nel mito di Ikarios, Erigone si impicca perché è stata privata del padre ad opera di personaggi ebbri; la ricongiunzione del padre con la figlia avviene in una dimensione diversa dalla terra, nel cielo, mentre in Atene le fanciulle, sospendendosi ritualmente sulle altalene, ripeteranno mimeticamente, nel corso di una parentesi festiva, ciò che ha fatto Erigone quando è rimasta senza il padre.

Nel mito di Oineus, attraverso il motivo della lotta tra i pretendenti, è colto il momento in cui una fanciulla sta per staccarsi dalla casa del padre.

Del rapporto Oinopion-Merope abbiamo detto.

Per ora limitiamoci a prendere atto di questa convergenza di motivi; trattando di Staphylos avremo modo di illustrare con maggiori dettagli il tema della sorte delle figlie del produttore di vino.

Analogamente, nel corso della trattazione cercheremo di indicare una possibile soluzione del quesito: perché Oinopion colpisce proprio la vista del suo nemico?

3) Attraverso il rapporto Oinopion-Orion s'instaurano a Chio le forme umane dell'esistenza, all'insegna della viticoltura e del vino. È proprio il fatto che la viticoltura sia la prima espressione di attività umana a manifestarsi nell'isola (l'eroe fondatore è figlio di Dionysos, istruito dal dio nella *oinopoia*) a conferire al mito di Oinopion una fisionomia caratteristica, autonoma rispetto ai miti di Ikarios e di Oineus nei quali la viticoltura si scontra o si fonde con le attività economiche preesistenti.

4) Oinopion e Orion sono due personaggi sostanzialmente simili, in bilico tra l'umano e il non umano; l'affinità e l'antagonismo che li associa sono sanzionati dalla sorte ultima che tocca loro: l'uno finisce in cielo, l'altro sottoterra, ma, egualmente, scompaiono dalla terra.

ORESTHEUS

"Hekataios di Mileto nel dire che la vite fu scoperta in Etolia, riferisce quanto segue: « Orestheus figlio di Deucalion giunse in Etolia per il regno e una sua cagna partorì un ramo (στέλεχος); allora egli comandò che fosse sotterrato e da quel ramo nacque — ἔφυ — una vite dai molti grappoli: per questo motivo chiamò anche suo figlio Phytios. Oineus, figlio di costui, fu chiamato così dalle viti ». Infatti gli autori Elleni chiamavano οἴναι le viti" [60].

Pausania [61] ambienta lo stesso mito nella Locride Ozolis, mantenendone inalterata la struttura, compreso il motivo della denominazione di persone da elementi concernenti la prima vite (nel caso specifico, gli abitanti della regione si chiamano Ozoli « ἀπὸ τοῦ ξύλου τῶν ὄζων »).

Trattando il mito di Orestheus, sembra di introdurre una parentesi nel discorso che stiamo svolgendo, perché si esce fuori dagli schemi osservati nei casi precedenti: anzi, non si trova nessun punto di contatto con essi al di fuori del motivo dell'origine della vite. Ma questo è vero solo in apparenza: per cominciare, il fatto di parlare della cagna di Orestheus proprio in questo punto non è casuale, ma corrisponde ad un preciso disegno. Intendiamo riallacciarci infatti, alle conclusioni emerse dall'esame dei miti di Oinopion e di Oineus, il quale, oltre tutto, è nuovamente chiamato in causa, sia direttamente sia perché, stando alla fonte più antica, l'episodio di Orestheus si svolge proprio in Etolia. Abbiamo osservato che l'atto di piantare per la prima volta la vite nella terra è colmo di *hybris*. Ma, possiamo aggiungere ora, esistono nella tradizione mitica anche possibilità di evitare la *hybris*:

a) negando la piantagione, per cui si dirà che la terra « spontaneamente, insieme con le altre piante, porta la vite, senza che da principio sia stata piantata da qualche *heuretes* » (Diod., III, 62).

[60] Athen., II, 35 a-b.
[61] Paus., X, 38, 1.

b) Creando un « precedente » alla piantagione nella terra che, in questo modo, perderà i caratteri rischiosi, orientati verso la *hybris*, immanenti ad ogn i« prima azione »[62]. È questo, a noi sembra, il caso che stiamo trattando. In termini più espliciti: a nostro avviso, il sottinteso del mito di Orestheus consiste in un rapporto di equivalenza tra la gestazione della cagna e il processo di maturazione della pianta nella terra; premesso questo, il senso del mito è nel fatto che il ramoscello da cui germinerà la vite stia dentro il ventre dell'animale *prima* di stare piantato nella terra.

A parte questo, la novità — intesa soprattutto come forza innovatrice — della viticoltura risulta ridotta, una volta che la vite è considerata un prodotto — sia pure eccezionale — di qualcosa di già esistente e di già assuefatto all'ambiente umano quale è la cagna. Coerentemente, perciò, qui non ha alcuna parte Dionysos, la cui presenza è tanto significativa quanto lo è la sua assenza; se, infatti, l'aggirarsi di una divinità nel mondo umano è un paradosso, un fattore di « evoluzione » e per ciò stesso di crisi, tanto più questo risulta evidente quando il dio è Dionysos, lo « straniero ». Allorché Dionysos si presenta come il maestro di *oinopoiia*, come distributore di vino, è potenziato proprio l'aspetto distruttivo-innovatore della nuova coltura e del nuovo alimento: per questo i miti incentrati sulla sua epifania tra gli uomini comprendono essenzialmente il tema dell'antitesi tra la forma preesistente di civiltà e quella nuova, ancora « in nuce », che si afferma instaurando preliminarmente una situazione di disordine. Tema, possiamo, aggiungere, che può essere variamente modellato a seconda che compaia nei miti un paladino del nuovo « ordine » (per esempio Ikarios) o un antagonista dello stesso. Anche Oineus, quando Dionysos come ospite introduce il vino e lo fa esistere con il nome dell'ospitante, deve porre se stesso in una condizione di crisi, abbandonando la città di cui è sovrano, rinunziando alle sue prerogative di marito.

Al polo opposto, il mito di Orestheus può valere come

[62] Cfr. A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, pp. 45-46.

un caso tipico di integrazione pacifica (senza fattori di disordine o di crisi) tra la nuova cultura — portata dalla vite — e quella preesistente: se lo poniamo accanto all'episodio di Oineus e il cinghiale — l'accostamento è dovuto anche alla comune ambientazione geografica — siamo come innanzi a due facce opposte della medesima situazione.

* * *

Consideriamo ora, in uno sguardo d'insieme, i fatti esposti dal principio: sono emersi essenzialmente due momenti: 1) quello dell'inizio della viticoltura; 2) quello della introduzione del vino come bevanda inebriante; il mito di Oinopion e quello di Oineus comprendono entrambi i momenti, laddove il mito di Orestheus fissa esclusivamente il primo e il mito di Ikarios (e, come vedremo, quello di Staphylos) principalmente il secondo.

Uno dei temi fondamentali è quello dell'antitesi/integrazione tra « vecchio » e « nuovo » che, conseguentemente, nei miti di Oineus e Oinopion si svolge sui due piani e quindi in maniera più complessa ed articolata di quanto lo sia negli altri. Inoltre, giacché nei miti la viticoltura presuppone l'esistenza della caccia e dell'allevamento, tale tema può coinvolgere figure di animali.

A questo riguardo dobbiamo distinguere tra il comportamento degli animali domestici (la cagna di Orestheus, la cagna di Ikarios) che è sempre di solidarietà nei riguardi della viticoltura o del produttore-distributore di vino; quello degli animali selvaggi che è sempre ostile (il cinghiale calidonio e, più genericamente, l'ostilità che il mondo della caccia manifesta — attraverso Artemis o Ge — nei riguardi del cacciatore Orion solidale con il viticoltore Oinopion); quello infine degli animali di allevamento che è ora ostile (il caprone nel caso di Ikarios o i porci nel caso delle figlie di Staphylos, che esamineremo tra breve) ora amichevole (le capre di Oineus).

STAPHYLOS

Abbiamo già incontrato questo personaggio come pastore di Oineus e come colui che dà il proprio nome a qualcosa che

prima non esisteva, il grappolo d'uva (gr. σταφυλή). Staphylos è presentato dalla tradizione [63] come figlio di Dionysos e Ariadne (e fratello quindi di Oinopion) oppure appare legato a Dionysos da legami erotici [64].

È un eroe ospitale: un mito narra [65] che Staphylos accoglie Lyrkos nella sua casa e gli offre molto vino, fino a farlo ubriacare; dopo di che fa giacere accanto a lui la figlia Hemithea che, unitasi con Lyrkos genera da lui un figlio. La struttura del mito è simile a quella che soggiace all'episodio che ha per protagonisti Oinopion, Orion, Merope: è presente il tema dell'ospitalità concessa da un eroe produttore di vino, quello dell'ebrietà della persona ospitata, quello, infine, del congiungimento sessuale determinato dall'ubriachezza ai danni/o a favore della figlia di colui che ospita. La differenza è tutta nei caratteri e nella volontà dei personaggi che operano: Staphylos, da questo punto di vista agisce al contrario di Oinopion così come, conseguentemente, il comportamento di Orion, che aspira a Merope e, infine, ubriaco, rompe il talamo della fanciulla, è il rovesciamento di quello di Lyrkos che si limita a fruire della donna messagli accanto con l'inganno.

Il nucleo comune che ci interessa isolare riguarda da un lato la connessione ebrietà/violenza sessuale, dall'altro l'articolarsi dei rapporti padre/figlia in relazione ad un personaggio estraneo alla famiglia.

Un altro mito parla di tre figlie di Staphylos. La prima, Roio, è resa madre da Apollon: quando il padre si accorge di questo fatto la rinchiude in una cassa e l'affida al mare [66].

[63] Apollod., I, 9, 16; *Schol. Apollon. Rhod. Arg.*, 997.

[64] *Schol. Aristoph. Plut.*, 1021.

[65] Parth., *Narr. amat.*, I, 3. I precedenti dell'episodio sono questi: Lykros è sposato ad Eilebeia, ma non riesce ad avere eredi; Apollon Didymeus gli predice che avrà figli dalla prima donna con la quale si sarà incontrato appena uscito dal suo tempio. La donna in questione è appunto Hemithea, che Staphylos mette accanto a Lyrkos proprio perché sa dell'oracolo e vuole che la figlia sia ingravidata da Lyrkos.

[66] Cfr. Diod., V, 62; *Kyp.*, frg. 17 (ed. Kinkel) = *Schol. Vett. ad Lykophr.*, 570.

Le altre due si chiamano Molpadia e Parthenos [67] e hanno il compito di stare a guardia del vino da poco inventato; accade però che i maiali allevati dalle fanciulle rompano il vaso contenente il vino che così viene versato. Allora temendo l'ira del padre esse si precipitano da una rupe nel mare; Apollon le prende e le porta nel Chersonneso, dove entrambe sono fatte oggetto di culto; in particolare, Molpadia prende il nome di Hemithea: a causa della sua vicenda col vino, non è lecito offrirle che libagioni di latte e miele, mentre non è concesso a quelli che hanno mangiato o toccato il maiale di entrare nel suo tempio.

Quest'ultimo episodio è formalmente diverso dall'episodio in cui compare Lyrkos, al quale, nondimeno, è legato da affinità salienti, quali: 1) la relazione padre/figlia che è al centro della vicenda; 2) la presenza del vino come forza motrice dell'azione; 3) il fatto che le conseguenze dell'azione ricadano sulla figlia; 4) il nome Hemithea. Il mito di Molpadia e Parthenos, visto dall'interno del discorso che stiamo svolgendo, permette di chiarire meglio il terzo punto. A causa del vino versato, le sue eroine fuggono via dal padre e si lanciano in mare: in ciò non è da vedere tanto una semplice forma di suicidio (come se si trattasse di personaggi non mitici), quanto la ricerca, espressa con linguaggio mitologico, di una dimensione esistenziale nuova rispetto alla precedente, essendo il mare « altro » dalla terra. Dopo il salto nel mare, infatti, esse vivono *altrove*, lontane dal padre, in una *nuova* condizione, con un nome *diverso* (nel caso di Molpadia-Hemithea) che sottolinea lo *status* acquisito.

Da quest'angolo visivo ripercorriamo le vicende dei personaggi femminili dei nostri miti. Nel caso di Merope la violenza sessuale subìta da parte di Orion rappresenta essa stessa l'alternativa riguardo alla condizione anteriore di vita che pare orientata verso l'incesto; anche la richiesta di nozze fatta a Deianeira è inserita in un analogo schema dialettico, di cui l'altro polo è rappresentato dalla sorte di Gorge.

[67] Diod., *loc. cit.*

Nel mito ateniese la separazione di Erigone da Ikarios rappresenta il « fatto nuovo » che, da un lato è in antitesi con la situazione di partenza e con quella finale dove padre e figlia si ricongiungono nel cielo [68], dall'altro è valorizzata culturalmente mediante la creazione di una festa per la quale vale come simbolo l'impiccagione di Erigone, l'atto cioè che realizza la sua condizione di figlia privata del padre.

La vicenda di Ikarios e di Erigone è fatta di tre tempi, contraddistinti rispettivamente, dal punto di vista dei rapporti familiari, dalla unione di padre e figlia, dalla separazione dei medesimi, dalla loro ricongiunzione; il primo e l'ultimo momento sono formalmente simili: la fine rappresenta un ritorno al punto di partenza. Per questo appare giustificato il fatto che Erigone catasterizzata rifiuti di reggere il grappolo d'uva (Nonn., XLVII, vv. 248-9), che è l'elemento che mette in crisi la situazione iniziale e successivamente la fa evolvere in un senso « umano », portando alla fondazione di una nuova istituzione religiosa, gli *Aiora*. La condizione di Erigone al di là del mondo umano è identica a quella interiore alla viticoltura, al consumo del vino, al palesarsi degli effetti inebrianti della bevanda; la condizione iniziale è, quindi, egualmente non umana e, più precisamente, è il pre-umano rispetto al post-umano rappresentato dai catasterismi. È necessario porsi da una simile prospettiva per valutare la funzione attribuita al vino nei miti esaminati.

Le stesse osservazioni possono valere per giustificare il divieto del vino nei riti dedicati a Molpadia-Hemithea che, come Erigone, alla fine si ritrova proiettata al di fuori dell'umano.

Le eroine incontrate nel corso della nostra analisi risultano essere varianti diverse di un medesimo tipo, quello del personaggio femminile colto nel momento in cui si distacca dalla condizione naturale di figlia per proiettarsi in una dimensione esistenziale diversa, culturale, espressa come aria o come mare.

[68] Nonn., XLVII, v. 250.

In tale ambito, il vino è l'elemento che crea i presupposti del distacco, in quanto altera la realtà nella quale si palesa, sia perché rappresenta un « fatto nuovo » che non può essere meccanicamente inserito negli schemi preesistenti, sia perché, come bevanda inebriante, consente un'« altra » percezione della realtà (cfr, i pastori ebbri nel mito di Ikarios), un altro « senno » che è ai margini di ciò che normalmente è detto senno (si ricordi il motivo di Orion ἔκ-φρων) e, di conseguenza, un altro agire.

Nei miti presi in esame il vino si manifesta o in maniera autonoma, con il semplice fatto di essere sparso e senza che nessuno ne fruisca (cfr. il mito di Molpadia e Parthenos), sia come bevanda dagli effetti inebrianti, ingerita o da un solo personaggio oppure da una collettività di persone.

Su un piano generale possiamo affermare che il primo vino intacca un certo sistema e, attraverso il « disordine » provocato, crea un'alternativa al sistema stesso; in particolare si deve dire che esso scinde l'unità padre-figlia inserendosi fra i due membri; trasforma, in definitiva, una struttura familiare « chiusa » in struttura « aperta ».

Le « Oinotropoi » costituiscono il nostro ultimo esempio di « figlie sottratte al padre »: esse sono discendenti di Staphylos in quanto nate da Anios, il figlio di Roio ed Apollon. Il mito [69] racconta che gli Elleni, prima di muovere all'assedio di Troia, si fermano a Delo, presso Anios che li convince a sostare nell'isola per nove anni perché è a conoscenza di un oracolo che predice la vittoria agli Elleni solo al decimo anno dall'inizio dell'impresa bellica. Il re promette ai suoi ospiti che saranno nutriti dalle figlie, le Oinotropoi, dotate da Dionysos della facoltà di trasformare qualsiasi cosa tocchino l'una in vino (Oino), l'altra (Elais) in olio, l'altra ancora (Spermo) in semi di frumento.

Secondo un'altra versione [70], Agamennone, venuto a co-

[69] *Kyp.*, frg. 17; *FHG*, I, 94.

[70] Ovid., *Metam.*, vv. 650-674; Serv., *ad Aen.*, III, 80. Esiste anche una variante « debole » dell'episodio: Agamennone, trovandosi a corto di viveri,

noscenza delle straordinarie qualità delle Oinotropoi, cerca di sottrarle con le armi al padre perché forniscano alimenti all'esercito degli Achei in guerra contro Troia; ma quando le tre sorelle si vedono prigioniere, invocano Dionysos che le trasforma in colombe.

È possibile ravvisare nell'uno e nell'altro racconto — che sembrano integrarsi a vicenda piuttosto che escludersi — temi che ci sono noti dagli altri miti: innanzi tutto compare l'ospite — qui è una collettività — che, accolto e nutrito (in questo caso) *anche* col vino [71], ha la funzione di modificare l'ambiente familiare nel quale penetra, mettendosi tra padre e prole femminile. Riferendosi al tentativo di Agamennone di rapire le Oinotropoi, Ovidio (*loc. cit.*, vv. 657-8) dice che l'Atride « *viribus usus/abstrahit invitas gremio genitoris* », che è una immagine poetica assai bella, che rende particolarmente vivida l'idea del distacco violento delle figlie della dimensione paterna, qui intesa nel suo aspetto viscerale come *gremium*.

D'altra parte, il tema della *xenia*, il fatto cioè che un determinato ambiente si apra a qualcosa di « straniero », ha già in sé, potenzialmente, l'idea della trasformazione, dell'innovazione che coinvolge colui che « ospita ».

La trasformazione delle Oinotropoi in colombe, cioè in creature dell'aria possiamo metterla in rapporto con l'impiccagione di Erigone, con la sospensione nell'aria delle partecipanti agli *Aiora*: l'aria è il nuovo piano esistenziale nel quale si muovono le fanciulle sottratte al padre.

* * *

Nei miti, la *xenia* di Dionysos e l'introduzione della viticoltura e del vino sono collocate nel tempo, collegate alle tre dimensioni del tempo: esse rappresentano il presente, caotico (per via dell'assurdo storico del dio-straniero che si muove tra gli uomini) e dinamico; presente visto nelle opposte prospet-

fa venire le Oinotropoi che, senza opporre resistenza, nutrono il suo esercito (cfr. Tzetz. *ad Lykophr.*, 581; *Schol. ad Lykhpr.* 581).

[71] Il nome delle figlie di Anios e il rapporto con Dionysos mettono in rilievo però soprattutto la prerogativa di produrre vino.

tive del passato e del futuro: il passato rispetto al quale il presente si definisce diverso per le sue « novità » (l'esistenza della viticoltura, del vino, della condizione di ebrietà) e con il quale deve regolare i propri rapporti; il futuro nel quale si esplica la potenziale creatività del presente e che costituisce, da un punto di vista storico, il presente, nei confronti del quale quelli che abbiamo indicato come « presente » e « passato » costituiscono due stadi diversi di un medesimo passato mitico.

PARTE SECONDA (*Gli antagonisti di Dionysos*)

LYKURGOS

Il mito di Lykurgos è presente nel sesto libro dell'Iliade [72], dove appare inserito nel contesto del discorso che Diomedes rivolge a Glaukos con la funzione di illustrare opportunamente l'insensatezza della lotta compiuta da mortali contro gli dei:

> Οὐδὲ γὰρ οὐδὲ Δρύαντος υἱός, κρατερὸς Λυκόοργος
> δὴν ἦν, ὅς ῥα θεοῖσιν ἐπουρανίοισιν ἔριζεν
> ὅς ποτε μαινομένοιο Διωνύσοιο τιθήνας
> σεῦε κατ' ἠγάθεον Νυσήιον· αἱ δ' ἅμα πᾶσαι
> θύσθλα χαμαὶ κατέχευσαν, ὑπ' ἀνδροφόνοιο Λυκούργου
> θεινόμεναι βουπλῆγι· Διώνυσος δὲ φοβηθεὶς
> δύσεθ' ἁλὸς κατὰ κῦμα, Θέτις δ' ὑπεδέξατο κόλπῳ
> δειδιότα· κρατερὸς γὰρ ἔχε τρόμος ἀνδρὸς ὁμοκλῇ·
> τῷ μὲν ἔπειτ' ὀδύσαντο θεοὶ ῥεῖα ζώοντες,
> καί μιν τυφλὸν ἔθηκε Κρόνου παῖς· οὐδ' ἄρ' ἔτι δήν
> ἦν, ἐπεὶ ἀθανάτοισιν ἀπήχθετο πᾶσι θεοῖσιν.

La versione omerica del mito, ricca com'è di spunti e di motivi pieni d'interesse, si presta validamente come punto d'avvio del discorso; il primo compito che ci si presenta è quello di analizzarne le singole componenti e di renderle più dettagliate, con l'ausilio delle altre fonti che, nelle grandi linee,

[72] Hom., *Il.*, VI, vv. 130-140.

non si discostano dallo schema del racconto mitico presente nell'Iliade.

Il problema che si pone preliminarmente è quello di individuare l'ambiente economico che fa da sfondo al personaggio di Lykurgos.

Omero menziona il pungolo per buoi (v. 135) come arma dell'eroe: il termine *buplex* acquista un rilievo particolare all'interno della frase, sia per la sua collocazione immediatamente precedente la principale cesura dell'esametro, sia per la « personificazione » di cui, in certo senso, è fatto oggetto: le donne al seguito di Dionysos sono atterrite non tanto da Lykurgos come persona, ma « ὑπὸ ἀνδροφόνοιο Λυκούργου βουπλῆγι », il che equivale ad indicare un rapporto di subordinazione del soggetto rispetto al suo mezzo di espressione (sull'argomento vedi ancora sotto). Nella versione del mito tramandata da Nonno [73], il *buplex* di Lykurgos riveste analoga importanza, acquisita, però, per via « quantitativa » piuttosto che « qualitativa »: il termine ricorre infatti con grande frequenza, in connessione quasi sistematica con le varie manifestazioni di ostilità di Lykurgos nei confronti di Dionysos o del suo corteo femminile. La ragione di ciò va individuata nel fatto che il pungolo per buoi costituisce il presupposto stesso della *theomachia*, giacché Hera, dopo avere istillato nel re degli Edoni l'odio per il dio e l'ineluttabile volontà di combatterlo, gli fa consegnare il *buplex* da parte di Iris:

> " δῶκε δέ οἱ βουπλῆγα θεημάχον, ὄφρα κομίσσῃ
> Ἀρραβίης μεδέοντι, Δρυαντιάδῃ Λυκοόργῳ " [74]

Da quanto è stato detto si può astrarre, a mo' di prima conclusione, che la condizione del sussistere dell'antagonismo Lykurgos-Dionysos risiede nel fatto che il primo dei due termini si presenti con l'attributo di bovaro; Lykurgos « rappresenta », quindi, un ambiente di allevatori di bestiame bovino.

[73] Nonn., *Dion.*, XX, vv. 181-404; XXI, vv. 1-169.
[74] Nonn., *op. cit.*, XX, vv. 185-186.

In Omero, Dionysos è *mainomenos*: egli si muove nella stessa dimensione spaziale di Lykurgos, ma, al tempo stesso, è su un piano esistenziale *diverso*. Dionysos è, ancora, un fanciullo [75] accompagnato dalle nutrici: atterrito da Lykurgos, si rifugia nel mare dove Thetis l'accoglie nel suo grembo.

A proposito di questo dettaglio, riferiamo le parole di K .Kerényi: « Il lato prodigioso di quelle storie d'infanzia e di gioventù consiste nel fatto che esse presentano le divinità già in pieno possesso del proprio carattere e del proprio potere, escludendo così la maniera di pensare biografica che considera le singole età come altrettante fasi di una evoluzione » [76]. Sgombrando il campo da pregiudizi interpretativi, il Kerényi mostra come l'immagine del fanciullo divino sia l'espressione mitica dell'« eterno Indeterminato », la proiezione dell'idea dell'« oscillazione tra esistenza e non-esistenza », del « non essere ancora staccati da non-essere, eppure esistere di già » [77].

Analogamente nella follia divina risultano « confusi » i poli opposti dell'essere e del non-essere; la *mania* e la fanciullezza sono attributi complementari che chiariscono quale esperienza della realtà sia organizzata nella figura di Dionysos: una esperienza che rompe gli argini del *kosmos* organizzato sul sistema della individuazione e della contrapposizione dei termini antitetici.

Proprio perché valorizza gli aspetti che sono al di fuori dei limiti dell'esperienza « normale », il dio si presenta come « diverso », come « *xenos* »: è interessante osservare che la diversità di Dionysos riceve una sanzione rituale, dal momento che alcuni testi presentano come presupposto del viaggio che porta Dionysos, tra gli altri, a contatto con Lykurgos, l'iniziazione ai misteri di Rhea in Frigia [78]; il dio appartiene ad una

[75] Eustath., *ad Il.*, VI, 136.

[76] C. G. Jung-K. Kerenyi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia* (ed. it.), Torino 1948, pag. 47.

[77] *Op. cit.*, pag. 103 segg.

[78] Apollod., III, 5, 1; *Schol. Il.* VI, 131; Tzetz., *ad Lykophr.*, 273. In Apollodoro, l'iniziazione di Dionysos è posteriore al viaggio in Egitto e in Siria, ma precede l'incontro con Lykurgos: il dettaglio è molto interessante

cultura religiosa esotica, alla quale adegua anche il suo abbigliamento: in questa maniera egli è tecnicamente fatto straniero.

Altri presupposti del viaggio dionisiaco sono la condizione di *mainomenos* — che secondo un tema diffuso nella mitologia greca è fatto di peregrinazione [79] —, la scoperta e la diffusione della vite [80] e del vino.

È documentato, infatti, che proprio tra i sudditi di Lykurgos per la prima volta ha preso piede l'uso del vino [81]; d'altro canto, uno dei modi attraverso i quali si manifesta l'ostilità di Lykurgos nei confronti del dio è quello di strappare le viti [82] appena introdotte da Dionysos: un verso efficacemente espressivo di Properzio [83] suona così: « ...*Vesanumque* nova *nequiquam* i n v i t e *Lykurgum*... ».

La estraneità di Dionysos appare, quindi, come un complesso culturale nel quale rientrano in organico collegamento: a) la novità della coltura introdotta da Dionysos, b) la figura del dio-fanciullo, c) un'esperienza religiosa « straordinaria » come la *mania*, d) l'aspetto di iniziato ai misteri della dea frigia. Abbiamo individuato e collegato tra loro il fuori dall'ordine economico (la presenza della viticoltura fra i bovari), il fuori dall'ordine esistenziale (la con-fusione di vita e di morte), il fuori dall'ordine spaziale (il dio pellegrino che proviene da paesi « barbari »), il fuori dall'ordine culturale (Dionysos « iniziato »ai misteri della dea frigia).

Dal quadro dianzi tracciato è possibile isolare e svolgere un tema mitico a noi ben noto: quello della propagazione della vite in seno ad una civiltà che ha per base economica l'allevamento del bestiame.

dal nostro punto di vista, in quanto la condizione di iniziato del dio acquista senso solo se è in rapporto con il mondo greco rispetto al quale egli è lo « straniero » che deve essere integrato.

[79] A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma 1958, pag. 298 segg.

[80] Apollod., *loc. cit.*

[81] Eustath., *loc. cit.*: « πρῶτον οἴνου χρῆσις παρ' αὐτοῖς ἐπεπόλασε ».

[82] Apollod., *loc. cit.*; Hyg., *Fab.*, 132; Eustath., *loc. cit.*; Serv., *ad Aen.* III, 14; *Script. rerum myth. lat.*, I, 123.

[83] Propert., III, 17, 23.

In questo senso i presupposti del mito di Lykurgos sono gli stessi già riscontrati nei miti di Ikarios, di Oineus: ma entro tali quadri comuni si svolge una vicenda dialetticamente opposta, che si realizza utilizzando gli stessi moduli espressivi dei miti della « prima serie » con la differenza però che, in questo caso, essi appaiono « rovesciati », presentati cioè da un angolo visivo antitetico.

Il tema della diffusione della viticoltura si esprime comunque con l'immagine del dio straniero che deve essere accolto: alla ospitalità di Oineus qui fa riscontro la xenofobia di Lykurgos [84]; conseguentemente, al polo opposto rispetto ai mitici « piantatori di viti » (Oineus, Oinopion) troviamo Lykurgos « estirpatore di viti ».

Uno dei motivi dominanti del primo gruppo di miti ci è parso consistere nella posizione assegnata alla donna, colta nel momento di emanciparsi dalla famiglia e, quindi, di far valere in un senso più autonomo e complesso la sua presenza in seno alla società (si ricordi il caso delle figlie degli Ateniesi); nel mito di Lykurgos, ma non solo in questo, prevale, al contrario un atteggiamento marcatamente antifemminile.

È bene chiarire quest'ultimo punto sulla base dei dati della tradizione. Nel brano dell'Iliade precedentemente segnalato e in un altro gruppo di testi [85], le donne verso le quali si dirige l'ostilità di Lykurgos sono indicate come « nutrici » di Dionysos; Sofocle, che accenna al mito in un passo dell'Antigone [86], presenta come una delle colpe del re degli Edoni di fronte a Dionysos, quella di avere frenato le « ἔνθεοι γυναῖκες », di avere impedito loro di manifestarsi; altri autori [87] indicano le vittime femminili dell'empietà di Lykurgos come « Baccanti ».

Il fatto che Dionysos si presenti insieme con un corteo di donne — quali siano i loro attribuiti per ora non importa — è

[84] La feroce xenofobia di Lykurgos non è limitata a Dionysos, ma a tutti gli stranieri che gli capitano a tiro. Cfr. Nonn., XX, vv. 151 segg.

[85] Eusth. *loc. cit.*; Tztetz. *ad Lykophr.*, 273; Hyg., *Astr.*, II, 21; Id., *Fab.*, 192; *Script. rerum myth. lat.*, I, 123.

[86] Soph., *Ant.*, vv. 955-965.

[87] Apollod., III, 5, 1; Serv. *ad Aen.*, III, 14.

indice, di per sé, della posizione di rilievo assegnata all'elemento femminile nella nuova cultura di cui il dio è portatore: è su questo sfondo che secondo noi deve essere inquadrato, perché sia inteso senza pregiudizi, lo stesso « telimorfismo » di Dionysos messo in risalto da Lykurgos — evidentemente con sarcasmo, secondo le regole di un *topos* della tematica mitologica antidionisiaca — stando a quel che risulta da un frammento della perduta *Lykurgia* di Eschilo [88].

Venendo ai dettagli: nel brano dell'Iliade segnalato, Lykurgos insegue per il monte Nisa le nutrici (*tithenai*) di Dionysos *mainomenos*, le percuote con il *buplex* e queste buttano a terra i loro *thysthla*, che sono rami d'albero o viti oppure *thyrsoi*, come dicono gli scoliasti di Omero [89].

Il termine greco τιθήνη etimologicamente indica la balia, colei che allatta, che alleva: nel passo di Omero tuttavia non è dato risalto a questa funzione specifica delle *tithenai* — implicita nello stesso nome —, ma è posto in evidenza il fatto che esse reggano i *thysthla*: il centro d'interesse è chiaramente spostato sui rapporti delle nutrici con il mondo vegetale, dal momento che il fine al quale tende Lykurgos e, al tempo stesso, il culmine dell'episodio è che le donne scaglino a terra i loro rami d'albero o tralci di vite.

I due antagonisti (il re degli Edoni e il gruppo delle accompagnatrici del dio) hanno entrambi nelle mani qualcosa che li caratterizza — il *buplex*, i *thysthla* — e in cui sembra concentrarsi il senso dell'antagonismo stesso: l'esito della lotta sopraggiunge allorché il colpo inferto dal pungolo per buoi di Lykurgos ottiene che i *thysthla* siano gettati via dalle mani delle donne.

Ora si pone il problema se sia possibile circoscrivere il significato di θύσθλα che, a quanto si ricava dalle fonti [90], ha

[88] Aeschyl., *frg.* 61 Nauck.[2]

[89] *Schol. Il.*, VI, 134; Eustath., *ad Il.*, VI, 133.

[90] *Schol. Il.*, VI, 134 (Dindorf, vol. III, pag. 286) Θύσθλα· αἱ κράδαι αἱ βαχκικαί, ἤτοι συκῆς φύλλα· ἔνιοι δέ τὰ ἐπιφερόμενα τοῖς βωμοῖς· οἱ

un'estensione ampia: il vocabolo ha la radice di θύω e sembra indicare vegetali consacrati a Dionysos e, per estensione, i « misteri » dionisiaci e gli strumenti necessari per questi. Per quanto riguarda la sfera vegetale, sotto la denominazione di θύσθλα sono compresi vegetali coltivati (es. viti) e vegetali non coltivati (edera), a parte accezioni generiche come ῥάβδοι, στέφανοι.

Tale indeterminatezza può dipendere dal fatto che a Dionysos sono connesse, in effetti, specie vegetali coltivate (prevalentemente la vite) e non coltivate: tuttavia la connessione avviene in maniera non indiscriminata, bensì funzionale. Una chiara conferma di ciò si ha proprio nei miti precedentemente esaminati, dove il ruolo svolto dalla vite non è per nulla intercambiabile: è nella coltura della vite, introdotta da Dionysos, che può concentrarsi l'alternativa economica rispetto all'allevamento del bestiame (il senso di quei miti risiede, come si è visto, nella contrapposizione dei due regimi economici).

Laddove, invece, Dionysos rappresenta il non-abitato rispetto alla *polis*, è funzionale la connessione del dio e delle donne del suo seguito (cfr. Eurip., *Bacch.*, v. 700 segg.) con le piante selvatiche (edera, quercia, smilace).

È possibile applicare simili criteri di giudizio al nostro caso. Come è stato osservato, in Omero Dionysos rappresenta, su piani diversi, ciò che è « fuori dall'ordine » rispetto a Lykurgos: perché l'organicità della figura divina non venga meno, questo carattere non può non essere esteso a tutti i settori dell'esistenza con i quali il dio è a contatto.

Per Lykurgos caratterizzato come bovaro il « diverso » è rappresentato non dai vegetali non coltivati, ma dai vegetali coltivati associati alle donne al seguito del dio-bambino e « folle ».

A sostegno di questa interpretazione c'è da ricordare che

δὲ τὰ φύλλα τῆς ἀμπέλου, ἢ κισσὸν, ἢ κλάδους, ῥάβδους, νάρθηκας, θύματα, στεφάνους, χοάς.

Schol. Il., VI, 134 (Dindorf, vol. I, pag. 231) Θύσθλα· οἱ μὲν τοὺ κλάδους, οἱ δέ ἀμπέλους, οἱ δὲ τοὺς θύρσους, τουτέστι τὰς βαχκικὰς δράκας, ἃ ἔστι Διονυσιακὰ μυστήρια· ἔνοι δὲ πάντα κοινῶς τὰ πρὸς τελετήν.

nelle altre versioni del mito la presenza della vite è di grande rilievo proprio perché essa polarizza l'ostilità di Lykurgos. In più, nella versione di Nonno [91] il racconto culmina nella nascita della vite.

Il fatto che la tradizione si sia orientata in questa direzione (sostituendo, nel ruolo di vittime, le viti alle nutrici reggenti i *thysthla* [92], o comunque facendo della vite uno dei punti-cardine del mito [93]) non può essere considerato un prodotto del caso; piuttosto indica, rendendo esplicito quel che in Omero è implicito, che è connaturata alla struttura del mito la presenza, in chiave dialettica, del vegetale coltivato.

Ma le argomentazioni qui addotte non autorizzano alla scelta di *ampelos* tra i significati proposti dagli scoliasti per il termine in questione: esse esauriscono solamente un aspetto del problema.

Le donne dei versi di Omero si muovono nell'ambito di Dionysos *mainomenos*: sono quindi anche *Mainades* (le altre fonti, come si è veduto, sostituiscono alle nutrici le donne invasate, le Baccanti). Ora il campo d'azione sacrale delle Menadi è il fuori dell'abitato [94] e, da questo punto di vista, ha un senso preciso il loro legame con le piante non coltivate.

L'indeterminatezza del valore semantico del termine θύσθλα è, perciò, funzionale: essa copre una relazione com-

[91] Nonn., *Dion.*, XXI, v. 26 segg. L'argomento sarà trattato per esteso nelle pagine seguenti.

[92] È molto interessante, a proposito, ricordare che nell'esegesi allegorica del brano omerico le *tithenai* di Dionysos sono interpretate come *ampeloi* (cfr. *Schol. Il.*, VI, 132).

[93] Neppure casuale può essere considerato il fatto che l'allegoresi omerica abbia interpretato il passo proprio in riferimento alla viticoltura e al vino: piuttosto è segno che nel mito dovevano esserci degli appigli per una spiegazione del genere: cfr. Eustath. *ad Il.*, VI, 136 (l'opposizione a Dionysos = opposizione al vino non miscelato con acqua; Dionysos che si butta in mare = vino miscelato con acqua, etc.); *Schol. Il.*, VI, 132 (l'intero episodio varrebbe come allegoria della raccolta dell'uva: Lykurgos sarebbe il « signore della raccolta dell'uva »; le nutrici sarebbero le viti, ecc.).

[94] L'esame della tragedia euripidea « Baccanti » esemplificherà esaurientemente l'argomento (v. sotto).

plessa dell'elemento femminile con la sfera vegetale, imposta da Dionysos [95] e definibile sia in una prospettiva economico-sociale che in una prospettiva propriamente sacrale.

Secondo noi l'episodio mitico dell'ostilità di Lykurgos verso le donne reggenti emblemi vegetali rivela il suo significato soltanto se è inserito nel quadro emerso dall'esame dei miti della prima serie, per quanto riguarda il tema del contrasto tra una civiltà di allevatori preesistente e una civiltà agraria sopraggiungente, di cui la viticoltura è aspetto non secondario.

Nell'ambito di quest'ultima la posizione della donna si carica di valenze nuove; non a caso il tema della « figlia sottratta al padre » si trova inserito nei miti che fissano l'introduzione della viticoltura: l'affrancamento dal genitore si situa, infatti, in un quadro più vasto di riscatto culturale dell'elemento femminile, che si realizza, appunto, nel contesto delle civilità agrarie e che si risolve nella partecipazione attiva della donna al processo di produzione degli alimenti. Per evitare malintesi, anche in relazione agli argomenti futuri, occorre premettere che non si tratta della « reale » evoluzione economico-sociale, ma di quella presupposta dalla mitologia greca: tale aspetto risulterà evidente nel corso dell'analisi e, in modo particolare, nella parte conclusiva.

Il richiamo al mito delle Oinotropoi, nel quale i due momenti risultano intimamente fusi, può essere molto indicativo: le figlie di Anios, come si è osservato, sono dotate da Dionysos della facoltà di *produrre* da ogni cosa elementi vegetali e sono rapite al padre da Agamennone perché *nutrano* l'esercito degli Achei in guerra.

Nella acquisita capacità di nutrire gli uomini con i prodotti ricavati dalla coltivazione della terra consiste il *saltus* culturale compiuto dalla donna, che rappresenta l'espressione sociale di quel « diverso » economico di cui Dionysos è portatore.

[95] Per non appesantire l'esposizione con inserimenti di altri miti che saranno trattati a parte, sarà necessario servirsi di rimandi: in questo caso particolarmente interessante si presenta il richiamo al mito delle Minyades che sono donne avverse a Dionysos e, quindi, utilizzabili per un confronto dialettico con le nutrici del brano omerico.

È significativo che nel mito delle Oinotropoi i rapporti di Dionysos con la sfera agraria trascendano i limiti settoriali della viticoltura, in quanto il dio concede alle fanciulle di produrre, insieme col vino, l'olio e i semi di grano. Ciò dimostra che è sul piano generale delle attività agrarie che si colloca il riscatto — familiare o sociale — della donna, anche se questo, non casualmente (vedi sotto), si associa in particolare alla viticoltura e si trova, quindi, riplasmato in immagini mitiche là dove è fondata la tecnica di coltivazione della vite e del produrre vino.

La fase del mito nella quale le Oinotropoi forniscono alimenti all'esercito acheo sembra riflettere il motivo della spartizione delle attività sociali tra i due sessi — gli uomini fanno la guerra/le donne producono alimenti — e, quindi, dell'interdipendenza tra i sessi all'interno di una società dalla struttura articolata verso la quale orienta, tra le altre forme di attività agrarie, la viticoltura introdotta da Dionysos.

Il riesame del mito delle Oinotropoi ha consentito di mettere in luce il filo sottile che lega il tema delle figlie sottratte al padre a quello delle donne che « fanno » gli alimenti vegetali per gli uomini: con ciò si è aperta una nuova prospettiva al nostro studio.

Le tre eroine passano attraverso due stadi intimamente giunti: sono rapite ad Anios perché svolgano in favore dell'esercito greco in guerra la funzione di τροφοί: perché entrino, in altri termini, in una nuova condizione nella quale il rapimento di cui sono oggetto trova piena risoluzione.

Dopo questo *excursus* può risultare intellegibile il comportamento di Lykurgos, il suo antifemminismo e il modo in cui esso si esprime (costringere con la forza le nutrici a gettare i *thysthla*). Il re degli Edoni non si limita al semplice avversare le donne « portate alla ribalta » da Dionysos, ma le avversa proprio nei loro rapporti con la sfera agraria, nei quali risiedono i germi di un mutamento profondo dell'assetto economico-sociale.

Lykurgos è ostile non tanto nei riguardi della persona di Dionysos, ma della nuova cultura portata dal dio: per manifestare l'opposizione a questa cultura — ai

simboli nei quali essa si concentra — Lykurgos si serve della sua autorità di bovaro, quasi a volerla rafforzare in un momento di crisi, adoperando il *buplex* come arma contro la schiera femminile.

Le seguaci del dio sono *tithenai*: l'immagine che Dionysos offre di sé — il bambino accompagnato dalle nutrici — ha implicata l'idea della subordinazione dell'uomo all'ambiente femminile e, quindi, già rispetto all'orizzonte culturale di Lykurgos, sta a significare una valorizzazione dell'elemento femminile, cui la sfera agraria d'azione, evidenziata dai *thysthla*, conferisce un diverso potenziamento.

È sintomatico allora che Lykurgos ostacoli le donne su due piani: le separa da Dionysos (e con ciò interrompe la loro funzione di balie) e, successivamente, dai loro emblemi vegetali. La presenza delle balie al seguito del dio suggerisce una definizio dell'episodio in chiave alimentare: diremo quindi che alla funzione « naturale » femminile di nutrire con il latte delle mammelle — τιθήνη ha la stessa radice di θῆλυς e di θῆσθαι che vale: succhiare, poppare — si associa una « diversa » capacità di nutrire — quella che dipende da Dionysos, dai « doni » agrari che il dio elargisce — che solo la collocazione del mito di Lykurgos all'interno del sistema mitologico che stiamo elaborando ha consentito di individuare.

In altri termini, per il tipo di alimentazione fornita, le balie in quanto tali sono al polo opposto rispetto alla Oinotropoi; nondimeno le prime mostrano chiaramente di realizzarsi anche sul piano agrario, dal quale le figlie di Anios derivano, appunto, il loro essere τροφοί.

I versi omerici appaiono ancora una volta sorprendenti per efficacia e concentrazione espressiva: le parole e le immagini rimandano ad un retroterra culturale, dal quale attingono la propria ragion d'essere anche poetica.

Il tema del contatto-contrasto tra ambiente economico dedito all'allevamento del bestiame bovino e viticoltura nel mito di Lykurgos si configura nei termini di assoluta ostilità: i rappresentanti della cultura sopraggiungente sono posti ai margini dell'abitato umano: le donne sono ricacciate verso il monte; il dio è costretto a trovare scampo nel mare.

* * *

Nel passo di « Antigone » di Sofocle precedentemente citato, Lykurgos frena le donne posseduto dal dio (ἔνθεοι γυναῖκες).

Qui l'ostilità di Lykurgos è riferita alla comparsa di una dimensione nuova nei rapporti umano-divini — un altro portato della cultura « dionisiaca » — che prende forma nell'*enthusiasmos* femminile (lo stesso motivo è adombrato nel brano dell'Iliade, dove le nutrici appaiono legate a Dionysos *mainomenos*).

La versione sofoclea appare « unilaterale » rispetto alla versione omerica del mito, nella quale — sia pure in forma totalmente implicita — la portata innovatrice delle azioni femminili si estende a due piani complementari, entrambi posti sotto il segno di Dionysos: quello che riguarda le attività economiche e quello concenente un nuovo modo di essere cultuale.

Ora passiamo ad un altro aspetto del mito strettamente legato a quello già esaminato: la « punizione » di Lykurgos.

Secondo uno dei filoni della tradizione, risalente ad Omero, Lykurgos paga con la cecità la *hybris* esercitata nei confronti di Dionysos [96]. Su questo tema avremo occasione di tornare in seguito, diffusamente, nella sezione dedicata a Pentheus.

Sulla base di altri documenti, Dionysos istilla nel suo nemico la *mania* [97]: in questo modo si attua il paradosso che altera totalmente lo schema della situazione in atto, in quanto l'antagonista del dio, divenendo *mainomenos*, partecipa dello stesso attributo di Dionysos, entra nell'orbita del dio che aveva respinto.

La *mania* di Lykurgos si manifesta principalmente come acquisizione di una « diversa » capacità percettiva. La menzionata violenza distruttrice dell'eroe contro le viti si concreta nell'uccisione del proprio figlio (Apollod., *loc. cit.*) o nella automutilazione del piede (Hyg., *Fab.*, 132) per via della sopraggiunta identificazione — realizzata dal suo percepire di

[96] Diod. III, 65, 5-6; Nonn., XXI, 166; *Schol. Il.*, VI, 131.

[97] Apollod., III, 5, 1; Hyg., *Fab.*, 242; Serv., *ad Aen.*, III, 14.

mainomenos — tra il figlio, ovvero il proprio arto, e le viti.

È stato osservato che Lykurgos si oppone all'intero « sistema culturale » dionisiaco, per cui non suscita problemi il fatto che egli si dimostri ostile ora alla persona del dio, ora alle donne del corteo di Dionysos, ora alla pianta « dionisiaca » per eccellenza: questi sono aspetti singoli di quel sistema, ai quali le varie correnti della tradizione letteraria hanno dato risalto particolare, a seconda del punto di vista scelto nell'esposizione del mito. Di significato rilevante è la distinzione da fare tra i modi attraverso i quali si palesa l'opposizione a Dionysos, in dipendenza dalla posizione di Lykurgos — esterna oppure interna — rispetto al sistema avversato.

Per esemplificare la prima alternativa si può fare riferimento alla versione omerica del mito; la seconda alternativa si verifica nei casi considerati per ultimi nei quali, singolarmente, l'appropriazione dei caratteri dionisiaci da parte del re-avversario trascende e condiziona il piano dell'antagonismo: quest'ultimo non si esaurisce in sé, né, tantomeno, esaurisce il contenuto del mito, ma diviene esso stesso strumento d'espressione di una particolare e complessa relazione con Dionysos subita da Lykurgos.

Oltre che come *mainomenos*, Lykurgos è presentato come *ebrius*: sulla base di un passo di Igino più volte citato (*Fab.*, 132) il re degli Edoni in stato di ebbrezza è spinto a commettere incesto con la madre, dopo di che tenta di recidere le viti, attribuendo ad esse l'origine del suo « anormale » desiderio sessuale.

È un dettaglio che assume grande risonanza se è visto alla luce dei risultati raggiunti attraverso l'analisi dei miti della « prima serie »; in questi la funzione attribuita all'ebbrezza è preservare dall'incesto: tale funzione dipende dalla particolare struttura dei miti stessi. Abbiamo osservato che, a parte Dionysos, vi agiscono tre personaggi: due legati da rapporti di consanguineità primaria (padre-figlia) e un terzo estraneo al gruppo familiare. Il vino funge da strumento di comunicazione a due livelli differenti: quello umano-divino (tema di Dionysos che dà il vino a colui che l'accoglie) e quello semplicemente

umano (tema dello straniero ebbro che violenta la figlia di colui che l'ospita).

Rispetto al sistema familiare, si osserva che alla creazione di rapporti con individui estranei corrisponde una « diminuzione » dei rapporti [98] tra i membri del sistema stesso: una tale « diminuzione » è la negazione dell'incesto, la cui funzione fondamentale è di garantire la comunicazione sociale (Cl. Lévi-Strauss, *op. cit.*, pag. 612 segg.).

I miti della prima serie si realizzano nella dimensione del comunicare: nel tema di Dionysos straniero da ospitare e datore di vino è elaborato quello che può essere definito il

[98] Lo stesso gioco di forze sussiste anche sostituendo al sistema familiare familiare un sistema di organizzazione sociale più ampio, ma ben circoscritto: ad es. la comunità degli Ateniesi. Nel mito che fonda i modi di comportamento osservati in uno dei tre giorni della festa ateniese del vino nuovo (gli *Anthesteria*) è detto che Orestes, dopo l'uccisione della madre, giunge ad Atene nel momento in cui Pandion sta celebrando un banchetto pubblico. Il re accoglie l'eroe come commensale, nonostante che egli sia matricida « impuro » (si è in una fase anteriore all'assoluzione sancita dall'Aeropago) e, in una parola, fuori dall'ordine — quindi doppiamente « straniero » —. Il fatto che *nonostante questo* sia stata concessa l'ospitalità, potenzia il valore di quest'ultima, ne sottolinea l'indispensabilità: ciò è tanto più interessante in quanto si tratta di una festa di Dionysos nella quale si ritualizza la disponibilità all'uso del vino nuovo.

Al tempo stesso Pandion deve preservare sé e gli altri dall'impurità di Orestes; quindi dispone che ciascuno dei partecipanti al banchetto beva soltanto dal proprio boccale: tale prescrizione è osservata da allora in poi nello svolgimento della festa. Se quella di Pandion è un'innovazione dovuta all'eccezionalità del caso, questo significa che prima tutti i commensali bevevano dallo stesso recipiente. Quindi l'accoglimento di Orestes determina una diminuzione dei rapporti di solidarietà tra i membri della comunità. Il clima di anormalità (la minaccia latente dell'impuro che contagia) introdotta dall'ospite è la conseguenza diretta del suo essere « diverso »: il mito sancisce la necessità di aprirsi al « diverso » e, al tempo stesso, di controllarlo: ciò causa una crisi dell'ordine in atto (che nella festa ha varie espressioni rituali), ma consente la rigenerazione dell'ordine ad un altro livello. Strutturalmente la posizione di Orestes matricida è analoga a quella di Dionysos *xenos* per es. nel mito di Ikarios: anche l'arrivo del dio provoca una crisi dell'ordine, indispensabile per integrare i nuovi doni culturali di cui Dionysos è portatore.

Le fonti per il mito: Athen. 437 C-D; *Schol. Aristoph. Eq.*, 95; *Schol. Aristoph. Acharn.*, 961; Suida, *s.v.* Χόες.

modello di comunicazione per eccellenza. Perfettamente inserito in questo quadro risulta il tema della figlia sottratta al padre nel quale prende forma, appunto, una particolare modalità della relazione con gli altri.

Nel mito di Lykurgos Dionysos è respinto: il punto di partenza è il tema dell'ospitalità mancata. Dopo il preliminare rifiuto della divinità che rappresenta su piani molteplici il « diverso », è conseguente che nella struttura del mito non ci sia posto per il personaggio estraneo al gruppo familiare, l'« ospite ebbro », la relazione col quale è un riflesso della relazione con Dionysos.

Nello schema « anticomunicativo » che soggiace al mito di Lykurgos, l'ebrietà orienta il protagonista al *potenziamento eccessivo* (*hybris*) dei rapporti di consanguineità, in altri termini, all'incesto. In questo caso l'ebrietà porta al superamento della condizione umana (la valutazione dell'incesto come possibilità divina, non umana, è emersa, per esempio, dall'analisi del mito di Oineus): essa, al pari della *mania* senza soluzione inviata da Dionysos, è un modo di collocare l'eroe sul piano divino. È coerente, perciò, che il mito di Lykurgos si risolva in un fatto che è in netta antitesi con l'idea di relazione: l'annullamento di un termine (Lykurgos) nella sfera dell'altro (Dionysos).

Ora torniamo all'argomento della *mania*, elencando gli atti nei quali essa si esplica: uccisione del figlio e della moglie; mutilazione del piede [99]; suicidio [100]; incesto.

Le azioni di Lykurgos *mainomenos* hanno caratteri comuni: 1) riguardano esclusivamente la persona che agisce e la sua famiglia: manca ogni aggancio con elementi esterni al gruppo familiare. 2) hanno per lo più portata distruttiva: a noi sembra che esista un nesso che collega tra loro la condizione non-umana di Lykurgos in quanto preda della follia dionisiaca, l'attività di « datore di morte » del medesimo (la morte è il

[99] Serv. *loc. cit.*, *Script. rerum myth. lat.*, I, 123.
[100] Hyg., *Fab.*, 242.

non-umano per eccellenza), la tendenza all'incesto che ugualmente è atto non umano.

Il suicidio o le forme di automutilazione sono l'espressione più concreta della crisi della presenza individuale [101] che è propria di chi sperimenta in sé la *mania*; crisi che si estende poi all'ambiente (la famiglia, nel caso specifico) nel quale è inserito chi subisce quell'esperienza.

Diversa dalla *mania* inviata da Dionysos è la *mania* « profana » che Sofocle attribuisce a Lykurgos nel citato passo di *Antigone*. Il re degli Edoni è posto in carcere da Dionysos per averlo oltraggiato; ma nella prigione pietrosa si spegne l'impeto della sua follia « Οὕτω τᾶς μανίας δεινὸν ἀποστάζει / ἀνθηρόν τε μένος. Κεῖνος ἐπέγνω μανίας / ψαύων τὸν θεὸν ἐν κερτομίοις γλώσσαις » (vv. 959-961).

In questo caso la *mania* di Lykurgos è un modo di essere umano contrapposto ad un altro modo di essere umano: infatti nel testo sofocleo essa è collegata dialetticamente al momento della ricognizione logica (cfr. ἐπέγνω...). L'oltraggio recato ad una divinità — da intendere non solo come offesa verbale, ma anche come proibizione di culto: cfr. vv. 962-964 — è « follia » in quanto negazione dei valori positivi sui quali è fondata la cultura, che assegna agli uomini una posizione di subordinazione di fronte agli dei e stabilisce tra gli uni e gli altri relazioni cultuali.

L'altra forma di *mania* da cui è preso Lykurgos è di origine divina (inviata da Dionysos); è un fatto assoluto, senza sbocchi risolutivi e che introduce chi ne è oggetto in una dimensione non-umana del percepire e, quindi, dell'agire.

Nella versione di Sofocle, alla fine Lykurgos è messo in

101 L'espressione è tratta da E. De Martino (*Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Torino 1958, *passim*) per via dell'analogia che si è creduto di poter cogliere tra la condizione di alienazione del *mainomenos* e di chi è in preda alla crisi del *planctus* irrelativo.

Sotto questo profilo è risultata altrettanto ricca di stimoli la lettura di un'altra opera dello stesso autore: *Il mondo magico*, Torino 1967.

carcere: ha una punizione umana, la stessa che tocca ad Antigone per non aver obbedito alla legge dello Stato [102]; nelle versioni in cui Lykurgos è colpito da follia dionisiaca, l'eroe è spinto ad una fine particolare, extranormale, come meglio si vedrà in seguito.

Tra i due tipi distinti di follia c'è correlazione oltre che differenza qualitativa: la cacciata di Dionysos, l'oltraggio, la proibizione di culto possono essere valutate — oltre che come « follia » — come un rifiuto del modo « normale » di relazione con Dionysos che può costituire, pertanto, il presupposto per un altro tipo di contatto con il dio, il quale consiste nell'essere posseduti dal dio stesso [103] (su uno schema simile sono costruite, ad esempio, le versioni di Apollodoro e di Igino).

In questo modo si spiega quello che prima è sembrato evento paradossale: il passaggio di Lykurgos da eroe-antagonista di Dionysos ad eroe *mainomenos* simile a Dionysos. Su tali basi appare perfettamente comprensibile l'affermazione di Strabone [104]: « καὶ τὸν Διόνυσον δὲ καὶ τὸν Ἡδωνὸν Λυκοῦργον συνάγοντες εἰς ἓν τὴν ὁμοιοτροπίαν τῶν ἱερῶν αἰνίττονται », che acquista un significato valido anche al di là delle motivazioni storiche addotte dall'autore che ne circoscrivono la portata.

Nel testo di Nonno [105] il carattere esasperato dell'irriducibile antagonismo nei confronti di Dionysos, la cui veemenza tanto più risalta quanto pi ùesso è impotente, pone Lykurgos al di là della condizione umana: per questo l'eroe, grazie all'intervento di Hera, è successivamente trasformato in divinità.

Ma con la divinizzazione, Lykurgos è ormai sullo stesso piano di Dionysos; la comunione dei caratteri dei due è sancita

[102] L'affinità della sorte finale dei due eroi è il motivo che spinge Sofocle ad inserire nella tragedia *Antigone* l'accenno al mito di Lykurgos.

[103] Da questo punto di vista il comportamento di Lykurgos può essere posto sullo stesso piano del comportamento del mistico nel senso in cui quest'ultimo è definito da D. Sabbatucci (*Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965, si vedano, in particolare, le pagine 55-68.

[104] Strabo, X, C 471.

[105] XXI, v. 90 segg.

da un particolare interessante: prima di innalzarsi al rango di divinità, Lykurgos deve trasformarsi da re degli Edoni a viandante senza patria e senza dimora fissa, cioè in pellegrino, in *xenos* [106].

Il processo di « destorificazione » di Lykurgos che culmina nella trasformazione in divinità, si estende a tutto l'ambiente nel quale egli agisce e che ripiomba pertanto in un caos incontrollato: si rompono gli argini che dividono il mare dalla terra [107], o, secondo un'altra fonte [108], la terra diviene assolutamente sterile. In questo quadro caotico si verificano accadimenti mitici di natura particolare: la terra forma una incavatura nella quale accoglie, ancora viva, una seguace di Dionysos, la ninfa Ambrosia, il cui corpo si trasforma in una pianta di vite [109]. Contemporaneamente, in un simile clima di annullamento dell'ordine umano, le donne si aggirano nelle selve muggendo come vacche, uccidendo e facendo a brani i propri figli [110].

Giova per la comprensione del mito enumerare alcune considerazioni riassuntive che trovano giustificazione solo all'interno del discorso che siamo venuti svolgendo dal principio e che solo l'esame di tutto il secondo gruppo di miti potrà convalidare:

1) l'opposizione a Dionysos non si risolve, come si è visto, in un semplice rifiuto del dio, ma piuttosto, in un particolare modo di essere di fronte al dio: vedremo in seguito come in esso rientri anche la cecità inflitta a Lykurgos.

2) L'opposizione a Dionysos è un fatto extranormale che ha come conseguenza la « caduta » del responsabile dell'azione

[106] Nonn., XXI, v. 162 segg. Il fatto che Lykurgos debba abbandonare il suo regno, che non debba avere più patria, è un'altra espressione dell'annullamento della personalità storica del protagonista del mito.

[107] Nonn., XXI, v. 92 segg.

[108] Apollod., *loc. cit.*

[109] Nonn., XXI, vv. 26-32.

[110] Nonn., XXI, v. 107 segg.

(e, per estensione, dell'ambiente — familiare e non — che lo circonda) nell'extraumano.

Nei miti della prima serie l'ospitalità concessa a Dionysos e l'introduzione della viticoltura rappresentano fatti extranormali rispetto al tipo di civiltà nel quale essi si verificano: per questa ragione l'intero sistema culturale entra in crisi (cfr. il mito di Ikarios, in particolare). Ma qui si tratta di una « crisi di crescenza », di una parentesi di « disordine » che non annulla il sistema e che permette di assorbire, di trasformare in valori culturali i « nuovi » accadimenti, a fine di modificare in conseguenza l'intero assetto economico-sociale.

Diremo allora che il rapporto con Dionysos genera una crisi temporanea della civiltà, laddove la negazione del rapporto porta come conseguenza l'insorgere del caos, la distruzione *ab imis* della cultura umana.

3) Il ritorno alla dimensione caotica non si esaurisce in sé, ma è funzionale: rappresenta il presupposto necessario al verificarsi « straordinario » della nascita della vite dal corpo sotterrato di una seguace di Dionysos.

Quindi, in un caso, la vite (o il vino) è ottenuta dagli uomini per mezzo di uno scambio — un personaggio X dà ospitalità a Dionysos e ne riceve la vite (o il vino) — cioè attraverso una forma propriamente umana di relazione sociale. (Nei casi prospettati dai miti i fattori di crisi non dipendono dallo scambio in sé, ma dall'eccezionalità e dell'oggetto di scambio e della figura di uno dei contraenti, il dio che si aggira tra gli uomini).

Nell'altro caso, allo scambio si sostituisce un evento paradossale, extraumano.

Consideriamo in un quadro unico i due tipi di miti distinti all'inizio (del secondo non abbiamo per ora che un solo esempio, ma molto indicativo) indicandoli rispettivamente con le lettera A e B: ne risulta un organico sistema di contrapposizioni dialettiche. L'unico punto comune consiste nella sorte riservata sia agli ospiti che all'antagonista di Dionysos, che è quella di essere posti, sia pure in maniera differente, ai margini del mondo umano.

A Miti fondati sul tema della RELAZIONE CON DYONISOS		B Miti fondati sul tema del RIFIUTO DELLA RELAZIONE CON DIONYSOS	
	Viti e vino introdotti come strumenti di scambio	Assenza di strumenti di scambio.	
Introduzione di una nuova forma economica: la viticoltura.			Rifiuto dela nuova forma economica (la viticoltura e, in generale, l'agricoltura)
	Rapporti extrafamiliari stabiliti mediante il vino.	Rapporti esclusivamente familiari.	
Riflesso sociale della trasformazione economica: posizione di rilievo dell'elemento femminile.			Antifemminismo di Lykurgos.
	Ebbrezza come presupposto per superare l'incesto (figlia sottratta al padre).	Ebbrezza come condizione dell'incesto.	
	Allontanamento al di fuori dell'umano del 1° produttore di vino: catasterismo, seppellimento, esilio...	Evasione nella sfera extraumana di Lykurgos: dionisizzazione	
CRISI MONETARIA DEL SISTEMA CULTURALE IN ATTO		Genesi della vite non da un rapporto di scambio, ma da un evento paradossale.	CRISI TOTALE DELLA CULTURA UMANA

Quello che precede è solo una prima, necessariamente provvisoria sistemazione dei fatti.

Per il momento è opportuno esaminare partitamente le fonti antiche per quanto concerne la fase ultima del mito, fondata sul tema della riattualizzazione del caos primordiale.

Finora abbiamo utilizzato principalmente Nonno di Panopoli che è fonte tarda, ma non per questo di scarsa entità: come si avrà modo di constatare, essa non è isolata e racchiude temi mitici di grande arcaicità; inoltre non è staccata dal filone centrale (omerico) della tradizione, ma ne svolge diffusamente — per lo più con fastidiosa verbosità — gli elementi contenuti *in nuce*: nella versione di Nonno, il motivo dell'ostilità di Lykurgos verso le donne della cerchia di Dionysos culmina in un evento di significato agrario; nelle pagine precedenti abbiamo cercato di dimostrare come la narrazione omerica dell'inseguimento delle nutrici di Dionysos da parte del re debba essere letta in chiave agraria [111].

I due racconti si muovono quindi essenzialmente su una piattaforma comune: differiscono nettamente tra loro perché, a prescindere da ogni valutazione estetica, Omero non narra il mito di Lykurgos, ma utilizza quei dati che, organicamente connessi, contribuiscono a farne un paradigma di *hybris*.

In uno sfondo agrario è collocato il mito di Lykurgos anche da Apollodoro [112] che delinea l'episodio in una rapida successione di eventi: il re degli Edoni respinge Dionysos, imprigiona le Baccanti, è colto da *mania* dionisiaca, uccide il figlio-vite... il risultato di questa serie di azioni è che la terra diventa sterile e che tornerà a produrre frutti (come ammonisce l'oracolo) solo se Lykurgos sarà ucciso. Gli Edoni perciò « εἰς τὸ Παγγαῖον αὐτὸν ἀπαγαγόντες ὄρος ἔδησαν, κἀκεῖ κατὰ Διονύσου βούλησιν ὑπὸ ἵππων διαφθαρεὶς ἀπέθανε ».

Dopo il regresso nel caos, Lykurgos funge da vittima de-

[111] Lo stretto nesso tra sfera agraria ed elemento femminile presente in Omero ritorna, diversamente plasmato, in Nonno nel motivo del personaggio femminile trasformato in vite.

[112] *Loc. cit.*

stinata a reinstaurare la produttività della terra e, implicitamente, le condizioni normali dell'esistenza. Nella versione apollodorea, quindi, la morte di Lykurgos si presenta formalmente come un esempio mitico di uccisione rituale — deve avvenire, infatti, nella forma voluta da Dionysos — destinata a promuovere la fertilità agraria: come tale essa può essere ricondotta alla tipologia delle uccisioni rituali di esseri umani a carattere agrario, nelle quali la vittima è normalmente smembrata [113]. Tale aggancio contribuisce ad intendere correttamente il testo greco, non troppo esplicito riguardo al modo di uccisione riservato a Lykurgos: questi è condotto sul monte Pangeo, è legato, e muore « ὑπὸ ἵππων διαφθαρείς ».

Il composto διᾰ-φθείρω associa l'idea della distruzione a quella della separazione, della scissione [114] evocata dal prefisso; il passo può essere inteso in questa maniera: Lykurgos muore perché il suo corpo, tenuto legato, è dilacerato dai cavalli. Nella versione di Igino [115], che può essere accostata a quella di Apollodoro, si allude alla morte per sbranamento, localizzata sul monte Rodope, ad opera delle pantere alle quali Dionysos espone Lykurgos.

Non deve essere sottovalutato, inoltre, il fatto che nel testo di Apollodoro quel particolare modo di uccisione è voluto da Dionysos: il dio che precedentemente aveva assimilato a sé l'eroe infondendogli la *mania*, coerentemente non può volere per il suo nemico-alter ego che lo stesso tipo di morte da sé stesso sofferto: la morte per sbranamento [116].

L'uccisione di Lykurgos ha lo scopo di consentire la nascita dei frutti della terra: la genericità di tale rapporto con la sfera agraria è « compensata », in certo modo, dal nesso pre-

[113] A. Brelich, *Presupposti del sacrificio umano*, Roma (dispense univers. anno accad. 1966-1967), pag. 52 segg.; pag. 106 segg.

[114] Cfr. E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg-Paris 1923.

[115] *Fab.* 132.

[116] Paus., VIII, 37, 5; *Schol. Lykophr.*, 207; Hyg., *Fab.*, 167; Nonn., *Dion.*, VI, 172 segg. O. Kern, *Orph. frag.*, n. 210, 214, 216.

ciso con la vite [117] nella quale, sul piano esistenziale della *mania*, Lykurgos « vede » trasformato parzialmente se stesso o suo figlio [118].

Alle considerazioni già fatte va aggiunto un dettaglio assai importante ai fini della comprensione del mito: lo smembramento al quale è sottoposto Lykurgos acquista un senso pregnante se si pone mente al fatto che. dopo il ritorno alla dimensione caotica, *esso consente per la prima volta* la nascita dei vegetali (della vite in particolare).

Non si tratta, se pure a livello mitico, di una « normale » uccisione rituale di vittima umana per produrre la fertilità del suolo, in quanto la morte di Lykurgos fonda *ex-novo* le condizioni di produttività del suolo.

In questa fase del mito di Lykurgos così caratterizzata è possibile ravvisare gli elementi che costituiscono il complesso culturale del dema, nel senso in cui è stato definito da A.E. Jensen [119]: il dema è un essere sovrumano vissuto al tempo del mito, tipico delle civiltà dei coltivatori primitivi, che viene ucciso, sovente smembrato, e dal cui corpo nascono per la prima volta le piante alimentari.

Apollodoro presenta come indispensabile lo sbranamento di Lykurgos per ottenere che la terra ricominci di nuovo a dare frutti, ma non parla di vegetali sorti dal suo corpo.

A tale carenza potrebbe supplire l'identità tra il figlio di Lykurgos e la vite: nello stato di follia dionisiaca che, per essere

[117] Anche se su un piano del tutto diverso una simile duplicità di livelli nella relazione con il mondo dei vegetali alimentari è stata ravvisata nel mito delle Oinotropoi.

[118] Hyg., Fab., CXXXII: « *Qui (scil. Lycurgus) insania a Libero obiecta uxorem suam et filium interfecit, ipsumque Lycurgum Liber pantheris obiecit in Rhodope, qui mons est Thraciae, cuius imperium habuit. Hic traditur ununm pedem pro vitibus excidisse.* Apollod., *loc. cit.*: Ἐξαίφνης Λυκούργῳ δὲ μανίαν ἐνεποίησε Διόνυσος· ὁ δὲ μεμηνὼς Δρύαντα τὸν παῖδα ἀμπέλου νομίζων κλῆμα κόπτειν, πελέκει πλήξας ἀπέκτεινε, καὶ ἀκρωτηριάσας αὐτὸν ἐσωφρόνησε.

[119] A. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1951, pag. 113 segg.

« altro » dalla realtà ordinaria dell'uomo, è sullo stesso piano del mito, Lykurgos appare come « generatore di viti » o (secondo Igino) come vite.

Ma la mediazione funzionale dell'esperienza della *mania* dà la misura di quanto profonda e complessa sia stata la rielaborazione degli elementi propri dei miti di dema delle civiltà di coltivatori primitivi. Nondimeno è stato possibile far risalire ad un'unica radice storica motivi apparentemente senza connessione, anche per via dell'incidenza che ha sul loro essere come sono, il modello dionisiaco, che l'eroe *mainomenos* tende a realizzare pienamente.

È stato osservato che il carattere di dema costituisce il sostrato della figura di Dionysos, come di altre divinità politeistiche non greche (Osiride, Soma, Romulus-Quirinus...): in ciascuna di esse il tema religioso appartenente all'orizzonte culturale dei coltivatori primitivi è rielaborato diversamente, a seconda dei caratteri peculiari di ciascuna civiltà « superiore » alla quale appartengono le divinità menzionate [120].

Lo smembramento di Dionysos, la bollitura dei pezzi del suo corpo [121] sono messi in relazione alla vendemmia e alla spremitura dell'uva [122]: Dionysos infatti è detto anche Οἶνος [123], un verso euripideo [124] a lui riferito suona così: « οὗτος θεοῖσι σπένδεται θεὸς γεγώς ».

La « passione e morte » di Lykurgos, come si deduce da Apollodoro, è messa in relazione alla nascita dalla terra di tutti i vegetali (che poi sembrano restringersi alla vite): da questo punto di vista essa potrebbe sembrare « meno distante » dal modello originario del dema di quanto non lo sia la passione e morte di Dionysos connessa esclusivamente con la vite e riplasmata in funzione della tecnica di produzione del vino. L'argomento merita un approfondimento che per ora esula dai limiti

120 Per l'argomento, qui appena accennato, si rimanda a: A. Brelich, *Quirinus*, in *SMSR*, XXXI (1960), pag. 96 segg.

121 Diod., III, 62, 6; Arnob., *Adv. nat.*, V, 19; Clem. Alex., *Protr.*, II, 15.

122 Diod., III, 62, 6-8; *Schol. Clem. Alex. Protr.*, IV, 4.

123 O. Kern, *Orphic. fragm.*, n. 216; Hesych., *s.v.* Οἶνος.

124 *Bacch.*, 284.

del nostro discorso; a noi si pone il problema di determinare la ragione per la quale Dionysos si presenti sotto l'« aspetto di dema », riflesso poi in altri personaggi, nel mito di Lykurgos — e negli altri miti fondati sul tema dell'ospitalità rifiutata — e non nei miti che partono dal motivo dell'ospitalità accordata al dio. Dai dati finora esaminati la soluzione si prospetta in questi termini: la prima acquisizione della vite e del vino o è calata nei moduli umani del rapporto di scambio o, *se manca questo rapporto*, si realizza tramite l'iterazione di una vicenda mitica di « tipo dema » la quale, anche in un ambiente culturale diverso da quello che la ha generata, mostra di serbare la funzione originaria che la collega alla genesi dei prodotti vegetali.

Nella versione di Nonno è presente il tema del dema — evidentemente necessario alla struttura del mito — ma elaborato in maniera diversa: esso è scisso dal protagonista (che per altre vie raggiunge l'identità con Dionysos) e prende forma nell'episodio di Ambrosia, il cui corpo interrato diviene pianta di vite.

In sintesi, dalla mancata relazione col dio discende una serie di azioni extranormali che culminano nella sospensione del tempo umano indispensabile per rinnovare la *passio* del dio; per evitare di cadere nell'astrazione è necessario che questi risultati siano confermati dall'esame degli altri miti aventi una struttura analoga a quello di Lykurgos.

PENTHEUS

Occorre subito precisare che il titolo del paragrafo deve essere ampliato: « Pentheus secondo Euripide »: si tratta, infatti, di un'analisi — condotta da una particolare prospettiva linguistica — del mito di Pentheus, così come esso si trova configurato nelle « Baccanti ».

Da un punto di vista metodologico la sezione dedicata a Pentheus rappresenta uno « stacco » rispetto alla parte precedente e a quella seguente del nostro studio in quanto, piuttosto che cercare di presentare in un quadro articolato le varie fonti del mito, si è mirato esclusivamente a penetrare nella sostanza della creazione euripidea. Le ragioni di tale diversità sono di vario tipo: innanzi tutto la straordinaria forza espressiva del

testo di Euripide richiede un'analisi a sé; d'altro canto va segnalata l'univocità della tradizione letteraria, che non offre « varianti » degne di nota; infine, c'è la volontà di dare nuova linfa alla ricerca assumendo un atteggiamento metodologico — in parte — diverso, che permetta di proporre problemi nuovi o di puntualizzare risultati già acquisiti.

Il punto di partenza dell'indagine è contenuto nell'interrogativo lasciato in sospeso nel paragrafo precedente: perché Lykurgos, secondo Omero, fu punito per la sua *hybris* proprio nella vista?

Dalla lettura delle « Baccanti » di Euripide (condotta indipendentemente, o meglio senza la determinazione aprioristica di trovare nel dramma incentrato sulla *theomachia* di Pentheus la soluzione di tale quesito) è emersa una probabile chiave interpretativa del problema. Osserviamo allora, innanzi tutto, come è svolta l'azione nella tragedia euripidea mantenendo, nell'analisi dei fatti, la stessa distinzione in prologo/episodi/esodo che è nel dramma.

Prologo

Dionysos, in sembianze umane, è giunto a Tebe, la prima tappa del suo viaggio nell'Ellade (v. 20, v. 23), per introdurre il suo culto; qui s'imbatte nell'ostilità che gli oppongono i membri della sua stessa famiglia: da una parte le figlie di Kadmos, sorelle di Semele, negano la sua discendenza da Zeus; per questo il dio le ha rese « folli », insieme con tutte le donne tebane che ora costringe ad abitare il monte, ad indossare l'abbigliamento dei suoi *orgia* (vv. 33-34).

Dall'altra parte il figlio di Agaue, Pentheus, θεομαχεῖ (v. 45) e rifiuta di tributare culto a Dionysos che imporrà invece la propria divinità a lui e a tutta la città, anche contro volontà (v. 39).

Alle donne del suo *thiasos*, venute con lui dalla Lidia, il dio ordina di disporsi in circolo intorno alla reggia di Pentheus e, quindi, di sollevare i *tympana* e di percuoterli (vv. 55-61)

« affinché veda la città di Kadmos » (ὡς ὁρᾷ Κάδμου πόλις, v. 61).

I Episodio

Teiresias e Kadmos hanno accolto il dio e si preparano a celebrarne i riti: indossano l'abbigliamento bacchico (impugnano il *thyrsos*, sono coperti di *nebrys*, hanno una corona d'edera sul capo - vv. 176-7): l'uno e l'altro avvertono una metamorfosi interna che fa loro superare la condizione di vecchi (vv. 188-190). Si avviano verso il monte: saranno i soli a danzare la danza di Bakchos, perché sono gli unici ad essere saggi (vv. 195-6). Eppure non si tratta di personaggi simili, ché sottilmente nel corso dell'azione affiorano le profonde diversità dei loro caratteri: intanto Kadmos si affida a Teiresias, come ad un maestro di saggezza (« σὺ γὰρ σοφός » — v. 186 — gli dice), come a chi sa il giusto modo di onorare il dio e sa perché si deve onorarlo; Kadmos, dal canto suo, sarà la guida (in altro senso) di Teiresias perché questi non vede (v. 210).

Diversamente reagiscono di fronte a Pentheus che li ridicolizza, che impreca contro il « nuovo dio » che spinge le donne lontano dalle loro case, dai loro telai, eccitandole col vino ad una incontrollata « barbara » lussuria.

La replica di Teiresias ha la forma e la sostanza di una dimostrazione teologica: premesso che quella di Pentheus è sciocca superficialità mascherata da tracotanza, egli spiega al re che gli sta davanti l'essenza del nuovo dio, al di là delle ingannevoli apparenze, il vero significato dei suoi doni (e principalmente del vino - v. 275 sgg.), i suoi rapporti con la mantica e con la guerra (v. 298 sgg.). Teiresias, che è cieco, dimostra di essere il solo a sapere la verità anche là dove si sono formate false leggende sul conto del dio (v. 287 sgg.).

Di contro, nell'esortazione ad accogliere Dionysos che Kadmos fa a Pentheus la componente più rilevante è un misto di opportunismo e sentimentalismo (vv. 330 sgg.).

II Episodio

Dionysos (che è in veste di baccante, di inviato dal dio) è per la prima volta di fronte a Pentheus. Osserviamo il dialogo

che si svolge tra i due: Pentheus interroga l'antagonista sulla sua terra d'origine; il forestiero risponde che viene dalla Lidia e che è mandato a Tebe da Dionysos, il figlio di Zeus. Pentheus domanda allora: Πότερα δὲ νύκτωρ σ' ἢ κατ' ὄμμ' ἠνάγκασεν; (v. 469) « Ti costrinse a venire qui apparendoti durante la notte o stando davanti ai tuoi occhi? » In altri termini: « lo hai visto veramente o Dionysos è solo una tua immaginazione, un tuo sogno? » Dionysos-Baccante replica recisamente: « egli mi vede mentre io lo vedo, e mi dà gli *orgia* » (Ὁρῶν ὁρῶντα, καὶ δίδωσι ὄργια - v. 470).

Tra Dionysos e il suo partner si è stabilita una corrente reciproca di sguardi ed in questa vicendevole relazione visiva è consistita l'acquisizione dei riti dionisiaci.

Pentheus vuole sapere che carattere hanno gli *orgia* e che vantaggio procurano a chi li pratica. Dionysos risponde che gli *orgia* non possono essere svelati a parole agli ἀβάκχευτοι condannati perciò a non sapere (v. 472) e poi, al v. 474, dice: Οὐ θέμις ἀκοῦσαι σ', ἔστι δ' ἄξι' εἰδέναι « Non è lecito che tu (Pentheus) ascolti (sott. parlare degli *orgia*); nondimeno gli *orgia* sono degni di essere conosciuti ». Il significato di questa risposta, vista all'interno del contesto di cui fa parte, può essere il seguente: i riti in questione per essere conosciuti esigono, da parte della persona interessata, un rapporto diretto; un rapporto visivo, possiamo aggiungere noi stando al senso del v. 460, e non un rapporto indiretto come è quello di chi ascolta le esperienze di altri. Ma non basta a ciò il vedere « naturale », occorre entrare in una dimensione diversa del vedere (che Pentheus si è preclusa in quanto *asebès*), altrimenti non si avverte l'oggetto (Dionysos nel nostro caso) neppure quando sta davanti agli occhi:

> ΠΕ. " Καὶ ποῦ 'στιν; Οὐ γὰρ φανερὸς ὄμμασίν γ' ἐμοῖς "
> ΔΙ. " Παρ' ἐμοί · σὺ δ' ἀσεβὴς αὐτὸς ὢν οὐκ εἰσορᾷς ".

(vv. 501-502).

III Episodio

Pentheus ha cercato invano di imprigionare Dionysos: il

dio in realtà gli sfugge e va dalle Baccanti, alle quali narra come è avvenuta la sua liberazione (vv. 616-637).

Di fronte a Dionysos appare manifesta l'inconsistenza di tutto quello che fino a quel momento aveva sostenuto Pentheus: ora il re s'affanna in tentativi di azioni fallite sul nascere perché si « nutre d'illusioni ». I sensi — e principalmente la vista — lo ingannano, assolutamente inadatti, come sono, a rendergli il senso della realtà che gli sta innanzi: Pentheus « crede » d'imprigionare Dionysos, ma mette le catene ad un toro; e così falsamente « crede » che la reggia bruci e che il prigioniero sia scappato via; « crede » di colpire Dionysos, ma si lancia armato contro un fantasma plasmato dal dio a sua immagine (e qui, principalmente appare evidente l'« oltraggio » fatto alla vista di Pentheus).

Segue il racconto del pastore sui riti delle Baccanti sul Citerone (vv. 677-786): Pentheus è preso dalla smania di « vedere » (vv. 812-815; 829-838); Dionysos eccita sottilmente la sua empia curiosità. Ormai Pentheus, dopo l'insuccesso di tutti i suoi tentativi, è inconsapevolmente disposto a cedere al dio-antagonista pur di poter essere « θεατὴς Μαινάδων » - v. 829).

E Dionysos prospetta a Pentheus l'esistenza di una diversa dimensione esistenziale — che Pentheus senza averne coscienza si appresta a realizzare nella propria persona — invitandolo a prendere vesti da femmina (v. 821 sgg.), facendo tacere in lui quel « senno » che l'aveva portato a fallire (v. 850 sgg.).

Il dio ispira a Pentheus una « ἐλαφρὰ λύσσα » — v. 851 — una « leggera follia » potremmo tradurre. Per conseguenza, Pentheus rimane come dissociato, perché se da un lato è entrato, quale *mainomenos*, nell'orbita di Dionysos, dall'altro ne è ancora fuori: è baccante e potenziale κατάσκοπος delle Baccanti (e questo dissidio interiore è il tema dello stupendo episodio che segue).

IV Episodio

Il dramma nel quale si dibatte Pentheus, pur senza averne la consapevolezza, è in relazione al vedere. Dionysos condanna Pentheus in quanto « πρόθυμον ὄνθ' ἃ μὴ χρεων ὁρᾶν » — v.

912 —; in quanto egli è « μητρός .... καὶ λόχου κατάσκοπος - v. 916.

Ma il re è stato attratto nella sfera di Dionysos (è abbigliato da Baccante) e quindi acquisisce un *modo* di vedere che è diverso da quello di prima e che lo porta a percepire visivamente due soli, due Tebe e Dionysos come toro (vv. 918-820):

> Καὶ μὴν ὁρᾶν μοι δύο μὲν ἡλίους δοκῶ,
> δισσὰς δὲ Θήβας καὶ πόλισμ' ἑπτάστομον·
> καὶ ταῦρος ἡμῖν πρόσθεν ἡγεῖσθαι δοκεῖς

Quindi Pentheus che nella sua persona ha realizzato la coesistenza caotica del maschio e della femmina, e, potremmo aggiungere, andando un po' al di là della lettera del testo euripideo, della madre e del figlio (« Πρέπεις δὲ Κάδμου θυγατέρων μορφῇ μιᾷ » — v. 917 — è il saluto che il dio rivolge al re al suo comparire) ha una percezione della realtà che va oltre lo schema abitudinario nel quale essa è fissata e quindi vede gli oggetti che gli stanno innanzi nel loro sdoppiarsi e dilatarsi o nella loro ambigua essenza precosmica.

E in relazione a questo « vedere » di Pentheus, Dionysos commenta (usando le stesse parole del v. 912): « νῦν δ' ὁρᾷς ἃ χρή σ' ὁρᾶν » v. 924.

Si deve distinguere 1) « ὁράω » usato per indicare una facoltà di vedere diversa da quella normale, che non è rivolta ad un oggetto specifico e che potremmo definire « dionisiaca »: si ricordi che l'acquisizione dei riti di Dionysos consiste in una relazione di sguardi col dio che, d'altro canto è così invocato dal coro delle Baccanti (v. 608):

> Ὦ φάος μέγιστον ἡμῖν εὐίου βακχεύματος

Dionysos è la luce che consente un altro vedere a chi, proprio per questo, è Baccante.

2) « Ὁράω » inteso nel senso ordinario di « recepire con gli occhi la forma esterna di un oggetto posto ad una certa distanza » e che, in questa accezione può essere sostituito da « κατασκοπεῖν » oppure da locuzioni come « ἐξικνοῦμαι ὄσσοις »

(v. 1060). Il soggetto di questa azione è « κατάσκοπος » (v. 916; v. 956) o « μαστήρ » (v. 986) o « φύλαξ » (v. 959).

A Pentheus possono essere riferiti entrambi i significati di « ὁράω »: nel momento stesso in cui si appresta ad essere « Μαινάδων κατάσκοπος », egli scopre in sé una nuova e straordinaria capacità di percezione visiva indotta anche dal suo abbigliamento da Menade, dal momento che Dionysos cura che esso sia perfetto in tutti i particolari (v. 934 sgg.).

La identificazione Pentheus-Baccante non è completa perché, se così fosse, Pentheus non potrebbe più instaurare un rapporto oggettivo (come esige il κατασκοπεῖν) tra sé e le Baccanti, ma agirebbe semplicemente da Menade e l'azione del dramma non avrebbe più sviluppi.

Ma guidandolo verso il Citerone, è Dionysos stesso a volere che Pentheus vada con l'inganno a spiare le Menadi (v. 956) e che si macchi di *hybris*. E Pentheus riconosce di essere il solo uomo capace di osare tanto (v. 962); Dionysos gli dà atto di ciò rivolgendosi a lui in questi termini: « Μόνος σὺ πόλεως τῆσδ' ὑπερκάμνεις μόνος » (v. 963).

La figura di Pentheus (che, in quanto Baccante, si era già « accostato » al dio) a questo punto si innalza all'altezza di Dionysos, dal momento che ambedue si muovono in una dimensione iperumana (gli altri uomini rifuggono dalle azioni che compie Pentheus). Pentheus è δεινός — terribile, diremmo noi, nella duplice accezione, positiva e negativa, del termine — e come tale muove verso sofferenze « terribili » (v. 971): altrove per segnalare questa sua ambigua terribilità che lo porta a superare la normale condizione umana, egli è definito: ἄθεος/ἄνομος/ ἄδικος (v. 995), γηγενής (v. 996).

Pentheus troverà una gloria che salirà fino al cielo (v. 972): qui (come nel v. 963) la *hybris* di Pentheus è valorizzata nel suo aspetto positivo, sovrumano e umanamente necessario.

Esodo

Per chiarire quanto abbiamo detto sopra possiamo aggiungere queste considerazioni: se Pentheus concludesse il suo destino trasformandosi in Menade, rientrerebbe nella « normalità »;

ma egli, in quanto γηγενής, è predisposto ad una sorte eccezionale, non umana: sorte che egli stesso provoca facendosi empio scrutatore delle Menadi. Si comprende allora perché Dionysos abbandoni Pentheus dopo averlo collocato sulla cima del più alto pino del Citerone (v. 1063 sgg.), dopo avere dato, cioè, il massimo del risalto alla sua funzione di κατάσκοπος. Poi il dio chiama le Baccanti spingendole a prendere vendetta dell'uomo empio (v. 1079 sgg.) e, quindi, prima che quello si muovano, Dionysos diffonde una « luce di sacro fuoco » per il cielo e per la terra (« καὶ πρὸς οὐρανὸν / καὶ γαῖαν ἐστήριζε φῶς σεμνοῦ πυρός » vv. 1082-3). Questo dettaglio per noi ha grandissimo rilievo: il dio — che è egli stesso φάος βακχεύματος — condiziona innanzi tutto il vedere menadico che, a sua volta, è il presupposto dell'azione che seguirà.

Pentheus, sulla cima dell'albero ὤφθη δὲ μᾶλλον ἢ κατεῖδε Μαινάδας (v. 1075): queste gli si lanciano contro e, quando il corpo di Pentheus sarà caduto a terra, sarà la madre Agaue, come *hiereia*, a dare inizio all'uccisione (vv. 1114-1115); invano Pentheus allontana la benda dal capo perché Agaue lo veda come suo figlio (v. 1115 sgg.), perché gli occhi di Agaue, immersi nella luce « sacra », roteano stravolti (v. 1122) e le rendono l'immagine di una fiera.

Dopo ha inizio lo σπαραγμός di Pentheus (v. 1125 sgg.) nel quale si devono riconoscere i δεῖνα πάθη che Dionysos aveva preannunziato a Pentheus (e che sono le « sofferenze » stesse di Dionysos).

Agaue rientra nella reggia ἐν διαστρόφοις ὄσσοις (v. 1165 sg.) recando la testa di Pentheus che ella vede come testa di leone (v. 1174; 1216) o di un giovane vitello (v. 1185); e invita il coro a partecipare al banchetto nel quale sarà consumata la preda che ha cacciato: νέος ὁ μόσχος ἄρ-/τι γένυν ὑπὸ κόρυθ' ἁπαλότριχα / κατάκομον θάλλει (v. 1185 sgg.); allo stesso tema ella ritorna ancora al v. 1242.

Dunque Pentheus, vittima dello σπαραγμός, doveva essere fruito come cibo: questo accenno al pasto cannibalico che, se pure non avviene, per Agaue rappresentava il « naturale » compimento della sua azione, è estremamente interessante perché consente di istituire un più stretto parallelismo tra Pentheus e

Dionysos, ugualmente sbranato e poi trattato come alimento (cfr. Diod. Sic., III, 26, 6; Arnob., *Adv. nat.*, V 19, Clem. Alex., *Protr.*, II, 15).

Agaue ha la stessa colpa di Pentheus (v. 1302) nei confronti di Dionysos: il dio si è imposto a lei trasformandola in Baccante; lo stato di Baccante, come abbiamo osservato, ha come nota distintiva un diverso vedere (anche se non si risolve solo in questo). Ma la sorte di Agaue è strutturalmente opposta a quella del figlio: quest'ultimo, da fiero antagonista, entra per gradi nell'orbita dionisiaca sino a patire, alla fine, le stesse cose che ha patito il dio; Agaue, da Baccante, esce dal mondo dionisiaco: tale uscita avviene, significativamente, attraverso il recupero del vedere « ordinario ». Kadmos è l'artefice della desacralizzazione degli occhi di Agaue che, prima immersi nella luce sacra di Dionysos, sono alla fine ricondotti alla luce quotidiana (v. 1264 sgg.): soltanto dopo Agaue prenderà coscienza di quanto è accaduto.

Le riflessioni conclusive che si possono trarre a questo punto consentono di specificare, in una nuova dimensione esistenziale, quale sia l'essenza del « diverso » che si introduce con Dionysos.

Si è constatato che tra gli dei del *pantheon* greco, Dionysos è quello che porta alla rottura l'ordine vigente creando una nuova alternativa all'ordine stesso: egli impone preliminarmente il rifiuto delle condizioni normali di vita; dalla lettura della tragedia di Euripide è risultato che tale rifiuto può essere formulato anche attraverso un c o d i c e v i s i v o nel quale il « non vedere » o il « vedere diverso » — che predispone alla percezione visiva di ciò che è il « diverso » come dato ovvero di ciò che è la componente degli oggetti che « solitamente » non appare — sono espressioni equivalenti di un medesimo atteggiamento negatore della realtà costituita. Per questo Teiresias, che è cieco (che non fa parte, quindi, dell'ordine vigente), è l'unico a Tebe predisposto ad accogliere e a comprendere la divinità straniera.

Ma allora la cecità indotta di Lykurgos (differente, quindi, da quella di Teiresias) inserita nella prospettiva che è emersa dall'analisi delle « Baccanti » non è una « punizione » qualsiasi ma acquista un significato specifico che la colloca sullo stesso

piano della visione dei due soli, delle due Tebe, di Dionysos-toro da parte di Pentheus-Baccante [125].

In ambedue i casi il dio s'impone a quelli che l'avevano respinto e li sottrae, per sempre, alla condizione esistenziale normale, cioè al vedere normale, che è la stessa cosa.

La relazione di Dionysos con la sfera visiva, radicata nel pensiero greco dal momento che è possibile coglierne la continuità da Omero fino a Euripide, non può non essere significativa per chi voglia studiare *all'interno della cultura greca* i rapporti tra questa divinità e i fenomeni spettacolari, le forme teatrali in particolare. Ecco uno degli argomenti ai quali il metodo storico-religioso può offrire una via d'aggancio inedita, strettamente aderente alla sostanza del fenomeno considerato e non limitatrice del fenomeno stesso, per la pretesa abitudinaria di calarlo entro schemi interpretativi ad esso estranei.

È molto significativo che proprio un tragediografo dall'acutezza critica di Euripide, trattando il mito di Pentheus, concentri sul piano visivo l'intero dramma: nel momento in cui Dionysos mette l'avversario in condizione di acquisire un diverso vedere, gli crea una nuova realtà in seno alla realtà, gli crea uno « spettacolo » nell'accezione completa e moderna del termine; è quanto il dio compie nel mito delle Minyades — oggetto di esame nel prossimo paragrafo —, operando *prodigia*.

Ma quello che Dionysos fa con Pentheus non è la stessa cosa che Euripide fa con quelli che, in una dimensione spazio-temporale extranormale (una festa dionisiaca), sono gli « spettatori » del suo dramma, il cui contenuto è al di là della realtà, è il m i t o ?

MINYADES E PROITIDES

L'analisi del mito di Lykurgos sarà estesa ed approfondita trattando i miti delle Minyades e delle Proitides: da un lato potrà essere verificata l'interpretazione del tema dell'opposizione

125 Anche Oinopion, che si muove nell'ambito di Dionysos, essendone il figlio, *acceca* Orion, come si è constatato.

a Dionysos che in questi due casi — alquanto affini tra loro — riceve una nuova formulazione, essendo antagonista del dio una collettività di personaggi femminili; dall'altro il rapporto che lega Dionysos all'ambiente femminile si presta ad essere valutato da un punto di vista finora inedito, dal momento che la nostra attenzione si è posata soltanto sulle donne favorevoli al dio o su quelle che, costituendone il seguito, realizzano la forma « perfetta » del suo culto (es. le *tithenai* del brano omerico). In quest'ultimo caso il problema è di vedere se, all'interno della struttura mitologica che stiamo elaborando, esista una corrispondenza dialettica tra gli attributi che caratterizzano le donne « amiche » di Dionysos e quelli che sono propri delle « nemiche » del dio.

A) Le Minyades [126].

I fatti narrati nel mito sono i seguenti: le figlie del re Minyas — Leukippe, Arsippe, Alkathoe — si dedicano con zelo « eccessivo » all'attività del filare e del tessere la lana; per questo disdegnano — sole tra le donne di Orcomeno — di recarsi sui monti a praticare i riti appena introdotti da Dionysos e restano nelle loro case, insieme con le ancelle, intente al loro lavoro.

Dionysos cerca invano di persuaderle al suo culto, dapprima assumendo l'aspetto di una fanciulla, poi comparendo ad esse sotto forma di toro, di leone, di pantera (Ant. Lib., *loc. cit.*). Alla fine si compie un prodigio: edera e viti si inerpicano improvvisamente intorno ai telai, le tele divengono piante, le vesti pendenti dai telai assumono forma di edera, i fili divengono tralci di viti, dal soffitto piove vino e latte [127].

Le figlie di Minyas rimangono sconvolte, vale a dire entrano in una dimensione esistenziale nuova perché « automaticamente » si sentono spinte a compiere uno σπαραγμός.

126 Cfr. Plut., *Quaest graec.*, 38; Ant. Lib., X; Ael., *Var. hist.*, III, 42; Ovid., *Met.*, IV, v. 31 sgg.

127 Si ricordi, a questo proposito, che il latte che caratterizza i « prodigi » dionisiaci è di origine non animale, ma ctonia: cfr. Eurip., *Bacc.*, v. 142.

Plutarco (*loc. cit.*) spiega il gesto attribuendo alle sorelle impazzite appetiti cannibalici. Per stabilire chi debba essere la vittima (la scelta appare limitata ai soli figli delle eroine), le Minyades ricorrono all'impiego delle *sortes*: in questo modo Leukippe ottiene che sia fatto a brani il figlio Hippasos.

Successivamente, abbandonando la casa del padre (καταλιποῦσαι δὲ τὰ οἰκεῖα τοῦ πατρός: Ant. Lib., *loc. cit.*), le figlie di Minyas si recano sui monti per associarsi alle donne che da principio erano divenute « Mainades »: queste ultime non le accolgono nel loro ambito, ma prendono ad inseguirle « διὰ τὸ ἄγος » (Ael., loc. cit.), come persone che devono espiare una colpa.

A questo dettaglio del mito si ricollega un fatto rituale, riferito da Plutarco: le discendenti delle Minyades nel corso di una festa, gli *Agrionia*, devono fuggire inseguite dal sacerdote di Dionysos che regge un pugnale e che ha la facoltà di uccidere la donna eventualmente catturata. L'ultimo momento del mito prevede la metamorfosi delle eroine in uccelli della notte.

L'analisi dei fatti contenuti nel mito può partire dalla constatazione che l'opposizione delle Minyades a Dionysos coincide, di fatto, con la sopravvalutazione del lavoro del tessere la lana, cioè di un'occupazione femminile che costituisce la naturale appendice di un sistema economico basato sull'allevamento del bestiame ovino.

A tale attività Dionysos offre un'alternativa, spingendo le donne fuori dall'abitato e quivi legandole al mondo vegetale: alle Minyades Dionysos *impone* il diverso mutando in vegetali — e ciò è assai significativo! — proprio gli strumenti del tessere, i tessuti, la lana. In sintesi diremo che in questo mito si riscontra, in forme sostanzialmente analoghe a quelle già considerate, il tema della contrapposizione di due culture: una « vecchia » ancorata all'allevamento degli animali, una « nuova » nella quale importanza preponderante è assegnata al mondo vegetale, ai rapporti delle donne con questo mondo. Le Minyades sono sullo stesso piano di Lykurgos e al polo opposto rispetto alle *tithenai* di Dionysos caratterizzate proprio dal fatto di reggere i *thysthla*.

L'altro tema ricorrente è quello della « forma forte » con

la quale il dio si impone agli avversari, ragion per cui anche a proposito del mito delle Minyades si potrà dire che l'iniziale rifiuto opposto al culto di Dionysos vale come presupposto per una relazione « violenta » col dio.

Ancora: le Minyades rifiutano l'alternativa « spaziale » offerta da Dionysos: abbandonare le dimore civili per il non-abitato. Esse restano nella casa del padre che risulta dunque contrapposta al luogo destinato ai riti di Dionysos: l'evasione dalla città per le mitiche sorelle avrebbe assunto anche il significato specifico di sottrazione all'ambiente paterno.

Questa osservazione si addice ad un dettaglio assai interessante che in forma diretta testimonia una dipendenza eccessiva dal genitore: la denominazione di « Minyades », la quale mostra come le eroine si realizzino essenzialmente nel fatto di essere *figlie*.

La precedente considerazione è avvalorata dalla convergenza, esistente in altri casi, tra il fattore patronimico — proprio di una collettività di personaggi femminili — ed espressioni varie di un atteggiamento che può essere definito di « sopravvalutazione » del padre [128].

A riguardo, un esempio particolarmente espressivo è quello offerto dal mito delle Proitides, che sarà esaminato estesamente nel paragrafo successivo. Un'altra testimonianza viene dal noto mito delle Danaides, di cui possediamo, tra le tante altre, una versione preziosa, indicativa per il nostro problema: quella offerta dalle « Supplici » di Eschilo. In questo dramma il tema della sottomissione incondizionata delle figlie (le Danaides, appunto!) al padre — Danaos decide per le figlie: è lui che ha disposto per loro la fuga ad Argo; è lui che fissa loro le norme di comportamento, riducibili sostanzialmente ad incitamenti alla castità [129] — è intimamente legato al tema complementare del rifiuto delle nozze [130], di cui poi è espressione specifica l'odio per

[128] L'espressione è presa in prestito da Lévi-Strauss, cfr. *Antropologia strutturale*, Milano 1961, p. 241.

[129] Aeschyl., *Suppl.*, v. 12 sgg.; v. 968 sgg.; v. 993 sgg.

[130] Aeschyl., *op. cit.*, v. 141 sgg.; v. 331; v. 392 sgg.; v. 804 sgg.

i cugini figli di Aigyptos, i quali costituiscono la minaccia più immediata alla loro verginità [131]. In sintesi, la patronimia « copre » una effettiva esasperazione dei rapporti figlie/genitore, la quale nega a priori la possibilità di relazioni extrafamiliari.

Tornando alle Minyades: costoro nella mitologia greca esistono collettivamente come figlie di Minyas, nonostante abbiano ciascuna un nome individuale, un marito [132], un figlio: segno che queste ultime prerogative sono prive di valore rispetto all'unico fatto significante rappresentato dalla comune discendenza paterna [133]. In questo caso il linguaggio mitologico esprime l'idea della sopravvalutazione del rapporto padre/figlie potenziando, attraverso l'elemento onomastico, questo rapporto di parentela rispetto ad altri. In altri termini: esistono rapporti di parentela naturale (Minyas e le figlie; Minyades tra loro; Minyades e loro figli) e un rapporto di parentela acquisita (Minyades e mariti), ma uno solo [134] è in grado di conferire un nome alle eroine. La *hybris* è nel fatto che queste rimangano nell'orbita paterna (vale a dire Minyades) anche dopo l'esperienza del matrimonio e della maternità; che si tratti di *hybris* tipicamente antidionisiaca è ormai noto a chi ha seguito il nostro discorso dal mito di Ikarios-Erigone in poi.

Dionysos reagisce al comportamento delle Minyades trasferendo, per così dire, il non-abitato nell'abitato: la stanza della dimora paterna delle mitiche sorelle si riempie di elementi vegetali e diviene teatro di *prodigia*, al pari dei luoghi dove si muovono le Baccanti (cfr. Eurip., *Bacch.*, v. 135 sgg.; 690 sgg.).

[131] Aeschyl., *op. cit.*, v. 39 sgg.; v. 387 sgg.

Che non si tratti di avversione per i cugini in quanto tali è dimostrato, a parte le esaltazioni dello stato di verginità dal fatto che l'alternativa alle nozze con costoro non è costituita dalla prospettiva di nozze con « altri », ma dal suicidio (cfr. vv. 160, 465, 794 sgg.).

[132] Cfr. Plut., *loc. cit.*

[133] In questa diversa realizzazione di un tema unico risiede l'autonomia del mito delle Minyades rispetto a quello delle Danaides., pur entro un unico sistema di idee.

[134] Infatti il rapporto che lega le sorelle tra loro è riflesso della discendenza paterna.

Da questo punto in poi le figlie di Minyas subiscono interamente Dionysos e realizzano, non attraverso la metafora rituale, ma « concretamente » il mito dionisiaco dello σπαραγμός.

La vittima è prescelta con l'impiego delle *sortes*: il ricorso ad una simile procedura, che presuppone il non intervento della volontà di decisione da parte di chi opera, chiarisce la posizione di passività delle Minyades di fronte a Dionysos, assicurando, con ciò stesso, la perfetta esecuzione del « dramma » [135].

Hippasos, figlio di Leukippe, è sbranato dalle tre sorelle: attribuendo a questi desideri cannibalici, come fa Plutarco, è indicato anche il motivo della fruizione alimentare della vittima fatta a pezzi, il che rende particolarmente evidente il parallelismo tra la sorte di Hippasos e quella del dio sbranato, cotto (trattato cioè come alimento) e imbandito a Zeus.

Quindi le Minyades fuggono verso la montagna per aggregarsi a quelle che facevano le baccanti: queste ultime però non le accolgono come socie dei riti, ma le scacciano. Il dato è di estremo interesse, in quanto contiene implicitamente il motivo della distinzione tra follia ritualmente perseguita, episodica, che va « agita » nel luogo adatto (il Citerone nel caso specifico) e follia subita al di là degli schemi rituali, senza soluzione, che si esplica al di fuori del luogo sacro.

La prima, propria delle baccanti, è da perseguire; la seconda, propria delle Minyades, è da espiare: le figlie di Minyas, anche dopo il loro accesso alla sfera di Dionysos, sono *diverse* dalle altre donne che celebrano sulla montagna gli ὄργια del dio, perché queste si muovono in una dimensione rituale, umanamente accessibile; quelle agiscono in una dimensione non-umana che, rispetto alle altre, definiremo « mitica ». La caduta delle Minyades nel non-umano — vale a dire la realizzazione paradossale da parte loro del mito di Dionysos — è avvertita dalle altre come « colpa » da espiare; alla fine le mitiche sorelle si staccano da tutto ciò che è umano, inteso anche come specie, divenendo

[135] Cfr. A. Brelich, *Presupposti del sacrificio umano*, Roma, anno accad. 1967-68, p. 102.

uccelli della notte, cioè della parte oscura, la meno soggetta al controllo dell'uomo, della giornata.

Resta ora da individuare la ragione per la quale la vittima dello *sparagmos* debba essere il figlio di una delle Minyades, dal momento che il sorteggio mira a stabilire soltanto il figlio di quale sorella debba essere sbranato.

Ancora una volta una possibile soluzione del problema va ricercata all'interno della struttura di cui il nostro mito è elemento costitutivo.

Il termine di riferimento più vicino può essere il mito di Lykurgos, nel quale l'avversione del protagonista per Dionysos coesiste con il tentativo di incesto con la madre e con l'uccisione del figlio.

Questo perché in tutta l'organica serie di miti presa in esame, la prerogativa di Dionysos è quella di creare i presupposti di relazione sociale ad un livello superfamiliare; più volte è stato posto in rilievo che uno dei temi mitici più caratteristici legati all'azione del dio è quello della scissione dei legami tra consanguinei.

Allora l'« abuso dei consanguinei » — sotto questa definizione vanno compresi l'incesto sessuale, l'ingerimento del figlio a fini alimentari, la semplice uccisione del figlio — che caratterizza gli antagonisti di Dionysos è in relazione dialettica alla funzione del dio sopra indicata.

In altri termini, l'opposizione a Dionysos coincide con la riduzione dello « spazio operativo » degli antagonisti del dio al solo ambito dei parenti naturali: da questo punto di vista l'uccisione di Ippasos fa « pendant » alla subordinazione a Minyas, essendo l'una e l'altra segni diversi di una medesima situazione.

Teoricamente ciascuna delle sorelle è disposta a sbranare il figlio: la limitazione ad una sola vittima può essere spiegata in relazione al fatto che una è la divinità il cui σπαραγμός deve essere riattualizzato.

B) Le Proitides

Come le Minyades, le tre figlie di Proitos rifiutano di aderire al culto di Dionysos: tuttavia, queste ultime fanno parte a

sé rispetto ai personaggi mitici dello stesso tipo finora esaminati, in quanto poste ai margini dell'esistenza per colpa di *hybris* esercitata nei confronti di Dionysos — o di altre divinità — esse, all'infuori di una, superano l'estremo pericolo consistente nell'uscire definitivamente dall'umano e si reinseriscono, alla fine, nella struttura sociale in una condizione diversa rispetto a quella di partenza.

Una peculiarità del mito è la mancanza di univocità nella tradizione letteraria circa la divinità « offesa » dalle figlie di Proitos: sono menzionati, a riguardo, Dionysos, Hera e Aphrodite.

Per l'illustrazione del mito si comincerà da una fonte di grande prestigio poetico: Bacchilide [136], nella cui versione il tema della « sopravvalutazione del padre » è detto con immagini di nitida bellezza.

> Τας ἐξ ἐρατῶν ἐφόβησεν
> παγκρατὴς Ἥρα μελάθρων
> Προίτου, παραπλῆγι φρένας
> καρτερᾷ ζεύξασ' ἀνάγκᾳ·
> παρθενίᾳ γὰρ ἔτι
> ψυχᾷ κίον ἐς τέμενος
> πορφυροζώνοιο θεᾶς·
> φάσκον δὲ πολὺ σφέτερον
> πλούτῳ προφέρειν πατέρα ξανθᾶς παρέδρου
> σεμνοῦ Διὸς εὐρυβία.
> ταῖσιν δὲ χολωσαμένα
> στήθεσσι παλίντροπον ἔμβαλεν νόημα·
> φεῦγον δ' ὄρος ἐς τανύφυλλον
> σμερδαλέαν φωνὰν ἰεῖσαι.

Affine alla versione bacchilidea, nella quale compare Hera nel ruolo di divinità offesa/vendicatrice, è quella di Ferecide [137] dove l'empietà delle Protides consiste propriamente nella sopravvalutazione della *casa* del padre di fronte al tempio di Hera

136 Bacchyl. *Epinik* X vv. 43-56.
137 Pherekyd. in *Schol. Od.*, XV, 225.

(παραγενόμεναι γὰρ εἰς τὸν τῆς θεοῦ νεὼν ἔσκωπτον αὐτὸν λέγουσαι πλουσιώτερον μᾶλλον εἶναι τὸν τοῦ πατρὸς οἶκον).

In altre fonti manca il motivo del confronto, svantaggioso per la dea, tra Proitos ed Hera e la causa dell'empietà è, di volta in volta, il disprezzo ostentato dalle mitiche sorelle nei riguardi dello *xoanon* di Hera [138]; il fatto che le fanciulle si autoconsiderino più belle della dea [139]; il fatto che esse abbiano sottratto oggetti d'oro ad Hera per adoperarli a fini propri [140].

Apollodoro (II 2, 2) attribuisce ad Esiodo la paternità della tradizione che presenta Dionysos quale « vittima » dell'*asebeia* delle Proitides: il motivo dell'empietà, in questo caso, è il rifiuto di accogliere i « misteri » del dio.

Noi possediamo frammenti esiodei nei quali, senza che sia menzionato Dionysos, si allude al mito delle figlie di Proitos:

a) In un caso [141] è detto che « Πανέλληνες ἐμνήστευον αὐτάς ».

Il dettaglio concernente la richiesta di nozze di cui sono oggetto le Protides si accorda con il resto della tradizione letteraria nella quale, come si vedrà, compare il tema delle nozze delle figlie di Proitos in maniera abbastanza uniforme.

b) Un altro frammento di Esiodo [142] riferito alle Protides dice: « Εἵνεκα μαχλοσύνης στυγερῆς τέρεν ὤλεσαν ἄνθος ».

Μαχλοσύνη indica la lussuria femminile, detta altrimenti γυναικομανία [143]. A questo verso può essere collegato un successivo frammento esiodeo (*frag.* 29) nel quale si tratteggia il disfacimento fisico delle figlie di Proitos — le fanciulle perdono i capelli; il loro corpo si ricopre di chiazze bianche.

Questo argomento trova conferma in Eliano [144] che attribuisce ad Aphrodite la responsabilità della lussuria sfrenata che

138 Akusil. in Apollod., II, 2, 2.
139 Serv., *ad Verg Ecl.*, VI, 48; *Myth. Vat.*, I, 85; II, 68.
140 Serv., *loc. cit.*
141 Hesiod. *frag.* 26 (Rzach).
142 Hesiod. *frag.* 28 (Rzach).
143 Suid., *s.v.* μαχλοσύνη.
144 Ael. *var. hist.* III, 42.

invade le fanciulle e le costringe a vagare nude per le contrade del Peloponneso e per le altre regioni dell'Ellade.

La ninfomania caratterizza, in questo caso, l'anormalità, la « malattia » (νόσος) delle Proitides: alla medesima finalità di segnalare l'eccezionalità della loro situazione risponde la dimora fuori dell'abitato o, comunque, l'« andare errando », oppure il cambiamento di natura (il passaggio dall'umano all'animale) che le figlie di Proitos avvertono in se stesse, per cui si « sentono » vacche e come tali agiscono [145].

Non è cosa agevole « raccontare » questo mito: fino ad ora sono emersi due dati fondamentali: 1) l'empietà delle Proitides; 2) la loro follia causata da vendetta divina.

Un terzo dato, che costituisce uno dei punti-chiave del mito, è quello relativo alla guarigione delle figlie di Proitos, operata per intervento di Melampus [146]: questi pretende da Proitos, come compenso delle proprie prestazioni, la terza parte del regno; il re in un primo tempo rifiuta ma in seguito, visto che il male delle figlie cresce pericolosamente; è costretto ad accettare condizioni ancora più esose, vale a dire cedere un terzo del regno a Melampus e un terzo al fratello di costui, Bias [147].

Delle tre fanciulle una sola non è salvata e muore in stato di follia; le altre due, guarite, vanno in spose rispettivamente a Bias e Melampus: le loro nozze sono dunque connesse con la ristrutturazione del regno argivo.

In questo caso la « follia » rappresenta una crisi parentetica, che segna una svolta fondamentale nella vita delle fanciulle: essa sopravvive in un momento della loro esistenza di per sé critico, in relazione cioè al raggiungimento della maturità fisiologica (cfr. Apollod. *loc. cit.* αὗται δὲ ὡς ἐτελειώθησαν ἐμάνησαν).

La caduta nella follia « coincide » con un passaggio di stato

145 Serv. *ad Verg. Ecl.*, VI, 48; *Myth. lat.* I, 85.

146 Apollod., II, 2, 2; Pherekyd. *loc. cit.*

147 In Bacchilide (*loc. cit.*, vv. 92-112) la guarigione avviene senza l'intervento di Melampus, ma per intercessione di Artemis invocata da Proitos. In questa variante manca il motivo delle nozze delle protagoniste.

e, quindi, implica che le tre sorelle si stacchino da quanto fino a quel momento rappresentava la loro dimensione normale di vita: implica che esse escano dalle « care stanze di Proitos », che si sottraggano alla soggezione paterna, che dimorino in *altri* luoghi; dopo il vagabondaggio, dopo quella che sommariamente può essere definita l'esperienza del « diverso » (inteso anche come passaggio temporaneo alla natura animale) le Proitides, ad eccezione di una, tornano all'ordinata esistenza sociale, ma in una mutata condizione: una come *moglie* di Melampus, l'altra come *moglie* di Bias.

È stato osservato, nei quadri di un'ampia ed organica ricerca storico-religiosa che il mito delle Proitides « sembra concentrarsi essenzialmente sul tema — in qualsiasi modo modellato o trasfigurato — delle iniziazioni » [148]: i vari momenti del mito corrispondono alle fasi nelle quali si articola questo particolare rito di passaggio [149].

Ma se la peculiarità del mito in questione consiste nella dialettica crisi-reintegrazione dell'ordine, tuttavia anche in questo caso è presente — sia pure subordinatamente — il tema della crisi senza alternativa (come nel mito delle Minyades) che prende forma nella sorte di una delle sorelle che passa, senza soluzione, dalla follia all'annullamento completo di sé [150].

La corrispondenza strutturale tra il mito delle Proitides e i riti autonomi di iniziazione serve a porre in una giusta prospettiva il problema relativo alla presenza di divinità diverse, che, con lo stesso ruolo di « antagoniste », sono chiamate in causa nelle singole varianti.

148 A. Brelich, *Paides e Parthenoi*, Roma 1969, pag. 472.

149 In questa prospettiva è interessante rilevare che con le Proitides anche *tutte* le donne argive sono colpite da *mania* (cfr. Apollod., *loc. cit.*). Un gruppo di fonti (Herod. IX, 34; Apollod., III, 5, 2; Diod., IV, 68, 4; Paus., II, 18, 4) non fa cenno alle figlie di Proitos, ma parla solo di tutte le donne di Argo che impazziscono — la follia è motivata, ma non sempre, come vendetta di Dionysos respinto — fuggono lontano dalle case e infine rinsaviscono per l'intervento di Melampus.

150 Alla morte di una delle figlie di Proitos è collegata da una fonte (cfr. Hesych. *s.v.* ἀγράνια) la festa argiva dedicata ai morti.

Il contenuto del mito, che risiede nella dialettica caos-ripristino dell'ordine non varia con il variare della divinità che vi è implicata: segno che la presenza divina è « secondaria » rispetto al contenuto stesso che rispecchia una « tematica a sfondo iniziatico » (cfr. A. Brelich *loc. cit.*).

Da tali presupposti discende che il fatto da chiarire è quello di individuare le linee del procedimento storico che hanno indotto a collegare questo tipo di mito a ciascuna delle divinità menzionate: detto con altre parole, è necessario specificare quali siano gli attributi e i caratteri che rendono coerente l'inserimento di Hera, di Aphrodite, di Dionysos come « divinità antagoniste » (parallelamente dal mito si acquisiscono elementi che contribuiscono ulteriormente alla caratterizzazione di tali divinità).

La presenza di Hera può essere giustificata in base ad un duplice ordine di idee: da una parte Hera, come divinità poliade di Argo (dove il mito è ambientato) è preposta a tutta la realtà della *polis*; dall'altra Hera, più specificamente, è la dea che controlla l'aspetto nuziale dell'esistenza [151], che è uno dei punticardine del mito; la presenza di Aphrodite può essere ricondotta al medesimo ambito sessuale/matrimoniale (è significativo ricordare che si ha notizia di un'associazione cultuale Hera-Aphrodite proprio in relazione al momento del matrimonio) [152].

In base ai risultati finora acquisiti, la presenza di Dionysos va posta in relazione al momento del distacco dalla condizione precedente di vita e, quindi, al momento della follia intesa come alternativa al tipo di esistenza dominata dal padre. A parte questo riferimento di carattere generale, esiste un gruppo organico di fonti [153] dalle quali emerge un dato di estremo interesse per noi in quanto risulta che, oltre alla sopravvalutazione di Proitos,

[151] Basti pensare ad attributi della dea espliciti come Γαμήλια | Ζυγία | Νυμφευομένη | Νύμφη | Τελεία; cfr. Pauly-Wissowa, *Real Encycl. col. 382, s.v. Hera.*

[152] Etym. M. *s.v.* γαμήλια; Hesych. *s.v.* γαμήλια.

[153] Ps. Sotion *Paradox Gr.* (A. Giannini, pagg. 320-322); Athen., II, 43 F; Ovid., *met.*, vv. 322-328; Vitruv, VIII, 3, 21; Plin., *n.h.*, XXXI, 13; Paus., V, 5; Steph. Byz., *s.v.*, 'Αζανία.

è proprio l'avversione per la vita un tratto distintivo delle Proitides.

Secondo tale tradizione la guarigione delle figlie di Proitos ha per teatro un luogo dell'Arcadia, in cui l'elemento paesistico più rilevante è costituito da una fonte d'acqua: Melampus mediante un rito lustrale a base di erbe detrae dai corpi delle fanciulle furiose le « impurità » causanti la follia e le riversa nel *fons Clitorius* che, restanda impregnato del « male » delle Proitides, diviene, da allora in poi, πηγὴ μισάμπελος facendo insorgere negli sventurati che ne bevono l'acqua l'odio per il vino. In questo caso dall'effetto documentato — la πηγὴ μισάμπελος — si è risaliti alla causa perché è evidente che, affinché fosse trasmessa all'acqua, l'avversione per la vite doveva preesistere nelle fanciulle.

Da questo punto di vista le Proitides *folli* sono sullo stesso piano di altri personaggi mitici femminili nemici del vino, quali Erigone (dopo la metamorfosi in astro), Molpadia-Hemithea (dopo la divinizzazione).

Questo carattere rimarrebbe accessorio (quasi un'aggiunta per spiegare una curiosità locale) come, rispetto al nucleo « centrale » della tradizione letteraria, potrebbe apparire accessoria ed « esterna » la documentazione relativa al *fons Clitorius*, se precedentemente non fosse venuto alla luce che, in seno ad un ben determinato discorso mitologico, il tema del potenziamento eccessivo dei rapporti familiari contiene il tema dell'avversione per il vino e viceversa.

Uno dei risultati fondamentali della nostra indagine è stato quello di avere scoperto un linguaggio comune ad una serie di miti che, proprio per questo, costituisce una struttura. I singoli elementi di tale linguaggio traggono il loro specifico valore semantico (fino a divenire « simbolo » di una cosa o di una situazione) solo dal sistema di relazioni nel quale sono costantemente inseriti. Così si può attribuire all'elemento vino valenza di « strumento culturale di relazioni sociali » in virtù dell'opposizione sistematica esistente tra negazione del medesimo e affermazione esasperata dei rapporti di parentela naturale (espressa, nei due ultimi casi considerati, da forme equivalenti tra loro

quali: patronimia/esaltazione della casa paterna/perdurare della dimora nella casa del padre). Opposizione, questa, che è funzione di una relazione dialettica più ampia, i cui poli estremi sono rappresentati dai due sistemi economici messi a confronto (allevamento del bestiame/agricoltura) e nella quale prende forma, nei lmiti del presente contesto mitologico l'antitesi natura/cultura [154].

È conseguente, quindi, che il rifiuto globale della realtà rappresentata da Dionysos debba comportare anche l'adesione « eccessiva » alle forme dell'economia preesistente alla venuta del dio: da questo punto di vista acquista un senso preciso l'autoidentificazione con le vacche da parte delle figlie di Proitos.

La singolarità della vicenda delle Proitides rispetto a quella degli altri antagonisti di Dionysos è che in essa il tema dell'antagonismo non si esaurisce in sé svolgendosi sino alle estreme conseguenze (caduta definitiva del non-umano valorizzata come dionisizzazione dell'antagonista) ma risulta limitata nell'espressione per via del suo inserimento in una struttura preesistente, che è identificabile con quella dei riti iniziatici.

Note finali

Il discorso a questo punto s'interrompe, non per difetto di materiale — che, anzi, sarebbe pressoché inesauribile — ma perché sembra aver assunto ormai una fisionomia precisa: il discorso s'interrompe, ma rimane aperto, disponibile com'è ad essere ripreso approfondito, verificato anche da altre prospettive. Ora non si pretende, tirando le somme di tutto quanto è stato detto, di estrarre conclusioni-« sanzioni », ma di ricavare un senso che abbia forza di stimolo non solo nel nostro campo specifico di

[154] È solo considerando la viticoltura come *telos* che l'allevamento del bestiame (che è forma di cultura) può funzionalmente rappresentare la « natura », in virtù dell'analogo procedimento dinamico per cui la civiltà cerealicola « degrada e sposta alle origini ambigue i prodotti dell'orticoltura ». Cfr. A. Brelich, *Gli eroi greci*, pag. 161, n. 239.

studi, ma anche in altri campi di studi, dal momento che le scienze storico-religiose si inseriscono dinamicamente, con una propria metodologia, in una corrente di pensiero caratterizzata da un interesse autenticamente umanistico. S'intende parlare di « umanismo realistico » secondo l'accezione marxiana, definibile con le parole di R. Mondolfo [155] come quello che « vuol considerare l'uomo nella sua realtà effettiva e concreta, vuol comprendere l'esistenza di lui nella storia e *comprender la storia come realtà prodotta dall'uomo* per via della sua attività, del suo lavoro, della sua azione sociale, *attraverso i secoli in cui si va svolgendo il processo di formazione e trasformazione dell'ambiente nel quale l'uomo vive*, e si va sviluppando l'uomo stesso come effetto e causa, ad un tempo, di tutta l'evoluzione storica. »

Attraverso i secoli, abbiamo recuperato nel pensiero mitologico una fase feconda dello sforzo di un gruppo umano di porsi creativamente di fronte alla realtà, di crearsi gli strumenti per intervenire su di essa e modificarla. Il fatto che questo dramma creativo di cui l'uomo è soggetto si situa — com'è nell'indagine da noi condotta — in una dimensione storica distante nel tempo e del tutto diversa da quella attuale, non comporta la perdita dei contatti con la realtà contemporanea: anzi, ciò contribuisce a porre in una dimensione diacronica, in una prospettiva spaziale più ampia, i problemi dell'uomo di oggi.

Il pensiero moderno deve acquisire, come sue altrettante componenti interne, i vari modi di « fare storia »; ha bisogno di aprirsi alla comprensione di fenomeni che sembrano lontani, apparentemente senza possibilità di agganci, per sottoporsi a verifica e, quindi, svolgersi dinamicamente: a meno che, escludendo a priori tutto quello che grossolanamente sembra esulare dalla dimensione del presente, esso non voglia ridursi a « frazione di se stesso ».

L'esame del materiale mitologico ha permesso di analizzare un momento particolarmente critico della formazione del sistema « culturale » in un preciso ambiente storico: un momento colto

[155] R. Mondolfo, *Umanismo di Marx*, Torino 1968, pagg. 312-313 (le sottolineature sono nostre).

nel suo divenire, nel suo essere e, insieme, nel suo non essere.

La situazione è apparsa obbiettivata in questi termini: per intervento di uno stimolo esterno (il dio dispensatore di « doni » innovatori) una determinata organizzazione culturale è costretta a trasformarsi a tutti i livelli, ad estrarre da sé — dagli squilibri e dai nuovi equilibri che si creano nel suo ambito dopo l'immissione del « diverso » — un nuovo modello culturale al quale adeguarsi. È avvertita la pericolosità e, al tempo stesso la necessità di tale trasformazione: dalla sintesi di queste componenti si genera il tema del dio che porta la pianta sconosciuta come dono ad un gruppo umano o ad un suo rappresentante (il re oppure l'eroe-ospite). Il motivo del dono sottolinea la posizione di passività della società, il suo ruolo di oggetto, non di soggetto dell'azione. Attribuire all'essère divino la responsabilità diretta rappresenta una forma di garanzia culturale di fronte ai rischi, ai pericoli avvertiti nell'impresa sovvertitrice ma divenuta, per ciò stesso ineluttabile: significa che la situazione caotica che si accompagna ad ogni intervento di Dionysos è voluta dal dio, contenuta nelle forme controllate dal dio e, come tale, riscattabile.

Il gruppo umano è fatto oggetto di dono, si diceva: ma il dono, come si ricava in tutta chiarezza dal mito di Ikarios, deve essere elargito agli *altri*, deve diventare strumento di relazioni sociali. In questo modo la vite o il vino non rappresentano più soltanto qualcosa che viene immessa dall'esterno, un bene che solo quantitativamente accresce il numero dei beni di cui già si dispone, ma sono promotori di nuovi valori culturali dei quali, attraverso il travaglio di una crisi preliminare, la società si fa *soggetto*.

La vite rivoluziona il rapporto con l'elemento terra (si ricordino, a riguardo, i miti di Oinopion e di Oineus); instaura un nuovo tipo di economia che deve fare i propri conti con il tipo di economia precedente che rappresenta il substrato portatore di un determinato sistema di valori culturali (il richiamo ai miti appena menzionati può essere ancora illuminante); il vino funge da strumento creatore di rapporti o tra i membri dello stesso gruppo o tra i membri di gruppi diversi (si pensi al mito di Staphylos che accoglie l'esercito greco o a quello di

Orestes che, pur essendo in condizioni di « impurità » — le quali dovrebbero vietargli il rapporto con gli altri! — non può non essere accolto nel corso di una libagione collettiva di vino). Usando i termini del linguaggio mitologico, il primo produttore o possessore di vino è eroe *ospitale* per eccellenza.

Questa specifica valenza attribuita al vino dai miti spiega perché al tema della introduzione della nuova bevanda o della tecnica per produrla sia strettamente connesso il tema della « figlia sottratta al padre » della figlia vista anch'essa nella stessa prospettiva del vino, come mezzo di comunicazione sociale: affrontare la lettura dei miti da questo angolo visivo ha rappresentato per noi il lato più interessante, più vivido della ricerca, in quanto ho consentito di collocare in una dimensione globale il processo di rinnovamento interno di una società, il suo ampliarsi, il suo drammatico aprirsi all'acquisizione di nuovi valori umani.

Ma questo discorso ha il suo rovescio, il suo esatto contrappeso: Dionysos può essere respinto, il dio può essere oggetto di un rifiuto. Dalla nostra analisi si è dedotto che nelle due serie di miti improntate, rispettivamente, all'accoglimento e al rifiuto del dio, è adoperato lo *stesso linguaggio*: cioè in entrambe compaiono i medesimi temi mitici, « utilizzati » in maniera reciprocamente opposta in dipendenza dall'atteggiamento iniziale nei riguardi di Dionysos. Questa unità di linguaggio fra forme di espressione apparentemente indipendenti o, per lo meno finora considerate come tali, è stata una delle « scoperte » della presente ricerca, che va indubbiamente approfondita e verificata ad altri livelli. Non è possibile, alla luce di questo risultato, studiare un mito o una serie di miti « affini » senza prendere in considerazione quei miti che, ad una indagine storica, risultano essere ad essi complementari. Quindi, se ci fosse chiesto quali sono i miti greci che trattano l'introduzione della viticoltura e del vino, non potremmo rispondere citando, ad esempio, quello di Ikarios, di Oineus etc..., ma dovremmo citare l'intera struttura mitologica comprendente le due serie dialetticamente contrapposte segnalate all'inizio.

Allora un argomento da studiare è quello di determinare il senso di tale sdoppiamento: si tratta di un problema complesso

che non può essere esaurito sulla base di un'indagine limitata a un settore di un campo di studi, che a sua volta è settore di un campo ben più vasto... tuttavia il fatto stesso di proporre il problema in relazione al nostro argomento sollecita ipotesi interpretative che possono contribuire ad illuminare alcuni dei molteplici aspetti della questione.

Si potrebbe procedere, ad esempio, dalla funzione dei miti che consiste nel « fondare la realtà » [156], nel « darle un senso », nel fatto di costituire, cioè, la trama dei valori sulla quale ogni gruppo umano pone le basi del suo esistere « culturalmente ».

La mitologia, intesa come organico sistema di miti espresso da una determinata unità sociale, è creatrice di cultura.

L'elemento distintivo del fenomeno « cultura » — rispetto al fenomeno dialetticamente correlato di « natura » — è di presentare « gli attribuiti del relativo e del particolare » [157], di costituire, quindi, non un *dato* oggettivo, universale, esistente di per sé, ma di essere un sistema di regole prodotto dalla creatività umana. Come tale la cultura può essere come può non essere o, in termini diversi e forse più corretti, il suo essere rappresenta una *scelta*, rispetto al suo non essere e viceversa; la cultura non esiste al di fuori della volontà collettiva di farla esistere.

Lo sdoppiamento in filoni antitetici inerente al sistema di miti preso in esame e reso esplicito dal linguaggio costruito sulla base del parallelismo di temi contrapposti, potrebbe essere inteso come l'espressione diretta della coscienza del carattere peculiare del fenomeno « cultura ».

Dionysos (che nel contesto esaminato funge da portatore di cultura) può essere accolto, ma può essere anche rifiutato; la figlia può uscire dall'ambito paterno, ma può anche annullarsi in esso: ogni atteggiamento culturale ha come corrispettivo una

[156] Si tratta di un'idea largamente accettata dagli studiosi: cfr. A. Brelich in *Liber amicorum* (*Studies in honour of professor C.J. Bleeker*) Leiden 1969, pag. 56 segg.

[157] Cl. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Trad. It., Milano 1969, pagg. 46-47.

alternativa diretta in senso contrario; la cultura quindi esiste nella misura in cui il suo esistere comprende l'annullamento della situazione antitetica, egualmente ipotizzabile ed orientata verso la dimensione del caos, del non-umano.

L'analisi storica ci ha consentito il recupero, nel contesto della civiltà greca, di una fase nella quale la funzione del mito è operante: in essa la cultura, che la mitologia stessa fonda, è prospettata come una tra due opposte possibilità di esistere: ne deriva che esistere culturalmente comporta, da parte umana un intervento diretto sulla realtà (l'imposizione di « regole » ai fatti naturali), una scelta, che non è compiuta una volta per tutte, ma che si riattualizza in presenza di fenomeni che stimolano un'*innovazione totale* dell'organizzazione sociale in atto la quale precipita, da questo punto di vista, a rango di « natura » — è il caso della serie di miti da noi esaminata — e, in un'altra dimensione, l'idea della scelta diviene un fattore perennemente attuale essendo la mitologia, per il gruppo umano che la estrinseca, anche *scienza*, cioè fondamento del processo educativo. (senza contare i rituali festivi « di rinnovamento » che includono normalmente anche racconti mitici).

L'opposizione, occorre subito precisare, non è tra l'esistere culturalmente in astratto e il non esistere culturalmente altrettanto generico, ma è calata entro forme storicamente determinate che, nella civiltà greca, per il particolare momento considerato, consistono nello scegliere o nel rifiutare Dionysos.

Con la funzione di integrare quanto è stato già detto e con lo scopo di dare ulteriori sbocchi al discorso in atto, può essere avanzata una seconda ipotesi interpretativa. Si è constatato che il processo di innovazione è legato indissolubilmente ad una situazione di crisi, di rischio: questo tema è presente nella totalità dei miti passati in rassegna. Di fronte all'alternativa di accettare che l'ordine raggiunto venga incrinato, è prospettata la possibilità di non alterarlo, di renderlo *statico* respingendo ciò che è ξένον.

La conclusione di simile modo di agire è la perdita completa della dimensione umana: al polo opposto sta la crisi violenta, ma episodica e comunque aperta a soluzioni umane voluta da Dionysos. Quindi l'alternativa è tra crisi definitiva e crisi prov-

visoria: tale contrapposizione dà il massimo risalto positivo alla scelta culturale, fa di quest'ultima l'unica scelta possibile.

La figura di Dionysos è presentata nei miti in una prospettiva accentuatamente dinamica: il fatto che sia configurato come *xenos* rappresenta un dato denso di significati. Il termine *xenos* copre due campi semantici distinguibili tra loro. Esso indica la persona « straniera », « estranea » e perciò « strana »: l'esotismo di Dionysos, che investe il suo abbigliamento, il suo fisico — nell'ambigua mistura di maschio e femmina —, il corteo pieno di suoni che l'accompagna, si impone agli altri in maniera violenta, funzionalmente aggressiva.

Xenos vuol dire contemporaneamente « ospite »: infatti il dio, con tutta la carica sovvertitrice della sua diversità, si *dona* agli altri: la sua persona è, prima di tutto, un oggetto che deve essere ricevuto, che crea l'obbligo di essere ricevuto, pena la catastrofe totale.

L'ospitalità (ἡ ξενία) concessa — che include in sé come doni (τὰ ξένια) la sosta nella dimora dell'eroe che accoglie, la consumazione di cibi (cfr. Il mito di Ikarios nella versione di Nonno) e, nel caso di Oineus, anche la fruizione sessuale della donna di chi ospita — è contraccambiata dal dio con il *dono* della vite e del vino, il quale poi, superando il livello dei rapporti a due, deve circolare tra gli altri, deve diventare un bene collettivo [158].

Non sembra di essere lontano dal vero affermando che nella prima serie di miti esaminata si riflette ciò che Marcel Mauss, partendo dall'esame di fatti del tutto diversi definisce forma

[158] Troviamo, a proposito, numerosi segni rivelatori: Oineus che dona il vino ad Herakles; Oinopion che dà vino ad Orion fino a farlo inebriare; Staphylos (la vite) che nutre l'esercito ellenico. Ma a questo riguardo non sarà mai citato a sufficienza il ricchissimo mito di Ikarios: questi deve donare, per ordine divino, il vino agli altri pastori i quali, dopo aver bevuto ricambiano l'offerta con l'uccisione del donatore: la morte data non significa però interruzione di rapporti in quanto essa, valorizzata come metamorfosi del corpo dell'ucciso in astro, crea la possibilità di scambi continui tra il gruppo umano e Ikarios-Arkturos, attraverso i « segni » che gli uomini possono dedurre dalle costellazioni.

arcaica dello scambio: quella dei doni offerti e ricambiati [159]: questo almeno può essere valido per quanto riguarda la modalità con la quale è ottenuto il possesso della vite e del vino; nei miti accanto a questa, è contemplata la fase successiva — di grande rilievo per le enormi conseguenze innovatrici che comporta — del passaggio del vino da cosa donata a cosa prodotta.

Quindi, è nella dimensione dello scambio realizzato attraverso doni reciproci (alla socializzazione del dono del vino fa *pendant* il tributo cultuale collettivo di cui il dio *deve* essere fatto oggetto) che si compie la fusione dei concetti di « straniero » e di « ospite » in un'unica espressione che, prima di essere linguistica, è culturale: lo straniero, l'« altro » esiste in quanto suscettibile di relazioni, di commercio — nel senso più ampio del termine —, cioè in quanto ospite.

La società posta a contatto obbligato con il fenomeno diverso non può mantenersi quale era prima, ma cade in uno stato di crisi appunto perché l'esistenza del diverso è la verifica dei suoi limiti e, parallelamente, è la causa prima del sorgere di nuove forze, che trovano espressione nell'atteggiamento delle figlie « contaminate » dalla presenza di Dionysos e dei suoi doni. Il loro comportamento può essere definito essenzialmente in una prospettiva spaziale: è un movimento dal chiuso della casa paterna verso aree libere, senza confini, che i miti greci, anche dove non c'è il poeta che riplasma, rendono con spiccata evidenza figurativa.

È risultato chiaro che questo moto verso l'esterno sottende un « discorso » sociologico: è l'espressione di una diversa disponibilità di impiego sociale delle figlie, non limitato all'ambito domestico di provenienza.

L'attributo *xenos* offre anche una possibilità di lettura dai risvolti più ampi: il dio è straniero-ospite non solo nel momento puntuale di introdurre la viticoltura, ma la estraneità da accettare, proprio in quanto attributo, rappresenta una dimensione permanente della sua individualità.

[159] M. Mauss, *Saggio sul dono*, trad. it. nel volume *Teoria generale della magio e altri saggi*. Torino 1965, pag. 239.

Dire che l'essere *xenos* rappresenta un fatto intrinseco alla figura del dio significa estendere indefinitamente la funzione innovatrice che Dionysos riveste nei miti che trattano l'origine della coltivazione della vite: funzione che si esplica nella determinazione di uno stato caotico-creativo.

Di fronte allo *Xenos* istituzionalizzato si ripete l'azione disgregatrice dell'ordine in atto, al di là del fatto contingente rappresentato dalla prima comparsa del nuovo alimento: va sottolineato ancora che l'azione dionisiaca si lega al momento in cui comportamenti sociali nuovi (o culturalmente resi nuovi) appaiono ipotizzabili e non al momento in cui questi si compongono in sistema.

L'autonomia dal fatto contingente vuol dire che quella cultura che ha prodotto la complessa creazione chiamata Dionysos, attraverso tale elemento disgregatore-innovatore che è parte integrante di sé, si riconosce (e si rinnova) per quello che effettivamente è: il risultato di uno sforzo creativo umano, un « artificio » funzionale e non un dato di fatto esistente autonomamente; un fenomeno culturale che, per conservarsi tale di fronte a ciò che lo fa apparire inefficiente, sappia disporre in modo creativamente innovatore dei mezzi che possiede, come è avvenuto per le « figlie » nel modello mitico; una *scelta obbligata* rispetto alla possibilità di non essere o di decadere dall'essere [160].

È come ammettere che il linguaggio, di fronte ad una realtà che è incapace di determinare, cessi di esistere in quanto struttura dissolvendosi nelle sue unità costitutive, per poi ricomporsi, con la creazione di nuove combinazioni di fonemi, in vista della *necessità* della comunicazione sociale, a sistema consapevole del suo carattere squisitamente culturale.

Abbiamo tentato di tradurre nella terminologia attuale i contenuti che sono sembrati emergere dai miti: non è mancata la consapevolezza che ogni traduzione tradisce ciò che è esprimi-

[160] È molto utile, ai fini di questo discorso, lo studio delle feste di Dionysos: i risultati da noi raggiunti attraverso l'esame della « festa di rinnovamento » di Patrai (cfr. *S.M.S.R.*, 1968, XXXI, pag. 101 segg.) come la conoscenza di quell'importante istituzione che sono gli *Anthesteria* ateniesi sembrano giustificare le ipotesi qui avanzate; ma l'esame dei dati dovrà essere globale.

bile solo nei modi nei quali originariamente prende forma. Anzi, in questo caso, tale limite è sembrato particolarmente evidente perché la ricchezza del frasario dei miti, delle immagini dense, aperte simultaneamente a molteplici possibilità di lettura, esorbita dai confini del nostro linguaggio: onde la necessità di riprendere più volte lo stesso argomento nella speranza di chiarire, di precisare meglio.

Tuttavia una simile operazione può avere in sé elementi tali da legittimarla in quanto si propone di consentire il recupero critico di quello che è apparso essenzialmente un modo di « fare storia » il quale, per quanto lontano sia da quello richiesto dalla situazione attuale (per i mezzi usati e per i conflitti di forze esistenti nella dinamica sociale) comporta che un gruppo umano, da protagonista, crei la dimensione sociale del vivere, ponga da sé i presupposti del suo esistere storicamente.

Condurre un'indagine sul processo di formazione di una specifica cultura può contribuire a determinare esattamente il fenomeno « cultura », che costituisce uno dei poli d'interesse intorno ai quali gravita il pensiero contemporaneo: da questo punto di vista la distanza nel tempo e nello spazio del campo d'indagine non allontana dal problema attuale, ma può servire a collocarlo in una giusta prospettiva evitando, proprio attraverso la verifica che il confronto con un diverso modo di fare cultura comporta, la formazione di circoli viziosi d'idee che insorge allorché un problema è ristretto ad una sola dimensione spazio-temporale.

ANGELO BRELICH

Nireus

Il passo omerico

Nel *Catalogo delle Navi* (*Il.* 2, 484-760), a un certo punto si leggono i seguenti versi:

671 Νιρεὺς αὖ Σύμηθεν ἄγε τρεῖς νῆας ἐίσας
Νιρεὺς Ἀγλαΐης υἱὸς Χαρόποιό τ' ἄνακτος
Νιρεύς, ὃς κάλλιστος ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε
τῶν ἄλλων Δαναῶν μετ' ἀμύμονα Πηλεΐωνα
ἀλλ' ἀλαπαδνὸς ἔην παῦρος δέ οἱ εἵπετο λαός.

(Traduzione approssimativa: « Nireus, a sua volta, da Syme conduce tre navi ben fatte, Nireus, figlio di Aglaia e del sovrano Charopos, Nireus che venne sotto Ilio quale l'uomo più bello di tutti i Danai dopo il figlio senza difetto di Peleus [= Achilleus], ma era debole e scarsa truppa lo accompagnava »).

Dal punto di vista del contenuto e del contesto, il passo non presenta molti problemi. Nell'enumerazione del 'Catalogo', le navi di Nireus provenienti dall'isola di Syme, si trovano tra quelle provenienti, da un lato, da Creta (vv. 645-652) e da Rodi (653-670) e, dall'altro, quelle da Nisyros, Karpathos, Kasos, Kos, Kalydnai (676-680), cioè in un gruppo di contingenti isolani e precisamente tutti dell'Egeo meridionale. Certo, in tutto

il Catalogo non è menzionato un contingente meno numeroso di navi: ma ciò non dovrebbe stupire, visto che la piccola, poco fertile e insignificante Syme [1] è menzionata isolatamente, mentre le cinque isole ricordate subito dopo, pur più importanti, solo *insieme* forniscono trenta navi, e Rodi, incomparabilmente più importante e circa dieci volte più grande, menzionata da sola, figura appena con nove navi; perfino il numero immediatamente meno basso di navi dopo quelle di Syme — sette in tutto — costituisce il contingente comune di più città tessale (Methone, Thaumakia, Meliboia e Olizon), al comando del ben più celebre eroe Philoktetes (vv. 716-719).

Di per sé non fa meraviglia neppure che Nireus non sia mai più menzionato nel poema: ciò accade a diversi capi menzionati nel Catalogo; solo a titolo d'esempio siano menzionati Epistrophos (v. 517), Agapenor (609), Thalpios (620), Polyxeinos (623), Guneus (748), ma ve ne sono anche altri. E anche di questi personaggi il poeta sa dire qualcosa oltre al nome e al paese di provenienza — non fosse che la genealogia o almeno la paternità; in certi casi, i pur rapidi accenni mettono l'eroe in rapporto con personaggi più celebri nella mitologia eroica: Thalpios p. es. è figlio di Eurytos, uno degli Aktorione; Pheidippos e Antiphos (v. 678 sg.) sono figli di Thessalos, figlio di Herakles; Polyxeinos è figlio di Agasthenes e perciò nipote di Augeias.

Si può notare, però, che — per pochi che siano — i versi dedicati a Nireus sono più numerosi di quelli che il poeta spende per qualunque altro personaggio nominato unicamente nel Catalogo. Inoltre, il loro contenuto non si limita, come nella maggior parte dei casi, a fatti puramente genealogici o a qualche epiteto. Due caratteri dell'eroe vengono messi in deciso rilievo e — fatto sorprendente [2] — uno di questi non è una virtù, bensì un difetto: Nireus è, dopo Achilleus, il più bello di tutti i Danai,

[1] Cfr. A. Philippson-E. Kirsten, *Die griechischen Landschaften* 4, Frankfurt a.M. 1959, 308 sgg.

[2] G. Strasburger, *Die kleinen Kämpfer der Ilias* (Diss. Frankfurt a.M.), 1954, 116/3 constatando che nessuno degli eroi viene caratterizzato con i suoi difetti, dice esplicitamente: « Nireus im Schiffskatalog, nach Achilleus der

ma — e anche la contrapposizione sembra significativa, in quanto lega i due caratteri — è debole (ἁλαπαδνός: per il termine v. sotto, p. 133 sgg.).

Quindi anche nel contenuto dei versi 671-675 vi è qualche singolarità che, però, forse non basterebbe a destare una curiosità particolare nel lettore. Lo fa piuttosto un carattere formale del passo.

Problemi testuali

Ma prima di passare all'esame della forma, sembra d'obbligo chiederci se il passo ci sia giunto nella sua forma 'originale'. I critici antichi non ne erano sicuri: si sa (schol. *A ad Il.* 2, 673-5; cfr. Eustath. *ad. l.*) che Zenodoto colpiva di *athetesis* i versi 673 e 675 e il verso di mezzo (674) nemmeno lo comprendeva nella sua edizione (« nemmeno lo scriveva »). Due trattamenti distinti, dunque, riservati l'uno ai versi 673 e 675, l'altro al verso 674, che invitano a considerarli separatamente.

Che Zenodoto semplicemente tralasciava — anziché condannarlo — il verso 674, potrebbe far pensare che egli avesse tra le mani qualche edizione più antica in cui quel verso non figurava. Si tratta, del resto, di una formula ricorrente nei poemi omerici [3]; sarebbe ingenuo voler decidere, quale fosse il posto 'originale' di una formula in quei poemi, del cui linguaggio le formule fanno parte organica. Si può dire, tutt'al più, che proprio per la loro mobilità e perché sono suscettibili di molteplice impiego, le formule ricorrenti non sono mai necessarie in un determinato punto del poema; perciò le varie redazioni (comprese perfino quelle orali) potevano sia sopprimerle dove le trovavano, sia aggiungerle dove il contesto lo permetteva. Quanto al caso concreto, se esistevano edizioni omeriche antiche in cui il verso 674 del Catalogo non figurava, — dato che il testo

schönste aller Achaier, aber ein Schwächling (B 673-75), fällt als Ausnahme auf. »

[3] *Il.* 2, 674 = *Il.* 17, 280 = *Od.* 11, 470 e 551 = *Od.* 24, 18.

regge benissimo anche senza quel verso — è anche possibile che esso sia stato inserito secondariamente in alcune redazioni sul modello di uno o più passi paralleli preesistenti [4]. Si aggiungerà che senza il v. 674 il passo guadagna di rilievo e — almeno per il nostro gusto moderno — anche di bellezza: Nireus era l'uomo più bello che fosse venuto sotto Troia... La riserva (« il più bello dopo Achilleus ») sembra diminuire il rilievo dato alla caratteristica saliente del personaggio; turba, inoltre, l'efficacia del contrasto — « era il più bello, ma era debole » — inserendo tra i suoi termini un elemento estraneo, il confronto con Achilleus. Ma noi non dobbiamo farci guidare, in siffatte questioni, dal nostro senso estetico, né, d'altra parte, considerare un passo isolatamente: ora, nell'insieme del poema l'eccellenza di Achilleus era tanto importante che ogni occasione poteva servire a richiamarla. Tenendo presente questo, il richiamo non svaluta neppure la bellezza di Nireus: esso, in sostanza, vuol dire che Achilleus era più bello *perfino* di Nireus, e ciò equivale a un'esaltazione della bellezza di quest'ultimo.

Ad ogni modo, qualsiasi decisa affermazione o negazione dell' 'autenticità' del verso 674 del Catalogo ci riporterebbe a una fase superata degli studi omerici. Qui si è voluto dire soltanto — in considerazione della notizia secondo cui Zenodoto ignorava quel verso — che era perfettamente possibile anche una forma del passo senza il verso 674. Il discorso è molto diverso per quel che riguarda i versi 'atetizzati' dall'erudito alessandrino. Ridotto ai versi 671-672, il passo perde ogni interesse; ma l'atetesi stessa è priva d'interesse, perché se Zenodoto doveva 'condannare' i versi 673 e 675, ciò significa che quei versi figuravano in edizioni più antiche; per noi non si pone — come si poneva per i critici antichi — la questione se quei versi fossero di « Omero »; in una qualsiasi epoca anteriore agli Alessandrini, essi figuravano nel testo dell'Iliade, il che vuol dire che essi erano opera di un poeta epico antico. Tanto ci potrebbe bastare. Ma la documentazione permette anche di dire qualcosa

[4] Forse vale la pena di menzionare che *tutti* gli altri passi citati nella nota precedente si riferiscono ad Aias.

di più: quei versi erano, per esempio, noti ad Euripide e alla sua epoca. In quella specie di 'catalogo' lirico, anziché epico, che troviamo nell'*Ifigenia in Aulide*, il poeta tragico ricorda (v. 204 sg.) anche Νιρέα, κάλλιστον Ἀχαιῶν. Se Euripide, nell'ultimo decennio del 5° sec., poteva alludere con tre sole parole a Nireus come « il più bello degli Achei », vuol dire che il suo pubblico conosceva bene i versi condannati più tardi da Zenodoto.

In secondo luogo, ridotto ai due versi ammessi da Zenodoto, il passo sarebbe il più breve tra tutti quelli che il Catalogo dedica a un singolo contingente.

Ma c'è, infine, anche un'altra considerazione. Già Eustazio (*ad. l.*) si è accorto del fatto che la genealogia di Nireus è, per così dire, 'in funzione' della sua bellezza [5]. Di innumerevoli personaggi appena menzionati, Omero rammenta il patronimico. Molto più rari sono i casi in cui ricorda anche il nome della madre dell'eroe: e in questi casi si tratta sempre di genitori aventi miti propri. Ciò non può essere detto dei genitori di Nireus: tra le molte eroine di nome Aglaia conosciute dalla mitologia greca, nessuna è localizzata a Syme, nessuna figura come moglie di un Charopos o madre di un Nireus; Charopos stesso, come nome mitologico, ci è ignoto, eccezion fatta di un mito locale attico (Philoch. fr. 27 Jac.). Ma, soprattutto, ha ragione Eustazio: si tratta di due nomi 'parlanti': i genitori del più bello dei Greci non potevano essere se non un uomo dal volto o dallo sguardo pieno di *charis* [6] e una donna 'splendente' [7]. Ma ciò vuol

[5] ὅρα δὲ ὅπως καὶ οἱ γεννησάμενοι τὸν Νιρέα πρὸς ὡραϊσμὸν ὀνομάζονται· μήτηρ μὲν γὰρ Ἀγλαΐα, Χάροπος δὲ ... ὁ πατήρ· ἡ μὲν αἰγλήεσσα, ὁ δὲ χαρίεις, ὡς ἡ κλῆσις ὑπεμφαίνει.

[6] Così mi pare di poter rendere, d'accordo con Eustazio, « Charopos », anziché « dallo sguardo di fuoco » o « scintillante » (in base al significato, del resto non univoco, dell'aggettivo χαροπός). Cfr. peraltro già F. Bechtel-A. Fick, *Gr. Personennamen*, Göttingen 1894, p. 414 che mette i nomi di persona Χάροψ, Χάροπος in rapporto con χαρά, χάρις; e R. Hirzel, *Der Name*, Abh. Sächs. Akad. 36,2, 1927 p. 95 riconduce i nomi come Charopos e Phaidros a « das freudige Strahlen der Augen, das ein ganzes Gesicht verklärt ».

[7] Frisk *s.v.* « Pracht, Glanz ». Aglaia — da Hesiod. *th.* 909 — è anche nome di una delle *Charites*.

dire che senza il verso 673 — 'atetizzato' da Zenodoto insieme con v. 675 — neanche v. 672 avrebbe una ragion d'essere!

Problemi formali

Si conosce troppo bene il naufragio subìto dalla letteratura arcaica e classica, per trarre qualsiasi conclusione sicura dal fatto che tra l'epoca cui risale il Catalogo e quella ellenistica il citato passo di Euripide è l'unica testimonianza diretta su Nireus; se ne trae solo l'impressione che il personaggio non interessasse molto gli autori classici.

Cronologicamente segue un passo di Aristotele (*rhet.* 3, 1414a) che, però, non riguarda il personaggio Nireus, bensì il passo omerico e precisamente non dal punto di vista del contenuto, ma della forma. Ed è, infatti, sotto l'aspetto della forma che i versi 671-73 del Catalogo presentano un interesse unico: unico, propriamente, in quanto in tutta l'epopea — e, anzi, almeno a mia conoscenza in tutta la poesia greca — essi sono gli unici tre versi consecutivi che cominciano con la stessa parola che è poi un nome proprio [8]. Il ragionamento di Aristotele è il seguente: poiché quando si ha molto da dire di un personaggio, inevitabilmente lo si nomina spesso, nominare spesso un personaggio dà l'impressione che si abbia molto da dirne; di questo espediente si sarebbe servito Omero, nominando ben tre volte di seguito Nireus di cui poi, per tutto il poema, non fa più menzione... Altri autori di opere sulla retorica, più tardi, riprendono in esame il passo omerico. L'analisi di Demetrio [9] è più dettagliata, in quanto segnala distintamente i due procedimenti

[8] G. Jachmann, *Der hom. Schiffskatalog und die Ilias*, Köln-Opladen 1958, p. 125: « Nireus an dem wirklich nicht viel Heldisches zu rühmen war, wird sogar mit einer doppelten Epanalepse (671-673) ausgestattet — bei Homer ein absolutes Unicum ». — L'amico L.E. Rossi mi segnala la raccolta completa di tutte le ripetizioni omeriche in I. Bekker, *Homerische Blätter* 1, Bonn 1863, 185 sgg., in cui il caso di Nireus (rammentato a p. 190) risulta effettivamente privo di parallelo.

[9] περὶ ἑρμηνείας 61 (*Rhet. Gr.* 3, p. 276 Sp.).

dell' ἐπαναφορά e della διάλυσις; per l'effetto di questi due accorgimenti retorici, osserva l'autore, Nireus, menzionato una sola volta, ci rimane impresso come Achilleus o Odysseus, mentre se il poeta dicesse semplicemente che Nireus, figlio di Aglaia e di Charopos, condusse tre navi da Syme, sarebbe come passare il personaggio sotto silenzio. È come nei banchetti — aggiunge Demetrio — quando ciò che è poco, se viene disposto in modo sparpagliato, sembra molto... Ermogene [10] cita ugualmente i versi del Catalogo, ma solo per dire che l'epanalessi del nome serve a ornare il personaggio.

L'interesse degli autori di retorica rende giustizia all'eccezionalità del passo; il loro acume la spiega ottimamente sul piano puramente formale. Ma proprio dalle giuste spiegazioni in chiave retorica scaturisce un problema nuovo: *perché* il poeta vuol dare l'impressione che di Nireus ci sarebbe molto da dire? *perché* vuole imprimere la sua figura nella nostra memoria? *perché* vuole, in generale, 'ornarla'?

Il problema delle origini del passo

Vi sono molti casi, generalmente noti, in cui i poemi omerici rivelano, mediante rapide allusioni, di conoscere (e supporre presso il loro pubblico la conoscenza di) tradizioni che non hanno motivo o occasione di raccontare. Per quel che riguarda l'Iliade, tra questi casi l'attenzione degli studiosi si è soffermata soprattutto su quelli in cui l'allusione riguarda personaggi e vicende strettamente legati all'impresa troiana (p. es. personaggi come Protesilaos, Philoktetes, ecc., vicende come il giudizio di Paris, la morte di Achilleus, ecc. e, in generale, tutto ciò che l'erudizione antica intendeva per *antehomerica* e *posthomerica*, cioè quanto non poteva rientrare direttamente nel racconto di quei pochi giorni dell'ultimo anno della guerra troiana cui si limitano i canti dell'Iliade). Naturalmente, neanche gli altri casi sono rimasti inosservati, ma non sono stati ancora stu-

[10] περὶ μεθόδου δεινότ. 9 (*Rhet. Gr.* 2, p. 433 Sp.).

diati in maniera organica ed esauriente. Tra questi si possono distinguere, a prima vista, le allusioni che riguardano 1) le divinità e i loro miti; 2) i personaggi e le vicende che rientrano in altri, più o meno ben definiti, cicli epici (ciclo tebano — p. es. Tydeus e le sue gesta, Adrastos, ecc. — o ciclo argonautico: cfr. p. es. l'allusione a Iason e a Hypsipyle in 7, 468 sg.); 3) quelli che, pur potendo essere coinvolti anche nei cicli epici, hanno, rispetto a questi, una più larga autonomia (si pensi p. es. a Kastor e Polydeukes, Admetos e Alkestis, Cheiron, Daidalos e Ariadne, ecc., per non parlare addirittura di Herakles!); 4) quelli che appartengono a tradizioni più strettamente locali (come un Kinyras, un Pittheus, un Amphidamas, ecc.). Ma non è affatto sicuro che queste poche categorie di casi esauriscano senza residui la massa di tradizioni cui le allusioni omeriche gettano solo scarse luci istantanee e parziali. Ad ogni modo, l'Iliade presuppone una mitologia vasta e varia. Ma per ogni singolo caso sarebbe assai difficile dire *quanto* e precisamente *che cosa* il poeta omerico conoscesse — oltre a quel che ne dice esplicitamente — di una tradizione su cui noi disponiamo solo di documenti post-omerici. La ricerca su quest'argomento sarebbe molto complessa, anche perché dovrebbe muoversi nei due sensi dell'esame esauriente di ogni singolo caso e del tentativo di ritrovare quelle correlazioni organiche che possano convalidare i singoli risultati inevitabilmente ipotetici. Una cosa resta sicura: sarebbe assurdo sostenere che il poeta omerico conoscesse solo quanto dice (si tengano presenti i casi in cui ciò non è neppure possibile: quando p. es. il poeta parla di « Orcomeno minieo », l'aggettivo sarebbe completamente privo di senso, se il poeta e il suo pubblico non sapessero almeno qualcosa di Minyas).

È vero che d'altra parte non si ha nemmeno diritto di escludere *a priori* che certi personaggi appena menzionati siano stati *inventati* dal (o da un) poeta omerico; quando si ha, p. es., una breve enumerazione di coloro che cadono sotto i colpi di qualche eroe di maggior rilievo e che vengono nominati unicamente in quel contesto, anche l'eventuale presenza di un patronimico o di qualche epiteto potrebbe essere frutto di invenzione *ad hoc* sulle basi delle convenzioni del linguaggio epico. E questa possibilità non è necessariamente annullata dall'eventuale esistenza

di dati post-omerici su quei personaggi: perché — dati la diffusione e il prestigio raggiunti dai poemi omerici — nulla esclude che generazioni successive abbiano costruito storie intorno a qualche 'nome vano senza soggetto' trovato in quei versi che passavano di bocca in bocca per l'intero mondo greco (e, sia detto tra parentesi, ciò non comprometterebbe il valore mitico di quelle storie, perché la mitologia greca non si ferma con Omero).

Con tutto ciò si è voluto solo sgombrare di ogni semplicismo e preconcetto la strada di una ricerca su un personaggio che — come Nireus — figura in un solo passo omerico. Il problema dell'origine di questo passo si articola in varie questioni. La prima è se Nireus sia un personaggio inventato dall'autore del passo, oppure se quest'ultimo si fondi su tradizioni precedenti. A questa prima domanda si è già in grado di rispondere con sufficiente certezza. Si è potuto constatare che i singolari e, anzi, eccezionali caratteri formali del passo dànno al personaggio un rilievo cui nulla risponde nel resto del poema; che, perfino nel Catalogo stesso, preso isolatamente, non solo l'insistente ripetizione del nome, ma lo stesso numero dei versi (sia pure senza il dubbio v. 674) sono sproporzionati all'apparente scarsa importanza dell'eroe che guida il più esiguo contingente di navi; che il contenuto stesso dei versi — la menzione di entrambi i genitori, l'esaltazione della bellezza e, in contrasto con essa, l'insolito accenno a un 'difetto' dell'eroe — appare troppo particolare per essere inventato per un personaggio inventato di cui il poema non ha alcun bisogno. Il passo omerico su Nireus deve avere, dunque, radici in una tradizione più antica.

Un'altra questione riguarda la natura di questa tradizione: il Nireus pre-omerico apparteneva al ciclo troiano? a qualche altro ciclo epico? o era un personaggio mitico sostanzialmente indipendente dal mondo dell'epos che se n'è appropriato solo secondariamente? rientrava in una tradizione locale? o aveva un carattere che sfugge a una siffatta classificazione?

Ma prima di poter tentare una risposta a queste domande, bisogna vedere: che cosa, in generale, si può ricostruire — sia pure ipoteticamente, ma non arbitrariamente — della figura preomerica di Nireus?

Il punto di partenza verso la soluzione di questi problemi non può essere che l'esame delle tradizioni extra-omeriche (cioè, dal punto di vista della cronologia della documentazione: post-omeriche) relative al personaggio. Queste tradizioni, come si vedrà subito, possono essere distinte con una certa comodità in due gruppi: quelle di carattere epico che narrano, cioè, *vicende* riguardanti Nireus (e assenti, come si è visto, dal poema omerico); e quelle che concordano con la *caratterizzazione* omerica del personaggio, senza tuttavia inserirla in contesti narrativi.

Nireus nella tradizione epica extra-omerica

Finora, — a parte il passo stesso del Catalogo che è al centro di queste ricerche, — non si è visto che un passo di Euripide che riecheggia il contenuto dei versi omerici [11] e — a partire da Aristotele — il pensiero degli scrittori di retorica sulle caratteristiche formali di quei versi.

Il resto della documentazione diretta riguardante Nireus consiste in brani letterari [12] sparsi lungo l'arco di quel millennio e mezzo circa, che si tende tra il 3° sec. a. C. fino agli ultimi grandi eruditi bizantini. Una parte di questi brani ci fornisce notizie su Nireus, che non hanno fondamento nel passo del Catalogo.

Conviene forse rammentare — per primo e a parte — un passo di Diodoro (5, 53), dato che la novità che esso porta è talmente modesta da non offrire problemi utili: in pratica consiste solo nell'attribuzione a Nireus del dominio, oltre che su Syme, anche su una parte della Cnidia. Per il resto Nireus ap-

[11] Non attribuirei importanza — come G.M. Bolling, *The athetized lines of the Iliad*, Baltimore 1944, 39 — al fatto che Euripide 'omette' il discusso verso 674; egli 'omette' molti altri elementi del passo del Catalogo, limitandosi ad accennare unicamente al contenuto del v. 673.

[12] La documentazione figurativa — per quanto letterariamente attestata (v. sotto p. 132 n. 27) — sembra totalmente scomparsa, fatta eccezione dell'(ipotetica) identificazione del personaggio in una figura del c.d. fregio di Telephos nell'altare di Pergamo: C. Robert, Arch. Jb. 2, 1887, 255.

pare nel passo come figlio di Charopos e di Aglaia, che eccelleva in bellezza e combatteva nell'armata di Agamemnon. Se mai, si può osservare che il personaggio — descritto, dunque, in uno spirito di stretta osservanza omerica — è inserito in una 'storia' di Syme, ma in un modo da rimanere staccato sia da quanto precede alla sua comparsa sia da quanto la segue. Diodoro, infatti, comincia con il dire che Syme dapprima era disabitata e i primi che vi si insediarono erano gente venuta con Triops e comandata da Chthonios, figlio di Poseidon e di Syme, eponima dell'isola. « Dopo » (ὕστερον) vi regnò Nireus che genealogicamente non risulta collegato con Chthonios. E dopo la guerra troiana l'isola fu occupata — e successivamente abbandonata in seguito a una siccità, — dai Cari. Non si fa parola né di un ritorno di Nireus né di eventuali suoi discendenti. Tutto ciò fa pensare che Nireus sia qui inserito in tradizioni (mitiche e semileggendarie) locali, esclusivamente in considerazione del passo omerico. Quanto all'estensione del suo regno su Cnido, dato che si tratta di una testimonianza completamente isolata, è difficile dire se essa si fondi su tradizioni o su combinazioni storiografiche riguardanti i rapporti tra Syme e Cnido; molto meno probabile appare che si tratti di tradizioni riguardanti Nireus stesso: comunque, neanche in questo caso la notizia arricchirebbe di gran che il personaggio e le sue vicende.

Diverso è l'interesse delle altre testimonianze che, in base al loro contenuto, si possono raggruppare nel modo seguente:

1. Per un filone di tradizioni di cui non ci rimangono che due documenti — un passo di Filostrato (*her.* 18 [p. 160 Kays.]) e un accenno di Tzetze (*Antehom.* 278 sg.) — Nireus ha una parte negli *antehomerica*; nella spedizione degli Achei a Teuthrania — dove a fianco dei Mysi combattevano anche le donne in armi — Nireus avrebbe ucciso Hiera, moglie di Telephos.

2. Un altro filone riguarda invece i *posthomerica* e precisamente la morte di Nireus a Troia. Questa è data per nota anche nel titolo di un epigramma sepolcrale contenuto nel *Peplos* pseudo-aristotelico (n. 17) su cui dovremo tornare più avanti. Tre autori sanno che questa morte è avvenuta per mano

di Eurypylos: Quinto Smirneo (6, 372-389) racconta l'episodio con una certa ampiezza; per lui, nella stessa occasione avrebbe trovato la morte anche Machaon. Il dettaglio non è inventato dal poeta del 4° sec. d. C., dato che se ne ha traccia anche in Igino [13]. Una terza fonte, invece, — la versione latina di uno scritto che passava sotto il nome di Dictys Cretese e il cui originale forse risale al 1° sec. d. C., — pur confermando nella persona di Eurypylos l'uccisore di Nireus, associa alla morte di quest'ultimo quella di Peneleos (4, 17, cfr. 4, 18). La caduta in combattimento di Nireus appare anche in un'altra fonte: Darete Frigio (21) in un rapido elenco delle uccisioni nel corso di una battaglia dà per suo uccisore Aineias. La morte di Nireus a Troia figura, dunque, senza contesto narrativo, nello scritto pseudo-aristotelico; è attribuita ad Eurypylos, associata a quella di Machaon o associata a quella di Peneleos; ed è attribuita anche ad Aineias.

3. Una sola fonte epica nega implicitamente la caduta dell'eroe, dandogli posto in un racconto di *nostos*: è un passo di Licofrone (1011 sgg.) che narra le vicissitudini attraverso le quali Nireus, insieme con Thoas, arriva fino a Pola. Il completo isolamento di questa versione è interessante, perché si tratta della fonte epica extra-omerica più antica tra quelle che ci sono pervenute; non ne ignoriamo, dunque, soltanto i precedenti, ma osserviamo come essa non abbia lasciato nemmeno traccia nella documentazione successiva a noi nota.

4. Nireus figura nella lista dei pretendenti di Helene, data da Igino (*fab.* 81).

5. Una posizione a parte spetta in questa rassegna dei dati extra-omerici a carattere epico a due notizie fornite da Ptolemeo Chenno (2, 7 in Phot. *bibl.* 190, p. 147 Bekk.): sono due notizie contraddittorie che concordano solo nel mettere in rapporto Nireus con Herakles; secondo l'una, egli era un *eromenos* di Herakles e lottò insieme con lui contro il leone d'Elicona; dopo

[13] Nella rubrica (*fab.* 113) « *Nobilem quem quis occidit* » ad *Eurypylus Nireum* viene aggiunto: *idem Machaonem.*

l'accenno a questa versione, l'autore aggiunge: « alcuni dicono invece che Nireus era figlio di Herakles ». Né l'una né l'altra versione ha un esplicito carattere epico; esse non dovrebbero, forse, essere menzionate in questo luogo, — se non per il fatto che nella prima Nireus è esplicitamente detto ὁ Συμαῖος e perché, d'altra parte, figli e figli di figli di Herakles hanno parte nell'Iliade.

Come su altri casi del genere, anche su questo, sebbene piuttosto sporadicamente, si è fermata l'attenzione dei filologi, con l'intento di accertare se nei testi relativamente recenti riecheggino tradizioni fissate nei perduti poemi del 'ciclo'. Wilamowitz [14] assegnava decisamente la morte di Nireus (insieme con quella di Machaon e di Peneleos, per mano di Eurypylos) alla « Piccola Iliade » e riteneva che il Catalogo delle Navi presupponesse quest'episodio [15]. La più recente e più dettagliata discussione del problema, a mia conoscenza, si trova nell'opera di W. Kullmann sulle fonti dell'Iliade [16]. L'autore osserva che la notizia data da Ptolemeo Chenno — che, cioè, alcuni ritenevano Nireus un figlio di Herakles — « si accorderebbe bene con la discendenza da Herakles degli altri nesioti, Tlepolemos, Antiphos e Pheidippos » nel Catalogo. D'altronde, se si attribuisce al ciclo l'episodio dell'uccisione di Hiera — e per l'autore l'impresa di Teuthrania (p. 189 sgg.) è, per vari motivi, presupposta dall'Iliade, — anche la morte di Nireus vi si accorderebbe, quale vendetta di Eurypylos per la morte della sua con-

[14] *Isyllos von Epidauros* (« Philolog. Untersuch. », 9), Berlin 1886, 48.

[15] L'argomentazione è alquanto soggettiva, *l.c.*, n. 7: « Die lebhafte schilderung des muttersöhnchens (sohn des Charopos "mit wild mutigem auge wie ein löwe" und der Aglaia, "des leuchtenden liebreizes") ist im katalog 671-675 nur denkbar auf grund einer geschichte in welcher die eitelkeit gestraft ward, also nicht etwa eines anderen heldenkataloges, sondern der sage von seinem falle. so setze ich diese episode unbedenklich in die Eurypylie. » — Il « Muttersöhnchen » (costruito su una forzata interpretazione di entrambi i nomi dei genitori), la vanità di Nireus, l'idea della vanità punita sono tutti elementi assenti dalla documentazione.

[16] *Die Quellen der Ilias*, Wiesbaden 1960, 107; su altri passi dello stesso volume si accennerà nel testo.

terranea; in tal caso, però, Nireus non sarebbe un Eraclide: Kullmann, infatti, considera l'inserimento degli Eraclidi (nel Catalogo stesso, in cui esso disturba l'ordine geografico: p. 140 sg.), opera dell'autore dell'Iliade stessa (p. 164). In base a tutte queste considerazioni, per Nireus stesso la conclusione dello studioso non è categorica, anche se egli ritiene *possibile* che il personaggio figurasse nella poesia preomerica (« Vorhomerisches Vorkommen in der Dichtung möglich »).

Oltre a questa possibilità, criticamente, non si arriva. Ma diamola ora, a titolo d'esperimento, per accertata: la prima osservazione che, in tal caso, ci si imporrà, è che essa non rischiara affatto le particolarità del passo omerico. Né la bellezza, né la 'debolezza', né la genealogia di Nireus, né tantomeno l'enfasi della doppia epanalessi del suo nome troverebbero spiegazione in base a quanto può considerarsi, nella nostra documentazione, come traccia della poesia epica preomerica. È vero che nel passo di Filostrato sull'uccisione di Hiera vi è un inciso che potrebbe dar da riflettere: « Hiera fu uccisa, si dice, da Nireus — τὸ γὰρ μειρακιῶδες τοῦ στρατοῦ καὶ οὔπω εὐδόκιμον πρὸς αὐτὰς ἔταξαν — e quando cadde, le Myse gridarono », ecc. L'inciso vuol dire pressappoco che a Nireus toccò uccidere Hiera, perché contro le donne gli Achei schieravano gli elementi più giovani e ancora non illustri dell'armata: quindi — si direbbe — anche l' ἁλαπαδνός Nireus. Ma, più che di un accordo tra due tradizioni, sembra che si tratti di un cosciente tentativo del tardo autore di inserire, mediante un inciso, nell'episodio extra-omerico un riferimento al passo del Catalogo, dato che — come si vedrà più avanti — questo s'imponeva decisamente all'erudizione ellenistico-romana; in altri termini, Filostrato spiega in base a Omero l'episodio extra-omerico: Nireus in Omero è bello, quindi è giovane (e a maggior ragione lo doveva essere al momento dell'impresa di Teuthrania!); d'altra parte non è illustre, dato che Omero non ne parla affatto; se, dunque, ha ucciso Hiera, lo avrà fatto proprio perché, in base a quelle sue qualità, lo hanno mandato a combattere contro le donne... Gli autori ellenistico-romani erano costretti a fare i conti con il passo del Catalogo, troppo noto, anche quando attingevano a fonti extra-omeriche. Ciò risulta in modo particolarmente chiaro nel caso di Quinto

Smirneo che è la nostra fonte più abbondante per l'episodio della morte di Nireus per mano di Eurypylos. Il poeta si riferisce costantemente al passo omerico: da una parte, la bellezza di Nireus (6, 372: Νιρῆα θεοῖς ἐναλίγκιον ἄνδρα . . . 6, 376: ἀγλαὸν εἶδος — dove l'aggettivo, altre tre volte ripetuto in seguito, richiama quanto il poeta omerico ha espresso mediante il nome della madre dell'eroe, v. sopra, p. 119 — 6, 383: ἀγλαΐῃ ἐρατεινῇ; 6, 385: εἶδος ἀγητόν; 7, 6: Νιρέα δ' ὃς μακάρεσσιν ἀειγενέεσσιν ἐώκει κάλλεϊ τ' ἀγλαΐῃ τε; 7 11: παρ' ἀγλαΐῃ ἐρατεινῇ) viene insistentemente sottolineata, dall'altra, ad essa viene *contrapposta* — come già nel passo omerico (mediante un ἀλλ') — la 'debolezza' dell'eroe (6, 389 sg. — parla Eurypylos —: σχέτλιος, οὐδ' ἐνόησας ἀμείνονος ἀντίον ἐλθών· οὐ γὰρ κάρτεϊ κάλλος ἀνὰ κλόνον ἰσοφαρίζει; 7, 11 sg.: ὡς Νιρῆι ἄνακτι παρ' ἀγλαΐῃ ἐρατεινῇ κεῖτ' ἀλαπαδνοσύνη.) Nessuno penserà che si tratti di elementi di una tradizione indipendente dal passo del Catalogo: se non altro, la letterale corrispondenza dei termini usati a quelli del passo omerico (κάλλος ~ κάλλιστος; ἀγλαΐη ~ Ἀγλαΐη; ἀλαπαδνοσύνη ~ ἀλαπαδνός) convincerà chiunque del contrario.

Il passo omerico non presuppone gli episodi epici in cui Nireus figura nella tradizione extra-omerica; questi, a loro volta, — che si tratti della partecipazione alla spedizione di Teuthrania, dell'uccisione di Hiera, della morte per mano di Eurypylos o di Aineias, o di un *nostos* in compagnia di Thoas — non richiedono alcuno dei caratteri che i versi omerici mettono in rilievo nel personaggio.

Si delineano, allora, varie possibilità teoriche: 1) o vi era una tradizione preomerica [17] più complessa in cui si trovavano coerentemente uniti i motivi dei versi del Catalogo e quelli rispecchiati dalle tarde fonti su episodi di carattere epico riguardanti lo stesso personaggio; 2) o le figure del bello e debole personaggio omerico da un lato e dell'uccisore di Hiera, ucciso

[17] Il termine qui viene inteso nel senso di « anteriore alla composizione di *Il.* 2, 671-675 », senza presupporre alcuna datazione.

a sua volta [18] a Troia dall'altro, perfettamente distinte ed indipendenti in origine, si sono venute confondendo per qualche ragione (p. es.: per casuale omonimia? [19]); 3) o, invece, nel caso dei racconti epici si tratta di prodotti successivi a *Il.* 2, 671 sgg., che semplicemente utilizzavano un personaggio omerico rimasto senza storia nell'Iliade. Non sembra che si possa *provare* nessuna di queste possibilità. Ai fini dell'interpretazione del passo del Catalogo (con le sue singolarità di forma e di contenuto) importa, ad ogni modo, osservare che nessuna di esse sarebbe di grande aiuto: le due ultime no, ovviamente, perché lascerebbero l'origine del personaggio omerico Nireus completamente all'oscuro; la prima porrebbe un problema ancora più difficile da risolvere: come mai l'autore del passo omerico, oltre che rinunciare ad ogni accenno alle vicende dell'eroe, ne ha scelto, per metterli in singolare rilievo, caratteri che sono del tutto irrilevanti dal punto di vista di quelle vicende, posto che — nell'ignota versione originaria — non fossero inconciliabili con esse? Si tratterebbe di una misteriosa biforcazione della tradizione originaria: il Catalogo omerico avrebbe conservato solo l'eroe bellissimo ma 'debole', il resto della poesia epica solo le gesta eroiche prive di rapporto con la bellezza e con la debolezza.

Non ci si è soffermati sul passo di Igino — non meno isolato di quello di Licofrone — che inserisce Nireus nel catalogo dei pretendenti di Helene [20]; ma, per quel che riguarda il Nireus del passo omerico, è difficile immaginare che « il più

[18] O dobbiamo separare anche queste due figure? e attribuire, p. es., il *nostos* documentato dal solo Licofrone alla prima? O il personaggio del *nostos* è di nuovo un altro?

[19] Dato il carattere non comune e non trasparente del nome Nireus, l'omonimia sembra poco probabile: non impossibile, però, ove si considerino gli altri due Nireus conosciuti dalla documentazione mitografica e che nulla sembrano avere in comune né con il personaggio epico né con quello (ugualmente epico, ma privo di vicende) del Catalogo; l'uno è un figlio (tra altri cinque) di Kanake, figlia di Aiolos, e di Poseidon (Apollod. 1, 53 W.); l'altro un catanese che si butta dalla roccia di Leukas e viene ripescato insieme con un tesoro di cui vorrebbe poi impossessarsi, ma ne viene dissuaso da Apollon (Ptol. Chen. in Phot. *bibl.* p. 153 Bek.).

[20] Sulla questione dei pretendenti di Helene cfr. Kullmann, *op. c.*, 137 sgg.

bello di tutti i Danai » fosse della generazione dei maturi Agamemnon, Menelaos, Odysseus, ecc. e non, p. es., di quella di Achilleus cui v. 674 lo confronta e di cui già Esiodo diceva (fr. 96, 49 sgg. Rz.^{3} = 204, 87 sgg. Merkelbach-West) che per la sua giovane età non poteva essere tra i pretendenti. Nireus è assente dal 'catalogo' di Apollodoro e nessun'altra fonte lo mette tra coloro che miravano alla mano di Helene. Si sa, del resto, quanto la compilazione iginiana abbondi di trascuratezze: basti pensare che nel suo 'catalogo delle navi' (*fab.* 97) Nireus proviene da Argo e con ben sedici navi...

Qualche parola ancora sul passo di Ptolemeo Chenno. Si è visto come Kullmann prenda in considerazione la tradizione di un Nireus eraclide; egli non sfiora invece neppure con una parola la versione che nel testo figura per prima e in forma più estesa, cioè che Nireus era un *eromenos* di Herakles. Si capisce: questa tradizione difficilmente poteva interessare al ciclo epico. Noi non sappiamo nulla delle sue origini, il passo del riassunto foziano è del tutto isolato: perciò sembra vano volerlo valutare. Ma prima di chiudere quest'esame delle fonti extraomeriche di carattere epico su Nireus — tra le quali, del resto, come si è notato più sopra, la duplice testimonianza di Ptolemeo neanche si inserisce a pieno diritto —, sia osservato almeno questo: che tra tutte le fonti proprio questa, relativa a Nireus *eromenos* di Herakles — la meno epica e nello stesso tempo anche la meno omerizzante, — è quella che, dal punto di vista dei caratteri attribuiti al personaggio, più facilmente si concilierebbe con il passo del Catalogo: un *eromenos* — e specie un *eromenos* mitico! — è necessariamente bello, mentre d'altronde è comprensibile, non fosse che per la sua età, se non eccelle (ancora) nella virtù virile della forza.

Nireus nella rimanente tradizione post-omerica

È la bellezza di Nireus, esaltata dal passo omerico, su cui si concentra tutt'una lunga tradizione letteraria che resta totalmente indipendente dai racconti epici menzionati nel paragrafo precedente, salvo i casi in cui questi ultimi vi si conformano

secondariamente [21]. Questa tradizione si apre, per noi, con il rammentato passo di Euripide che di Nireus si limita a dire che era « il più bello degli Achei » e si prolunga fino alla tarda epoca bizantina in cui è possibile trovare anche un passo come Suid. Νιρεύς · ὁ καλὸς καὶ εὔμορφος. Tra questi due punti estremi si situa una lunga serie di passi d'autore per i quali Nireus — almeno apparentemente — si riduce a uno schematico *paradigma della bellezza*. La serie comincia — sempre per noi, cioè nei testi che sono sopravvissuti fino all'epoca moderna — con i poeti augustei: con Orazio (*c.* 3, 20, 13 sgg. [22], *ep.* 15, 19 sgg. [23]), Properzio (3, 18, 27 sgg. [24]), Ovidio (*ars am.* 2, 109 sg. [25]), *ex Pont.* 4, 13, 15 sg. [26]); continua con un accenno nel romanzo di Caritone, con Oppiano [27], con una serie di passi di Luciano [28],

21 V. sopra (p. 128 sg.) quanto si è detto a proposito del passo di Filostrato e, soprattutto, di Quinto Smirneo. Anche Dict. Cret. 1, 14 rammenta *Nireus pulcher*, come pure (1, 17) le tre navi portate da lui da Syme, mentre la vicenda che narra dell'eroe è, come si è visto, quella della sua morte per mano di Eurypylos.

22 *... levi recreare vento*
sparsum odoratis umerum capillis
qualis aut Nireus fuit aut aquosa
raptus ab Ida

23 *sis pecore et multa dives tellure licebit*
tibique Pactolus fluat
nec te Pythagorae fallant arcana renati
formaque vincas Nirea...

24 *Nirea non facies, non vis exemit Achillem*
Croesum aut, Pactoli quas parit humor, opes

25 *Sis licet antiquo Nireus adamatus Homero*
Naiadumque tener crimine raptus Hylas...

26 *tam mala Thersiten prohibebat forma notare*
quam pulcher Nireus conspiciendus erat

27 Charit. 1, 1, 3: l'autore caratterizza il protagonista maschile, Chaireas, come un bel fanciullo che spiccava tra tutti ed era quale « gli scultori e i pittori (πλάσται τε καὶ γραφεῖς) ci mostrano Achilleus e Nireus e Hippolytos e Alkibiades ». — Opp. *cyneg.* 1, 358 sgg. parla dell'uso dei Laconi di mettere davanti alle mogli incinte le pitture dei bellissimi giovani (*epheboi*) dei tempi antichi, affinché partoriscano belle creature, e nomina in ordine: Nireus, Narkissos, Hyakinthos, Kastor e Polydeukes e, tra gli dèi, Phoibos e Dionysos. — Si noti che questi due passi attestano come Nireus fosse anche un diffuso soggetto

per terminare (quanto al periodo pre-bizantino) con Libanio [29]. Altri testi risultano lievemente più complessi, in quanto operano con il 'segno' Nireus, dandone per scontato il significato: così quando Luciano (*dial. mort.* 30 = 432 sg.) contrappone Nireus e Thersites l'uno all'altro per mostrare come negli inferi tutti si equivalgano (cfr. anche *necyom.* 15 = 477: non vi è differenza tra Nireus e Thersites, tra il mendicante Iros e il re dei Feaci, tra il cuoco Pyrrhos e Agamemnon...). Altri — come Philostr. *v. Ap.* 3, 19; *ep.* 57) — si servono dell'esempio di Nireus per sottolineare il valore che Omero attribuiva alla bellezza. Dato quest'uso costante fatto della sua figura, è logico che Nireus trovi il suo posto anche in un catalogo come quello che Igino ci offre sotto la rubrica (*fab.* 270) *qui formosissimi fuerunt.*

La tradizione esaminata in questo paragrafo, in teoria, presuppone esclusivamente *Il.* 2, 671 sgg., senza alcun bisogno di altre fonti.

La 'debolezza' di Nireus

A prima vista appare sorprendente che la tradizione fondata esclusivamente sul passo del Catalogo omerico — una catena plurisecolare di cui non conosciamo né tutti né, soprattutto, i

dell'arte figurativa e quasi certamente anche in essa con la parte del prototipo del bellissimo giovane.

[28] Come già nella nota precedente, evito le citazioni dirette per non sovraccaricare di greco il testo, dove non sia indispensabile. In *dial mort.* 19 (= 362) troviamo l'iperbole « più nobile di Kodros e più bello di Nireus e più perspicace di Odysseus »; *Tim.* 23 (= 136): « anche se di più bell'aspetto di Nireus, più nobile di Kodros, più perspicace di Odysseus, più ricco di sedici Cresi messi insieme... » *Charidem.* 24 (= 633): « anche se vincessimo in bellezza quello (= il figlio) di Aglaia, che un dì andò a Ilio insieme con gli Achei, o il bello Hyakinthos o il lacedemone (*sic!*) Narkissos ». Cfr. ancora *amor.* 23 (= 424), *pro imag.* 2 (= 485) e i passi che verranno ricordati nel testo.

[29] In *or.* 12 (Tim.), 29 si trova « e bellissimo, più di Nireus », mentre *ep.* 758 mette sulla stessa linea « la ricchezza di Midas, la bellezza di Nireus, la velocità di Krison, la forza di Polydamas, la *machaira* di Peleus ».

primi anelli [30] — di questo passo non ritenga che il motivo della bellezza di Nireus, alla quale i versi omerici contrapponevano decisamente un altro carattere del personaggio: Nireus era, sì, il più bello dei Danai, *ma* era ἀλαπαδνός . . . Si è visto che la contrapposizione omerica sopravvive, velatamente, in Filostrato e, fin troppo scopertamente, in Quinto Smirneo [31], cioè in due autori che si riattaccano a tradizioni *epiche* extra-omeriche: essa pare invece totalmente scomparsa dalle menzioni non-epiche del personaggio che pur presuppongono unicamente il passo omerico.

Prima di indagare le sorti del motivo omerico, sarà opportuno esaminarlo in sé e per sé. Si può cominciare con l'osservazione che ἀλαπαδνός non significa esattamente 'debole'; formato dal verbo ἀλαπάζω che si può tradurre approssimativamente con 'distruggere', esso indica ciò che è soggetto alla distruzione. Tra le due parole con cui Eustazio (*ad l.*) spiega l'aggettivo — ὁ ἀσθενὴς καὶ εὐπόρθητος — è indubbiamente la seconda che ne rende più fedelmente il senso, e il *Thes. L.G.* è scrupoloso nel circoscriverne il significato preciso con « *vastationibus et direptionibus expositus. Vastatu et direptu facilis* ». Ma se ci si tiene rigorosamente a quest'accezione fondamentale del termine, si troverà che esso sia poco adatto a caratterizzare una persona. E, difatti, *Il.* 2, 675 è *l'unico passo omerico in cui* ἀλαπαδνός *si riferisce a un singolo individuo*. Normalmente, l'aggettivo spetta a un gruppo armato, a un 'reparto' (che può essere, infatti, soggetto al venir 'distrutto') — così p. es. in *Il.* 4, 330 [32] —

[30] Non è necessario essere storici della letteratura antica per capire che questa tradizione non *può* essere cominciata nel periodo augusteo. In Orazio, Properzio e Ovidio la formula è già pronta e sono pronte anche le varietà delle sue principali applicazioni: l'associazione di Nireus ad altri paradigmi della bellezza giovanile (Ganymedes in Orazio, Hylas in Ovidio), l'associazione di Nireus quale paradigma della bellezza a figure paradigmatiche di altre qualità (Creso per la ricchezza, Pitagora per la sapienza in Orazio, Creso per la ricchezza, Achilleus per la forza in Properzio), l'opposizione di Nireus, paradigma della bellezza a Thersites, paradigma della bruttezza (Ovidio). Le origini di questo formulario devono essere postulate almeno nella poesia ellenistica.

[31] Cfr. anche Tzetz. *Alleg. Il.*, prol. 592 sgg.

[32] E anche in 4, 305 dove ἀλαπαδνότεροι, al plurale, solo apparentemente si riferisce ai componenti di un gruppo, che vengono ammoniti a non sparpa-

oppure a concetti astratti come la 'forza' che può essere 'indistruttibile' (σθένος οὐκ ἀλαπαδνόν: *Il.* 5, 783; 7, 257, ecc.) [33]. Pressappoco lo stesso vale per il *verbo* ἀλαπάζω, 'distruggo', usato per città, per reparti militari, e solo in un unico passo omerico (*Il.* 11, 750) per singole persone o, più esattamente, per una coppia di persone, del resto un po' particolari (gli Aktorione Molione) [34]. Ma riferire il verbo ἀλαπάζω a una persona come oggetto dell'azione, può essere solo un modo particolarmente forte di esprimersi; l'aggettivo ἀλαπαδνός che designerebbe, come nel caso unico di Nireus, un 'carattere' della persona, sembra molto più problematico. Se, dunque, prima ci è apparso come caso del tutto eccezionale (v. sopra, n. 2) che il poeta omerico rilevi un difetto in un suo eroe [35], ora risulta che anche il modo in cui lo fa, o meglio il termine stesso che impiega per farlo, è un *unicum* — un altro *unicum* del passo, dopo quelli già osservati...

Filostrato, si è visto, probabilmente ha in mente il passo del Catalogo, quando — a commento dell'uccisione di Hiera da parte di Nireus — rammenta che contro le donne combattenti i Greci mandavano gli elementi più giovani e non ancora illustri delle loro truppe: sembra che l'autore voglia dare, sia pure implicitamente, una spiegazione dell'aggettivo omerico: Nireus sarebbe stato 'vulnerabile' o 'esposto alla distruzione', in ragione della sua giovane età. Ora, è bene tenere in mente che il passo omerico *non accenna minimamente all'età di Nireus* [36]. Tanto più singolare appare che non solo Filostrato, ma, si può dire,

gliarsi: ma è chiaro che sarebbe il gruppo a diventare più 'vulnerabile' se i suoi elementi si sparpagliassero.

33 In Hom. *h. Merc.* 334 si trova anche μῦθος οὐκ ἀλαπαδνός.

34 Per tutto il materiale lessicale cfr. *Lexicon fr. gr. Epos* sotto le relative voci.

35 Ciò poneva un problema anche ai commentatori d'Omero, che, però, essi risolvevano con facilità: Omero, pur essendo filelleno, è anche amante della verità; vuole lodare tutti i Danai, ma non nasconde i loro difetti e perciò di Nireus dice che è bello, ma aggiunge che è debole...: Eustath. *ad v.* 671 sgg.

36 Anzi, Nireus è definito ἀνήρ (quale era, ormai, anche Achilleus, pur più giovane degli altri capi achei).

il grosso della tradizione post-omerica vede in Nireus un giovinetto (anche esplicitamente: un *ephebos*, Opp. *l.c.*), il che risulta soprattutto dalla compagnia in cui lo si mette: quale 'paradigma di bellezza', Nireus si trova insistentemente associato a figure come Hyakinthos, Narkissos, Ganymedes, Hylas — i tipici adolescenti della mitologia greca. In ciò si potrebbe vedere anche semplicemente il prodotto del gusto ellenistico sotto due aspetti in questo caso concomitanti: da un lato si tratta della caratteristica tendenza alla schematizzazione, quale si manifesta, appunto, nella riduzione di figure mitologiche a 'paradigmi' spogliati in ciascun caso singolo delle vicende e dei caratteri specifici che la tradizione più antica attribuiva ad esse; dall'altro, dell'ideale di bellezza maschile prevalso in un clima generalmente favorevole alla pederastia, ideale largamente rispecchiato anche dalle arti figurative: un personaggio maschile di cui null'altro si diceva se non che era bellissimo, di conseguenza doveva essere un adolescente [37].

Ma, a proposito della 'compagnia' in cui la tradizione ellenistico-romana mette Nireus, vi sono altre osservazioni da fare. La prima è che si tratta di personaggi mitici (e, come si vedrà più avanti, non privi di culto o di legami con culti), tra cui Nireus, personaggio epico, si trova stranamente isolato.

L'altra osservazione, più attinente all'argomento particolare di questo paragrafo, è che quei personaggi mitici non hanno, tra di loro, in comune solo la bellezza e l'età giovanile, ma anche una prematura dipartita dalla terra: rapiti — in cielo (Ganymedes) o nelle acque (Hylas) —, vittime d'incidenti mortali (Hyakinthos, Hippolytos) o suicidi (Narkissos), essi scompaiono in età giovanile. Si direbbe forse che ciò sia 'logico', nel senso che la mitologia difficilmente insisterebbe sulla giovanile bellezza di personaggi destinati a diventare adulti e a morire tra gli acciac-

[37] È interessante come anche la tarda erudizione notasse la diversità dell'ideale di bellezza maschile in Omero. L'ingenuo ragionamento con cui Et. M. 487, 2, 31 sgg. vuol separare la parola *kallistos* da *kalos*, richiamando i versi su Nireus, parte dalla constatazione non errata che Omero « impiega di solito *kalos* per dire 'virile', come, all'opposto, *kakos* per 'debole' » (di modo che nel caso di Nireus, definito debole, *kallistos* non può venire da *kalos*...).

chi della vecchiaia. Ma i fatti vanno di là di questo ragionamento: al centro del mito di ciascuno di quei personaggi sta precisamente la loro morte (o scomparsa) precoce; il mito non solo non attribuisce loro una vecchiaia, facendoli morire giovani, ma ignora anche la loro infanzia, per lo più anche la nascita e qualunque altro accadimento della loro vita. Bellezza, età giovanile e scomparsa improvvisa non s'incontrano in quei personaggi in modo casuale — come potrebbe accadere nella vita, dove tuttavia anche i giovani brutti possono morire e giovani belli invecchiare — ma formano un'unità inscindibile e presentata come significativa. Anche su questo punto converrà tornare più avanti, inserendo i pochi personaggi finora menzionati in una categoria rappresentata da un numero assai maggiore di figure mitiche. Per ora basti constatare solo questo: i bei giovani della mitologia cui in epoca ellenistico-romana viene associato il personaggio epico Nireus, sono destinati a soccombere a una rapida fine dell'esistenza terrena: essi sono — non casualmente, ma inseparabilmente dalla loro ragion d'essere mitica, — 'vulnerabili', esposti alla morte, facilmente distruttibili, si direbbe: ἀλαπαδνοί . . . Nel loro caso, infatti, si tratta proprio di un 'carattere' essenziale della personalità.

Più sopra ci è apparso problematico l'uso — del tutto isolato in Omero — dell'aggettivo ἀλαπαδνός per caratterizzare un personaggio (come, del resto, ancora più sopra, sembrava per lo meno insolito che il poeta omerico rilevasse un carattere negativo — la debolezza — in un suo personaggio altrimenti lodato). Ora, se — indirizzati in questo senso dalle osservazioni fatte sui personaggi cui la tradizione post-omerica associa Nireus — volessimo attribuire all'aggettivo il suo senso letterale, queste difficoltà si supererebbero: Nireus non era un 'debole' (nel senso di ἀσθενής), ma — come i suoi tardi compagni mitici — un 'esposto alla distruzione', un εὔπόρθητος, per dirla con Eustazio, uno che portava nella propria personalità come carattere essenziale quello di essere destinato a una scomparsa precoce. Due difficoltà sarebbero, così, superate: ma al loro posto si presenterebbero immediatamente altre due. L'una è che di un carattere essenziale di personaggi (cioè di un carattere che costituisce la loro ragion d'essere) si può parlare quando si tratta

di personaggi mitici, mentre Nireus è un eroe epico; l'altra, ancora più lampante, che i versi del Catalogo non solo non fanno, come si è visto, alcun accenno all'età giovanile di Nireus, ma *ne ignorano completamente anche la morte.*

La morte di Nireus

A differenza dei poemi omerici in cui di Nireus non si narra nulla al di fuori di quanto è detto nei pochi versi del Catalogo, altre tradizioni conoscevano — come si è visto nella rassegna delle fonti — alcune vicende in cui egli figurava, e una di queste vicende era precisamente la sua morte.

Il documento cronologicamente più antico sulla morte di Nireus non è, però, un racconto epico: è semplicemente uno degli epigrammi in forma di epitaffio (n. 17, Diehl *AL* 2, p. 174 = *PLG* 2, 397) contenuti nel *Peplos* pseudo-aristotelico (composto presumibilmente tra la metà del 3° e la metà del 2° sec. a. C.):

> Ἐνθάδε τὸν κάλλιστον ἐπιχθονίων ἔχε γαῖα
> Νιρέα, τὸν Χαρόπου παῖδα καὶ Ἀγλαΐης

Di questo epigramma, di per sé insignificante, non ci sarebbe molto da dire: la sua derivazione omerica è evidente, sia per il rilievo dato alla bellezza di Nireus, sia per i nomi dei suoi genitori; eppure: proprio per il fatto di essere un epitaffio, di documentare, cioè, la morte di Nireus, che il titolo [38], del resto, localizza a Troia, l'epigramma non si spiega esclusivamente con il passo omerico [39]. Da quale fonte ha attinto il poeta ellenistico la versione secondo cui Nireus sarebbe morto a Troia? Su questo punto si può, se mai, fare un'osservazione negativa. Si è visto

[38] ἐπὶ Νιρέως κειμένου ἐν Τροίᾳ.

[39] Ciò è sfuggito anche a W. Kullmann: a p. 121 del suo volume citato (sopra, n. 16), affermando che il *peplos* risale a fonti mitografiche « largamente fondate sull'Iliade », ricorda precisamente l'epigramma su Nireus, senza rilevare che la morte del personaggio non figura in Omero.

che nelle fonti che narrano la sua morte nel combattimento contro Eurypylos, egli cade insieme ora con Machaon, ora con Peneleos: ebbene, nel *peplos* vi sono epitaffi sia dell'uno sia dell'altro personaggio, ma mentre la tomba di Nireus viene localizzata a Troia, quella di Machaon si trova nella patria Trikka (*ep.* n. 20) e quella di Peneleos in Beozia (*ep.* n. 21)! *Non* sembra, dunque, che l'autore o il coordinatore degli epigrammi attingesse a una delle due varianti in cui ci è noto (da fonti cronologicamente posteriori) l'episodio epico del combattimento tra Nireus ed Eurypylos...

Del resto, come si è visto, intorno alla morte di Nireus a Troia, non si era imposta una tradizione canonica: a parte le due varianti che si distinguono nella versione secondo cui l'uccisore dell'eroe sarebbe stato Eurypylos, per un'altra versione Nireus sarebbe stato vittima di Aineias, per non parlare di quella documentata dal solo Licofrone, secondo cui egli sarebbe tornato vivo da Troia. Tutto sommato, la tradizione *epica* sulla morte di Nireus non appare molto consistente o ben definita.

D'altra parte, se — trattandosi di un personaggio di secondo piano — si può comprendere che intorno alla morte di Nireus non si fosse cristallizzata una versione tale da imporsi in modo univoco alla tradizione più recente, se questa morte poteva essere menzionata anche in un semplice elenco di uccisori o di vittime, come accade in Igino e in Darete (v. sopra, p. 126) e se poi, in fondo, per la tradizione epica si trattava di un fatto d'ordinaria amministrazione — quanti personaggi secondari cadono nel corso dell'*aristeia* dell'uno o dell'altro eroe più importante! — ci si può meravigliare, piuttosto, del fatto che anche in qualcuno dei componimenti di tarda epoca la morte di Nireus acquisti qualche singolare rilievo. Ad essere scrupolosamente attenti, si rimane incuriositi perfino da un resoconto schematico come quello di Dictys (4, 17): *interim Eurypylus obvium forte nactum Peneleum proturbat hasta atque interficit; inde multo saevior Nirea adgressus moxque obtruncat.* Perché *multo saevior*? e che bisogno c'è di ricorrere, dopo l'oggettivo *interficit*, all'enfatico *obtruncat*, quando dal caso di Peneleos si passa a quello di Nireus? Sono sfumature casuali, prive di significato? Certo è che altrettanto non potrà dirsi del rilievo che Quinto Smirneo

dà alla morte di quel personaggio secondario: anzitutto con i ben 19 versi in cui la racconta con tutto il *pathos* di cui è capace; poi, con l'esortazione di Teukros ai Greci ad impedire che i Troiani portino via i cadaveri di Nireus e di Machaon (6, 435 sgg.); e, infine, con l'accenno ai suoi funerali e al lutto, in un contesto (7, 6 sgg.) in cui il poeta nuovamente insiste sulla divina bellezza e sull'*alapadnosyne* dell'eroe:

> ... Δαναοὶ δέ οἱ οὐκ ἀμέλησαν,
> ἀλλά ἑ ταρχύσαντο καὶ ὠδύραντ' ἐπὶ τύμβῳ

Il bel Nireus, selvaggiamente ucciso, viene dunque lamentato presso la sua tomba...

All'epitaffio pseudo-aristotelico fa eco — da un'immensa distanza cronologica — quello composto, sempre sull'esclusiva traccia dei versi omerici (salvo per l'implicito riferimento alla morte!), da Giovanni Tzetze[40]: solo che l'erudito bizantino non colloca il suo distico tra epigrammi relativi ad altri eroi del ciclo troiano; egli dispone la sua raccolta in modo che l'epitaffio per Nireus si trovi tra quello dedicato a Narkissos e quello che riguarda Hyakinthos...

Ipotesi di un'origine religiosa della figura di Nireus

Ricapitoliamo lo stato dei fatti filologici finora accertato.

I versi 671-675 del Catalogo delle Navi — relativi a un personaggio che non figura altrove nei poemi omerici — presentano particolarità formali (tre versi consecutivi iniziati con lo stesso nome) e di contenuto (l'esaltazione — sia esplicita sia realizzata mediante termini genealogici — della bellezza del personaggio, alla quale viene contrapposto, in maniera priva di paralleli, un suo 'difetto' espresso con una parola che il linguaggio omerico non riferisce mai a un personaggio singolo) che

[40] *Chil.* 1, 239 sg.:
Νιρεὺς Ἑλλήνων στρατηγὸς, ὡραῖος ἦν τῷ κάλλει
πάντων Ἑλλήνων τῶν λοιπῶν μετὰ τὸν Ἀχιλλέα

non trovano spiegazione né nel Catalogo preso isolatamente, né nell'Iliade o nei poemi omerici in generale.

Si potrebbe pensare che il passo presupponesse tradizioni epiche che non hanno trovato posto nell'Iliade. Tracce di tradizioni epiche extra-omeriche relative a Nireus esistono: ma proprio di quanto nei versi del Catalogo appare problematico, nessuna di esse offre la minima spiegazione.

Esiste, inoltre — per noi, a partire dall'epoca augustea, ma con indubbi precedenti perduti — un filone letterario che, perfettamente indipendente dalle tradizioni epiche extra-omeriche, si rifà al passo del Catalogo, ma inserisce Nireus, unico personaggio 'epico', in un gruppo di personaggi mitici caratterizzati dalla bellezza giovanile. Questi personaggi mitici hanno in comune, oltre alla bellezza, la prematura dipartita dalla vita. Il passo omerico non accenna né all'età giovanile, né alla morte di Nireus.

Di questi due elementi, — fondamentali, insieme con la bellezza, per il filone letterario cui si è accennato — almeno il secondo, la morte, figura nelle tradizioni epiche extra-omeriche: ma queste hanno della morte di Nireus versioni differenti e, in parte, contraddittorie che sembrano escludere l'esistenza di una versione epica originaria di qualche importanza. Negli autori recenti che conservano quelle tradizioni, spesso accordandole con il passo del Catalogo, la morte di Nireus assume talvolta un rilievo non motivato dall'episodio epico stesso.

Le tradizioni epiche extra-omeriche non solo non spiegano il passo del Catalogo delle Navi, ma non spiegano neppure il filone letterario (e figurativo, solo letterariamente documentato) che mescola Nireus tra i bellissimi personaggi mitici scomparsi in età giovanile.

Resta, perciò, intero il complesso di problemi posti dal passo omerico e ad esso si aggiunge il problema delle origini dell'assimilazione di Nireus ai personaggi mitici menzionati.

A questo punto non rimane che tentare un passo indubbiamente audace: cercare di vedere — sia pure a titolo di esperimento — se tra i due complessi di problemi rimasti insoluti non si possa trovare un nesso che spieghi entrambi.

L'audacia del tentativo è di tutta evidenza: la distanza

tra il passo del Catalogo e la tradizione che associa Nireus a Narkissos, Hylas, Ganymedes, Hippolytos, Hyakinthos, ecc., è enorme e precisamente non solo per numero di secoli, ma anche in termini di cultura. Mentre il passo del Catalogo, comunque lo si voglia datare, appartiene almeno all'arcaismo greco, il 'modulo' letterario con cui lo si vuole collegare, non è documentato prima dell'epoca augustea e — per l'uso schematico degli *exempla* — sembra di gusto ellenistico.

Si può, però, forse gettare un ponte attraverso quella distanza, in base alla considerazione che il modulo letterario, per costituirsi, doveva fondarsi su certi presupposti più antichi. Trasferendo l'indagine dal piano puramente filologico su un piano diverso, ci si può (e in un certo senso, ci si deve) chiedere, — prescindendo, dapprima, completamente da Nireus! — che cosa ha permesso ai poeti ellenistici di associare in una formula personaggi mitici, ciascuno dei quali aveva i propri miti particolari. Si tratta, cioè, di vedere, anzitutto, chi erano questi personaggi mitici prima di venire associati — tra di loro e con Nireus — in quella formula variamente utilizzabile, in base (almeno esplicitamente) all'unico carattere dell'eccezionale bellezza.

Ciò è possibile, perché di tutti quei personaggi mitici, con una sola eccezione, si possiedono notizie 'pre-ellenistiche', cioè derivanti da epoca classica o anche arcaica. Ma tanto vale cominciare con l'unica eccezione che è Narkissos. In base alla documentazione disponibile sarebbe ugualmente arbitrario affermare o escludere che questa figura mitica fosse conosciuta prima del periodo ellenistico, a partire dal quale compare nella documentazione [41]. Si può propendere, tutt'al più, per affermarlo in base ad alcuni indizi che, tuttavia, non hanno valore di prova: la doppia localizzazione (Eretria, Tespie) del mito, le sue varianti (morte per caduta nell'acqua, suicidio), i vaghi nessi con culti (pretesa identità di Narkissos con lo *heros* Sigelos nell'area

[41] Per i fatti relativi a Narkissos — come pure per quelli non direttamente citati sulle altre figure — qui basterà rinviare alle voci della RE, di Roscher e dei manuali correnti.

cultuale di Amphiaraos, presunto legame con gli Erotidia di Tespie), l'antico valore sacrale della pianta narciso [42]. Resta, ad ogni modo, che se il mito di Narkissos fosse sorto — o addirittura 'inventato' — in periodo post-classico, esso, per certi suoi aspetti, dovrebbe essere considerato come un 'calco' su miti preesistenti: il suo nome, in tal caso, presupporrebbe il modello di altri eroi che portano un nome di pianta, tra cui p. es. — nel gruppo che qui c'interessa — Hyakinthos; la sua morte nell'acqua rimanderebbe a quella di Hylas, l'amore che egli suscita in personaggi maschili l'accomuna alla maggior parte dei personaggi riuniti nel gruppo [43]. Ora, Hyakinthos è documentato, anche con culto, da epoca arcaica (altare di Bathykles nell'Amyklaion), Hylas a partire forse (cfr. Hesych. ἐπιβόα τὸ Μύσιον) da Eschilo (*Pers.* 1054), forse (cfr. gli scoliasti *ad. l.*) da Aristofane (*Plut.* 1127), ma certamente da Ellanico (4 FGrH, 131), Ganymedes addirittura da Omero in poi, Hippolytos e la sua morte sin dai *Naupaktika* (in Apollod. 3, 121 W.).

L'antichità della documentazione per un personaggio mitico non significa certo necessariamente l'antichità di tutti i motivi che appaiono nei documenti più recenti sui loro miti. Ma il rilievo in cui la tradizione mitica, nelle sue varie (e anche più antiche) espressioni letterarie, mette la giovanile scomparsa di tutti i personaggi più tardi paragonati a Nireus, è costante e sembra, anzi, costituire il nucleo centrale dei racconti relativi ad essi. A questo nucleo si associa — in una varietà di forme che, almeno brevemente, vedremo subito — il motivo del lutto

[42] I. Chirassi, *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*, Roma 1968, 143 sgg. ne cita documenti di vario valore e risalenti a varie epoche, tra cui alcuni antichi e significativi (p. es. Soph. *Oed. Col.* 683 sg.).

[43] Si potrebbero segnalare altre corrispondenze, nel cui caso, però, la cronologia della documentazione non permetterebbe di parlare di dipendenza del mito di Narkissos da miti preesistenti: così p. es. alla variante del suo suicidio si può accostare il suicidio di Ganymedes in una variante che compare nella documentazione disponibile solo dal 3° sec. a. C., con Dosiad. (458 FGrH), fr. 5, in poi; la parte (rilevante) che Echo ha nel mito di Narkissos (in Ovidio), può ricordare quella (più vaga) che essa ha in quello di Hylas a partire da Nicandr. in Ant. Lib. 26; cfr. la parte di Echo nell'*Adonis* di Ptol. Philopat. in TGF², p. 824.

o del pianto. Perfino Ganymedes che, nelle versioni di più antica documentazione, viene rapito da Zeus stesso per essere coppiere degli dèi e che solo in autori più recenti muore in altre maniere [44], come gli altri, causa lutto e pianto di cui si ha una testimonianza ben sottolineata nell'inno omerico ad Aphrodite:

> 207 Τρῶα δὲ πένθος ἄλαστον ἔχε φρένας, οὐδέ τι ἤδει
> ὅππη οἱ φίλον υἱὸν ἀνήρπασε θέσπις ἄελλα·
> τὸν δὴ ἔπειτα γόασκε διαμπερὲς ἤματα πάντα

Di Hyakinthos, è vero, il motivo del lutto non è documentato da epoca molto antica; antico è il suo culto sepolcrale [45] — fatto, peraltro, troppo generico nel culto degli eroi, — e antiche sono certe norme del suo culto in cui — non si sa da quando, ed erroneamente [46] — si volevano vedere osservanze di lutto. Ma l'intera tradizione ellenistica presuppone un nesso tra Hyakinthos — o la pianta di questo nome — e il lamento, nel senso in cui lo esprime Ovidio (*met.* 10, 215 sg.): è Apollon stesso che — avendo casualmente causato la morte (già in Eur. *Hel.* 1472 sgg.) del suo *eromenos* — piange il giovane e

> *ipse suos gemitus foliis inscribit et AI AI*
> *flos habet inscriptum, funestaque littera ducta est*

Per Hippolytos basterà ricordare il finale della tragedia euripidea, tutto improntato al lamento [47], ma che, soprattutto, documenta il pianto rituale delle fanciulle nel culto trezenio dell'eroe (v. 1425 sgg.). Quanto a Hylas, se il passo sopra menzionato di Eschilo si riferisce veramente a lui, è proprio il grido di lamento (ἐπιβόα) per lo scomparso il motivo più anticamente documentato in rapporto alla sua persona. Grido di lamento e di

[44] Per Mnasea (FHG 3, p. 154, fr. 30), Ganymedes, rapito da Tantalo, muore durante una caccia e viene sepolto nel tempio di Zeus ad Olympos in Mysia. Nella tradizione raccolta da Suid. Μίνως, rapito da Minos, Ganymedes si uccide (cfr. Dosiad. cit. in n. 43).

[45] Paus. 3, 19, 3; per Taranto: Polyb. 8, 30.

[46] Cfr. nel mio *Paides e parthenoi*, Roma 1969, p. 143 sg.

[47] A cominciare dall'autolamentazione di Hippolytos stesso, v. 1347 sgg.

chiamata o ricerca, che — prima di diventare panellenicamente proverbiale [48] — faceva parte di un rituale locale di Kios (Prusias) nella Mysia: questo rito è menzionato da Apollonio Rodio (1, 1354), Strabone (12, 504) e — in base a Nicandro — Antonino Liberale (26). Da quest'ultimo autore si viene a sapere un dettaglio prezioso: dopo aver raccontato il mito — com'è noto, nella 'vulgata' [49], Hylas era l'*eromenos* di Herakles [50] e, durante la sosta degli Argonauti a Kios, mandato da lui a prendere acqua, fu rapito dalle *nymphai* della sorgente, dopo di che inutilmente lo si cercava e chiamava — egli aggiunge: « a Hylas sacrificano tuttora presso la sorgente gli abitanti del luogo e il sacerdote lo chiama gridando t r e v o l t e il suo nome e tre volte risponde per lui l'eco » [51].

Già W. Mannhardt [52] inseriva la figura di Hylas in un gruppo di personaggi mitici concepiti come morti (per lo più nell'acqua, da giovani e belli) che erano oggetto di lamenti (e addirittura non sarebbero stati che i canti di lamento stessi, intorno ai quali si sarebbero formati i miti); si tratta del ben noto gruppo di Linos, Lityerses, Bormos, Maneros, Diktys, Priolas, Mariandynos, ecc. Anche studiosi successivi hanno spesso considerato Hylas come una figura appartenente a questa categoria particolare di personaggi mitici [53].

In questo luogo non c'interessa se quella categoria sia perfettamente coerente, né se gli esempi portati la esauriscano, né,

[48] Ὕλαν κραυγάζειν: Zenob. 6, 21; cfr. Diogenian. 8, 33, Apost. 17, 9 Suid. e Phot. *s.v.*

[49] Sittig in RE « Hylas », col. 114 rende assai probabile che in una forma più antica del mito l'*erastes* di Hylas non fosse Herakles, ma quel Polyphemos che, nella 'vulgata', appare accanto a Herakles come un doppione inutile.

[50] Per pura curiosità sia rammentato che — come in Ptol. Chen. per Nireus — anche per Hylas esiste una versione secondo cui era, invece, figlio di Herakles: Socr. Arg. (310 FGrH), fr. 10.

[51] La notizia è la conferma della base rituale della triplice chiamata nel mito come appare in Theocr. 13, 58 sg.

[52] *Mythologische Forschungen*, Strassburg 1884, 56.

[53] Cfr. p. es. M.P. Nilsson, *Griechische Feste*, Leipzig 1906, 429 sg.; Sittig in RE « Hylas », col. 114; P. Kretschmer in « Glotta » 14, 1925, 33 sgg.; Th. H. Gaster, *Thespis*, New York² 1961; Chirassi, *op. c.* (n. 42), 149 sg.

infine, interessano le interpretazioni che ne sono state date nella storia degli studi, da Mannhardt a De Martino [54] e oltre. Ai nostri fini basta sapere che nel mondo greco (e nelle sue periferie) era largamente diffuso un nucleo mitico-rituale — del bellissimo giovane morto e ritualmente lamentato — che appariva in varie formulazioni; non c'importa nemmeno decidere se la presenza di quel nucleo era in tutti i casi il fatto centrale e le varietà delle sue forme elaborazioni particolari, oppure se esso poteva venire assorbito e rielaborato da complessi che ne erano originariamente indipendenti. Ugualmente non c'importa in questa connessione — malgrado l'interesse che la questione possa avere in sede interpretativa — se questo nucleo avesse origini popolari o addirittura 'primitive' (nel senso di « anteriori alla formazione delle civiltà superiori »): fatto sta, ad ogni modo, che esso si ritrova, come è ben noto, — sia in Grecia sia altrove nel mondo mediterraneo — non solo al livello folkloristico e in culti o tradizioni locali, bensì trova realizzazioni nella religione pubblica degli stati (si pensi ai culti orientali di Tammuz, Adonis, Telipinu, ecc.). Ugualmente non ci chiederemo qui quale sia il rapporto di dipendenza tra i fatti greci e quelli extra-greci [55]. Il nostro interesse si concentra, invece, sui fatti puramente formali: nei lamenti rituali per i giovani e bellissimi eroi o dèi travolti dalla morte è frequente la ripetizione di formule in generale e di formule, in particolare, contenenti il nome [56] o addirit-

[54] E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, Torino 1958, 236 sgg.

[55] Il rapporto è chiaro in certi casi, come quello di Adonis, d'origine indubbiamente orientale, ma presente in Grecia sin da epoca arcaica (Saffo); certamente non è trascurabile la circostanza che la presenza del nucleo mitico-rituale mostra una particolare densità nell'Asia Minore greca: questa, per il nostro argomento, può interessare sia perché la patria di Nireus è un'isola adiacente alla Caria, sia — forse — per la partecipazione di Nireus all'impresa in Mysia e la sua morte per mano di un eroe myso.

[56] Da formule come αἴλινον (documentato, già senza esplicita connessione con Linos, sin da Eschilo, v. sotto n. 58) o ὦ τὸν Ἄδωνιν (Sapph. fr. 168 L.P. = 21 D) a quelle più lunghe che si conoscono nelle elaborazioni poetiche (come l'esametro-ritornello nell'Epitaffio di Adonis di Bione: Αἰάζω τὸν Ἄδωνιν· ἀπώλετο καλὸς Ἄδωνις.)

tura consistenti nel nome [57] del personaggio lamentato; in secondo luogo, queste formule-ritornello possono ricorrere, più o meno regolarmente, in diverse posizioni nell'insieme del lamento (ove questo non si limiti esclusivamente ad esse), ma tra queste posizioni è frequente quella all'*inizio* del verso o della strofa [58].

Con ciò si è arrivati al punto di poter formulare — pur nella coscienza già espressa dell'audacia del passo che viene compiuto — la seguente ipotesi: *i versi Il. 2, 671-675 presuppongono un lamento rituale relativo a un personaggio di nome Nireus, concepito come giovane bellissimo precocemente scomparso*. Prima di valutare gli eventuali vantaggi, il costo e le eventuali conseguenze dell'ipotesi, è necessario precisarne — a scanso di equivoci — i limiti, impliciti, del resto, in quanto precede. L'ipotesi sta, tutta, nelle righe sottolineate; e cioè — affinché nessuno, nemmeno involontariamente, vi veda implicato quanto essa non intende insinuare — va subito detto che 1) noi non sappiamo, nel caso di Nireus, quale posizione occupava il nucleo « bellissimo giovane morto e lamentato » in un *eventuale* complesso mitico-rituale più ampio; se, cioè, esso era marginale, come è — secondo la documentazione disponibile — nel caso di un Ganymedes o di un Hippolytos — oppure cen-

[57] Della chiamata rituale di Hylas (v. sopra), si ha un eco poetico in Verg. *ecl.* 6, 44 (*Hyla, Hyla...*). Per esempi antico-orientali v. sotto, n. 58.

[58] Quanto a Linos, Hes. fr. 192 Rz^3 dice esplicitamente che i cantori lo piangono ἀρχόμενοι δὲ Λίνον καὶ λήγοντες καλέουσιν. Cfr. Schol. *ad.* Eur. *Or.* 1395 sg. secondo cui « i barbari usano dire l'*ailinon* ἐν ἀρχῇ θρήνου. Del resto, la formula è all'inizio del verso anche in Aesch. *Ag.* 124, 145, 169 (sebbene il verso stesso sia un ritornello alla fine della 'strofa'). Diversi casi di formule poste all'inizio si trovano nei lamenti babilonesi raccolti da M. Witzel, *Tammuz-Liturgien und Verwandtes* (Analecta Orient. 10) Roma, 1935; le traduzioni dell'autore impiegano ancora più largamente il ritornello all'inizio del verso o della strofa di quanto l'impieghino i testi originali; perciò esse vanno ricontrollate, da questo punto di vista puramente formale, sull'originale, operazione che può essere fatta anche da chi non possiede la lingua in cui esso è redatto. A p. 246 sgg. si trova un testo in cui sei versi successivi (3-8) cominciano con la formula a-a-^{d}mu-ul-lil (« Vater Mullil » = Tammuz); ma per *nomi* posti in posizione analoga cfr. anche p. 304, 407 sg.

trale, quale appare nel caso del gruppo Linos, ecc. o di Hylas [59]; 2) non sappiamo nulla del livello del fatto religioso che è al centro dell'ipotesi: se cioè esso avesse un carattere popolare e locale o facesse parte di una religione pubblica e, in un tempo, avesse rinomanza più larga o addirittura panellenica; 3) non sappiamo nulla del 'rango' del personaggio Nireus, che teoricamente potrebbe essere sia la mitizzazione di un canto di lamento rituale (come Linos, ecc.), sia un 'eroe' (come Hyakinthos, ecc.), sia un dio (come Adonis, ecc.) [60].

Bilancio dell'ipotesi

Un'ipotesi è come una merce: prima di accettarla, bisogna ponderare quali vantaggi offra e quanto costi.

I vantaggi dell'ipotesi sopra formulata si riassumono nel fatto che essa spiega sufficientemente tutte quelle particolarità del passo omerico, che sembravano incomprensibili o, quanto meno, strane. Sul piano della forma, essa spiega la doppia epanalessi del nome di Nireus, fatto unico in tutta la poesia omerica; dal punto di vista del contenuto, essa spiega anche un altro fatto unico, che, cioè, il poeta omerico solo in questo caso accenna a un carattere negativo di un personaggio rammentato unicamente nel Catalogo delle Navi; spiega il terzo fatto unico, l'uso del termine ἀλαπαδνός per 'caratterizzare' un personaggio;

[59] Ciò che ipoteticamente si ricostruisce nel caso di Nireus trova la maggiore somiglianza in ciò che ci è rimasto documentato sul caso di Hylas: ma è chiaro che sia per la *triplice* 'chiamata' per nome, sia per il rapporto con Herakles può trattarsi di una coincidenza di dettagli casualmente conservati proprio in questi due casi.

[60] Se almeno si avesse un indizio offerto da qualche possibile etimologia del nome! Ma i tentativi di etimologie indicati, con i relativi autori, da H. Ebeling, *Homerisches Lexicon* 1, Leipzig 1885, p. 1157 — in base a Hesych. Νίρον e Νειρόν o a una radice νι- νιτ- (*nitere*) sembrano tanto incerti quanto inutili. Non sappiamo neppure se si debba cercare una radice indoeuropea. Che si possa prendere in considerazione la parola νίρις che ThLG riporta da glosse iatriche con il significato d'un *nome di pianta* (*nardus montana*)?

spiega l'organica contrapposizione di bellezza e distruttibilità. Inoltre, essa è l'*unica* ipotesi che da sola possa render conto contemporaneamente di tutte le difficoltà del passo omerico.

Per avere questi vantaggi, si è, però, costretti a 1) ammettere l'esistenza di una tradizione (per noi) sotterranea che da tempi preomerici sia arrivata fino al periodo ellenistico, senza averci lasciato un solo documento esplicito; 2) rinunciare all'intera tradizione epica extra-omerica ai fini di un'interpretazione del passo omerico; 3) supporre un'operazione cosciente del poeta omerico che avrebbe trasferito un fatto religioso sul piano dell'epica, travestendolo in una maniera da renderlo, a prima vista, irriconoscibile e apparentemente privo di senso.

Il primo 'prezzo' non è troppo alto, in considerazione dell'esiguità di quanto ci è rimasto dell'intera letteratura greca. Il secondo potrebbe essere perfino considerato come un vantaggio: invece di dire « rinunciare alla tradizione epica extra-omerica », si sarebbe potuto dire anche « non aver bisogno » di quella tradizione. È il terzo che suscita perplessità. Accettando di pagarlo, si contraggono impegni gravosi per l'avvenire: bisognerà cercare di comprendere le ragioni di quell'operazione poetica. Ciò significherebbe riprendere — al livello attuale, e non più useneriano, degli studi — il problema dello « *Stoff des griechischen Epos* »; e lo scopo di una tale indagine non potrebbe esaurirsi nello scoprire, nell'analizzare e classificare [61] più o meno remote radici religiose dietro singoli personaggi o singoli episodi epici, ma dovrebbe essere quello di comprendere in generale la posizione dell'epica di fronte a più antiche tradizioni mitologiche o, in generale, religiose. Ogni interpretazione aprioristica o fondata su casi isolati sarebbe illegittima: accettando, p. es., l'ipotesi sopra formulata, non si avrebbe ancora

[61] Con quest'ultimo termine intendo riferirmi alla grande varietà (prevedibile) dei casi: se p. es. dietro il destino di Achilleus si intravede il mito della mortalità umana (cfr. SMSR 30, 1959, 236 sgg.) o se dietro la figura di Odysseus traspare la trama di un *trickster* mitico di tipo primitivo, si tratta di casi ben diversi e di diversa portata da quello ipoteticamente ricostruito in queste pagine.

diritto di decidere se l'operazione omerica fosse un puro gioco poetico, un tentativo di demitizzazione o altro. Per ora, ci si dovrebbe accontentare di parlare di una *trascrizione* di miti in chiave epica, senza pronunciarci sul suo significato. Questo è inscindibile dal ben più grosso problema del significato dell'epica nella storia culturale e religiosa del primo arcaismo greco.

GIULIA PICCALUGA

Attus Navius

Stato attuale della questione

Di Attus Navius, l'augure che, come è noto, di fronte all'incredulità del primo dei Tarquinii tagliò in due un sasso col rasoio dimostrando così la validità dell'*ars augurandi* [1], nessuno si è sinora occupato a fondo. Vi accennano, per lo più di sfuggita, quanti, nelle monografie sulla religione romana, si trovano ad un certo punto a dover parlare dell'augurato [2]. In forma forse meno marginale, ma, purtroppo, ugualmente superficiale, e in base a metodi che non tengono conto né del materiale nella sua globalità, né della necessità di esaminare la questione in un determinato contesto, si interessano al personaggio, inoltre, specialisti di diritto romano [3], o studiosi che, mossi da problemi sconfinanti più che altro sul piano dell'archeologia, hanno cer-

[1] Liv. I 36; Cic. *de rep.* II 36; *n.D.* II 9; *de div.* I 32 sg.; Plin. *n.h.* XV 77; Fest. 168 L.; Val. Max. I 4, 1; Flor. I 1, 5; Apul. *de deo Socr.* 7; *De vir. ill.* VI 7; Lact. *div. inst.* II 7, 8; Aug. *c.D.* X 16; Dion. Hal. *a.R.* III 70, 71 e 72; Zon. VII 8.

[2] Ultimo G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris 1966, 134 sg.

[3] Per esempio, P. Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale* I, Torino 1960, in specie alle pp. 307 sgg., 570 sg.

cato, dagli inizi di questo secolo agli anni trenta, di stabilire l'ubicazione di determinati monumenti del Comitium [4]. Non manca qualche eccezione isolata, tendente a sottolineare l'importanza dell'episodio in questione: ma si tratta per lo più di semplici suggerimenti, dalla portata piuttosto limitata [5]. Come risultato si ha che ciascuno cerca nella vicenda ciò di cui abbisogna al momento per i suoi fini immediati, e che Attus Navius, almeno nell'idea che ci si fa del personaggio attraverso queste parziali e frettolose presentazioni, appare sempre più confinato nell'aneddotica antiquaria e sempre meno degno di interesse.

Ma per quanto sbiadito e insignificante possa apparire il protagonista di quella che, ormai all'epoca cui risalgono le nostre fonti più antiche, poteva essere definita *fabella commenticia* (Cic. *de div.* II 80), cioè fatterello inventato, e che la moderna bibliografia liquida brevemente con l'etichetta di « mito etiologico di tipo comune », messo insieme per « spiegare » l'esistenza di un *puteal* nel foro [6], non ci si rassegna a considerarlo tale e a lasciarlo nel dimenticatoio. E ciò per due motivi ben precisi. Innanzi tutto perché, anche dandone a priori per scontata l'irrilevanza, non sembra opportuno pronunciare in merito un verdetto definitivo prima di aver preso in esame l'intera documentazione e di averla esaminata in sé e per sé, senza preoccupazione di utilizzare i risultati per ricerche collaterali, o pre-

[4] Per esempio, G. De Sanctis, *La leggenda della lupa e dei gemelli*, Rivista di filologia classica XXXVIII, 1910, 78-85; G. Carcopino, *La louve du Capitole*, Paris 1925, 20 sgg.; L. Du Jardin, *Mundus...*, Rend. Pont. Accad. Rom. archeol. VI, 1927-29, 70 sgg.; *Il pozzo di Atto Navio e il fico ruminale del Comizio*, Atti del II Congresso Nazionale degli Studi Romani, Roma 1930, I 453; *Il pozzo di Atto Navio e l'origine di due leggende romane*, Historia 1930, 684 sgg., 713.

[5] Cfr., per esempio, A. Haury, *Une querelle de clocher: Augures contre Haruspices*, in Mélanges d'Archéologie et d'Histoire offerts à A. Piganiol, III, Paris 1966, 1631: « L'intérêt de cet épisode paraît avoir échappé à nos commentateurs »...

[6] Come, per esempio, R.M. Ogilvie: « ... it is an aetiology of common type... concerned to offer an explanation... » (*A Commentary of Livy*, Oxford 1965, 150).

concetti di sorta. In secondo luogo per via dell'esigenza di inquadrare, sullo sfondo di una moderna problematica storico-religiosa, la vicenda in questione, sia essa favoletta inventata, etiologia artificiosa o qualcosa di più. Infine, dalla constatazione che si ha pur sempre a che fare con un episodio legato al tempo dei re, cioè a quella particolare epoca che, a quanti si occupano di religione romana, appare sempre più caratterizzarsi quale « tempo del mito »; non si intende quindi trascurare di valorizzare in qualche modo un racconto che in questa sfera è inserito, e la cui analisi, qualunque possa essere il risultato, si rivelerà comunque utile in vista di un eventuale studio di quella.

Ragion per cui i criteri cui si uniformeranno le pagine seguenti saranno quelli di una spassionata presentazione delle fonti, che dovranno essere esaminate nei minimi particolari, e, insieme, di un costante tentativo di impostare i problemi, che eventualmente ne venissero posti in luce, su un piano storico-religioso.

Come, dunque, dovremo prendere in considerazione questa *fabella*? Di Attus Navius, contrariamente a quanto si potrebbe ricavare in base alla maggior parte delle testimonianze disseminate in un vasto arco di tempo e fornite sia da autori latini che greci, e tanto pagani che cristiani, non si conosceva solo l'episodio che lo mostrava contrapposto a Tarquinius. Del « prima » e del « poi » di questo ci parla, con una certa abbondanza di dettagli, la più esauriente delle nostre fonti, Dionigi d'Alicarnasso (*a.R.* III 70-72). Costui, rivolgendosi a lettori non molto al corrente di fatti romani, doveva necessariamente inquadrare, con informazioni sul protagonista, la storiella del sasso e del rasoio. Queste informazioni trovano riscontro, ma solo in parte, in Cicerone (*de div.* I 32 sg.), che nella sua presentazione del personaggio si arresta, tuttavia, al confronto col re. Grazie a questi due autori, quindi, nella storia di Attus Navius si possono distinguere tre fasi ben precise: gli antefatti, con il racconto del prestigioso debutto del protagonista; il confronto con Tarquinius; le conseguenze di questo, cioè la carriera augurale concludentesi con la sua misteriosa scomparsa. A questa suddivisione ci si atterrà ora nell'analisi della vicenda.

I *Nella vigna*

I fatti

Seguendo, per ora, la nostra fonte greca, sappiamo dunque che Attus Navius apparteneva ad una famiglia piuttosto modesta, anzi, addirittura povera. Suo padre era un piccolo agricoltore, e il nostro personaggio, in giovane età, lo aiutava nelle sue fatiche incaricandosi perfino di portare i porci al pascolo [7]. Appunto mentre è preso da questa incombenza, un giorno, si lascia cogliere dal sonno: al suo risveglio si accorge che sono fuggiti alcuni degli animali affidati alle sue cure; temendo l'eventuale castigo paterno, piange a lungo [8]. Quindi, recatosi presso un tempietto dedicato « agli eroi » (τῶν ἡρώων), in cambio dell'aiuto che presumibilmente gli sarà dato nel rintracciare i porci, promette loro in dono il più grande grappolo che gli riuscirà di cogliere nella vigna [9]. Ritrovati infine gli animali, e intendendo tener fede alla promessa, egli si sente però in difficoltà non sapendo come fare ad individuare in tutto il podere proprio il grappolo più grande. Ma, dietro sua richiesta, i destinatari del voto lo aiutano ancora una volta a trovare ciò che cerca. Per ispirazione divina gli viene in mente di dividere idealmente in due la vigna e di osservare i segni che appaiono nell'una o nell'altra parte: mano a mano che un volo di uccelli indica questo o quell'altro punto del campo, Attus Navius delimita sempre meglio la zona, sino a che riesce ad isolare il luogo in cui può cogliere un grappolo d'uva di mirabile grandezza [10].

[7] Dion. Hal. *a.R.* III 70: πένης αὐτῷ πατὴρ ἐγένετο, χωρίον εὐτελὲς γεωργῶν, ᾧ τά τε ἄλλα συνειργάζετο παῖς ὢν ὁ Ναίβιος, ὅσα τοῖς τηλικούτοις δύναμις ἦν, καὶ τὰς ὗς ἐξελαύνων ἔβοσκεν.

[8] Dion. Hal. *a.R.* III 70: Ἀποκοιμηθεὶς δέ ποτε καὶ μετὰ τὴν ἐξέγερσιν οὐχ εὑρίσκων τινὰς τῶν ὑῶν, τέως μὲν ἔκλαιε, τὰς πληγὰς ὀρρωδῶν τὰς παρὰ τὸν πατρός...

[9] Dion. Hal. *a.R.* III 70: ἔπειτα, ἐλθὼν ἐπὶ τὴν καλιάδα τὴν ἐν τῷ χωρίῳ καθιδρυμένην ἡρώων, ἠξίου τοὺς ἥρωας συνεξευρεῖν αὐτῷ τὰς ὗς· γενομένου δὲ τούτου θύσειν, αὐτοῖς ὑπέσχετο τὸν μέγιστον τῶν ἐκ τοῦ χωρίου βοτρύων.

[10] Dion. Hal. *a.R.* III 70: Εὑρὼν δὲ μετ' ὀλίγον τὰς ὗς ἐβούλετο μὲν

Può così finalmente sciogliere il voto; ma intanto il padre, venuto a conoscenza dell'accaduto, pensa bene di coltivare questa sua innata tendenza alla divinazione: lo manda infatti a studiare in città, e, una volta che è sufficientemente istruito, lo affida ad un maestro etrusco affinché si specializzi nell'arte augurale [11]. Affinando le sue doti Attus Navius fa grandi progressi e supera ben presto in abilità tutti gli altri *augures* della città; questi, sebbene egli non faccia parte del loro *collegium*, pure lo consultano di continuo, né, nell'esercizio del loro sacerdozio, esprimono alcun parere senza prima aver avuto la sua approvazione [12].

Nel passo del *de divinatione* di Cicerone, che riecheggia il racconto di Dionigi, si narrano press'a poco le stesse cose, sia pure con qualche variante. Il protagonista smarrisce solo un capo di bestiame, e precisamente una scrofa; la promessa dell'uva viene fatta ad una non meglio identificata divinità (*deo*); al

ἀποδοῦναι τοῖς ἥρωσι τὴν εὐχήν, ἐν ἀπορίᾳ δ' ἦν πολλῇ τὸν μέγιστον οὐ δυνάμενος ἐξευρεῖν βότρυν. Ἀδημονῶν δ' ἐπὶ τῷ ποιῆσαι τὸ ζητούμενον. Ἔπειτα ἐπελθὸν αὐτῷ κατὰ δαίμονα διχῇ νέμειν τὸν ἀμπελῶνα, θάτερα μὲν αὐτοῦ λαμβάνων ἐκ δεξιᾶς, θάτερα δ' ἐξ ἀριστερᾶς ἔπειθ' ὑπὲρ ἑκατέρου τῶν μερῶν τοὺς παραγινομένους οἰωνοὺς ἐσκόπει. Φανέντων δ' ἐπὶ θατέρου μέρους ὀρνίθων οἵων αὐτὸς ἐβούλετο, πάλιν ἐκεῖνο διχῇ διῄρει τὸ χωρίον, καὶ τοὺς ὄρνιθας διέκρινε τοὺς παραγινομένους κατὰ τὸ αὐτό. Ταύτῃ χρώμενος τῇ διαιρέσει τῶν τόπων, καὶ τὴν ἐσχάτην ὑπὸ τῶν ὀρνίθων ἀποδειχθεῖσαν ἄμπελον ὑπελθών, εὑρίσκει βότρυος ἄπιστόν τι χρῆμα... Cic. *de div.* I 32.

[11] Dion. Hal. *a.R* .III 70: ...καὶ αὐτὸν φέρων ἐπὶ τὴν καλιάδα τῶν ἡρώων ὁρᾶται πρὸς τοῦ πατρός. Θαυμάσαντι δὲ τὸ μέγεθος τῆς σταφυλῆς, καὶ πόθεν εἰλήφει πυνθανομένῳ, διηγεῖται πάντα ἐξ ἀρχῆς. Ὁ δ' ὑπολαβών, ὅπερ ἦν, ἐμφύτους εἶναί τινας ἀρχὰς μαντικῆς ἐν τῷ παιδὶ, κομίσας αὐτὸν εἰς τὴν πόλιν γραμμάτων διδασκάλοις συνίστησιν. Ἐπεὶ δὲ τῆς κοινῆς παιδείας ἀπογρώντως μετέλαβε, Τυρρηνῶν αὐτὸν παραδίδωσι τῷ λογιωτάτῳ τὴν οἰωνοσκοπικὴν τέχνην διδαχθησόμενον.

[12] Dion. Hal. *a.R.* III 70: Ἔχων δὲ τὴν ἔμφυτον ὁ Ναίβιος μαντικὴν καὶ τὴν ἐπίκτητον παρὰ Τυρρηνῶν προσλαβών, μακρῷ δή που τοὺς ἄλλους οἰωνοσκόπους ἅπαντας, ὡς ἔφην, ὑπερεβάλετο, εἰς ἁπάσας τε τὰς δημοσίας ἐπισκέψεις, οἱ τῆς πόλεως οἰωνομάντεις οὐκ ὄντα ἐκ τοῦ συστήματος παρεκάλουν αὐτὸν, διὰ τὴν ἐπιτυχίαν τῶν μαντευμάτων, καὶ οὐδὲν ὅ τι μὴ δόξειεν ἐκείνῳ προὔλεγον...

fine di trovare il grappolo, o, anche, secondo una variante, la bestia smarrita, egli distingue nella vigna quattro parti, servendosi all'uopo del *lituus* e rivolgendosi, prima, verso sud; manca, d'altra parte, ogni accenno agli « studi » compiuti e alla considerazione di cui il protagonista avrebbe goduto presso gli *augures* romani, dal momento che la nostra fonte si limita a dire che, in seguito allo straordinario ritrovamento nella vigna, egli sarebbe diventato piuttosto famoso nel circondario, sì che i vicini avrebbero preso l'abitudine di consultarlo in merito ai loro affari [13].

I problemi

Questi i fatti. Col prenderne visione ci si trova ad aver a che fare con tutta una serie di interrogativi che verranno qui, per ora, semplicemente prospettati. Troveranno via via risposta in seguito, nell'evolversi della ricerca.

In primo luogo occorre sottolineare l'esigenza, forse purtroppo destinata a rimanere insoddisfatta, di chiarire a quali esseri sovrumani alludesse l'espressione di Dionigi d'Alicarnasso « gli eroi ». Col termine in questione, per lo più usato al singolare, gli autori greci che scrivono di fatti romani, in specie lo stesso Dionigi, intendono di solito i Lares, in particolare il Lar familiaris; ma anche, talvolta, adoperandolo al plurale, i Manes (dati in Liddell-Scott *Lex.* 778). Niente autorizza quindi a concludere, come qualcuno ha già fatto agli inizi del secolo [14], che nel passo si alludesse proprio ai Lares; e ciò tanto più che nella versione collaterale dell'episodio fornitaci da Cicerone si parla

[13] I 32: *... quae sit ab Atto Navio per lituum regionum facta discriptio? Qui cum propter paupertatem sues puer pasceret, una ex iis amissa vovisse dicitur, si recuperasset, uvam, se deo daturum, quae maxima esset in vinea; itaque sue inventa ad meridiem spectans in vinea media dicitur constitisse, cumque in quattuor partis vineam divisisset trisque partis aves abdixissent, quarta parte, quae erat reliqua, in regiones distributa mirabili magnitudine uvam, ut scriptum videmus, invenit. Qua re celebrata cum vicinis omnes ad eum de rebus suis referrent, erat in magno nomine et gloria.* Cfr. anche *n. D.* II 9: *... Atti Navi lituus ille quod ad investigandum suem regiones vineae terminavit...*

[14] Per esempio, L. Preller, *Römische Mythologie*, Berlin 1881, II 104.

di un singolo *deus*, al cui riguardo, peraltro, non si specifica niente. Ma il fatto che la documentazione non precisi in merito potrebbe anche non essere, in fondo, di un'importanza determinante, perlomeno quanto, invece, l'attestazione dell'aiuto divino ricevuto dal nostro personaggio non solo nel ritrovare i porci smarriti, ma anche, dopo di ciò, nell'ispirazione di compiere la *descriptio* della vigna. Non bisogna infatti trascurare che egli, in questa circostanza, oltre che sfruttando le sue innate qualità di augure, agisce κατὰ δαίμονα, e che un filone della tradizione sottolinea costantemente lo straordinario favore degli dèi nei suoi riguardi: sempre in Dionigi d'Alicarnasso, per esempio, è definito θεοφιλέστατος sia riguardo alla sua fortunata carriera augurale (*a.R.* III 70) che all'esito del suo confronto con Tarquinius (*a.R.* III 71, cfr. in proposito a p. 192), mentre vedremo più in là che persino nell'attuazione di quel fatto inconsueto costituito dal taglio della cote col rasoio si vedeva l'intervento diretto della divinità (p. 189 sgg.). Siano gli «eroi», gli dèi o i *daimones* ad aiutare Attus Navius, dunque, poco importa. L'essenziale è prendere visione del fatto che costui compie il suo prodigioso debutto grazie all'intervento di entità sovrumane.

C'è tuttavia da chiedersi se negli avvenimenti che hanno luogo nella vigna egli non agisca anche indipendentemente da queste entità, non si svincoli quasi dalla loro influenza per far leva sulle proprie capacità umane, in specie su quelle precocemente « augurali ». Ad un simile interrogativo ci porta, infatti, la riflessione su un'altra componente dell'episodio. Si tratta del particolare dell'istruzione che, in seguito a quanto accade nella vigna, viene impartita ad Attus Navius. Essa avrebbe lo scopo di coltivare la sua naturale predisposizione alla divinazione, il che puntualmente avverrebbe grazie all'insegnamento di un illustre maestro etrusco. Ma in proposito si deve sottolineare la contraddizione in cui parrebbe cadere il nostro informatore: all'inizio del racconto, infatti, egli aveva chiaramente detto come il protagonista avesse agito « da augure » κατὰ δαίμονα, cioè dietro ispirazione sovrumana, mentre nessun accenno aveva fatto ad un'eventuale sua predisposizione innata all'esercizio dell'arte augurale. Se ne ricava, quindi, che il comportamento di costui sembra oscillare, quanto a composizione, tra l'intervento sovru-

mano, le qualità naturali e l'abilità acquisita mediante l'istruzione, abilità che sembra poi esplicarsi particolarmente su un piano rituale.

Un altro motivo degno di nota è infatti, senz'altro, l'agire rituale *ante litteram* del nostro personaggio. Come si è visto, egli, dopo essersi orientato verso sud, distingue, per mezzo del *lituus*, la vigna in varie *regiones*, interpretando via via il volo degli uccelli. In proposito, tenendo presente quel poco che sappiamo in merito, si potrebbe senz'altro affermare che si comporta come normalmente fa l'*augur* nell'esercizio delle sue funzioni [15], se nei dati sopra esaminati non esistesse un impedimento a questa nostra affermazione. Se si riflette riguardo al fine cui tende la *descriptio regionum*, e cioè, a seconda delle versioni, il ritrovamento del porco o l'individuazione del grappolo più grande, si deve constatare che Attus Navius, avendo cominciato l'impresa come augure, nonostante il suo comportamento sacrale formalmente irreprensibile, non dimostra in realtà una stretta aderenza agli obiettivi cui solitamente tendono quegli *interpretes Iovis Optumi Maximi* che sono gli *augures* (Cic. *legg.* II 8, 20 sg.). Il compito di costoro, infatti, sembra essere quello di capire i segni del consenso o del dissenso divino per ogni impresa di pubblica importanza, « di ottenere dagli dèi un sì o un no ad una domanda precisa » [16]; al contrario, quello del nostro personaggio si riduce semplicemente a « rintracciare » qualcosa — sia questa il maiale smarrito o il grappolo promesso —, a svolgere, cioè, un'incombenza che, a quanto se ne sa, non sembra rientrare tra quelle degli *augures* [17]. In seguito,

[15] Per una ricostruzione dell'agire rituale degli *augures* cfr. J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1957, 103.

[16] Bayet, *op. et loc. cit.* in n. 15. Poiché manca un'opera esauriente al riguardo il problema è, tuttavia, almeno per ora, destinato a rimanere aperto.

[17] Il passo dell'*Asinaria* di Plauto riportato da Catalano (*op. cit.* in n. 3, 316 sg.), in cui il servo Libanus, chiedendo agli dèi dove poter trovare dei soldi, così si esprime: *unde sumam, quem intervortam, quo hanc velocem conferam? / Inpetritum, inauguratumst: quovis admittunt aves. / Picus et cornix ab laeva, corvus, parra ab dextera / consuadent: certum herclest vestram consequi sententiam...* (258 sgg.), non sembra documentare che il trovar qual-

almeno a quanto ricaviamo dalla documentazione in nostro possesso, egli non si dedicherà più, se non una sola volta ancora, al rinvenimento di qualcosa di specifico, limitandosi invece, di norma, all'esercizio della sua professione sacrale.

Quest'oscillazione tra l'agire proprio dell'*augur* e il prefiggersi obiettivi diversi da quelli che sembrano competere di regola a questi sacerdoti, richiama alla mente il suo trovarsi fuori, almeno prima dell'episodio che lo vede tener testa a Tarquinius, dal *collegium* augurale, pur essendone, tuttavia, una specie di supervisore. In base a quest'ultimo particolare e all'insistere della tradizione sull'eccezionale bravura di Attus Navius non c'è da pensare che la sua non-appartenenza al gruppo degli *augures* dipendesse da imperizia professionale. Rispetto a quanto si è visto poc'anzi, invece, occorre tener presente la possibilità che in lui si vedesse non « qualcosa di meno », ma « di più », sebbene pur sempre « di diverso » da un *augur*, e che, anche per questa ragione, egli si trovasse, almeno allora, fuori dal *collegium*. Questa diversità, come si avrà modo di constatare continuamente nel corso del lavoro, si rivelerà alquanto complessa, e andrà riportata, quindi, a varie componenti. Per ora ci si limita ad additarne una, possibile, tra tante.

Per quanto si è visto fin qui, un motivo che potrebbe contribuire a chiarire questa sua posizione marginale sembrerebbe costituito dall'età del personaggio. Sia Dionigi d'Alicarnasso che Cicerone sottolineano la sua giovinezza al momento in cui la storia ha inizio: è infatti un παῖς, un *puer*, che perde il maiale e trova il grappolo gigantesco (*loc. cit.* a p. 153). Ma l'autore greco, prima di introdurre l'episodio dello scontro con Tarquinius, sembra lasciar trascorrere un congruo intervallo di tempo durante il quale il nostro personaggio compie i suoi studi innanzi tutto nelle arti grammatiche, e poi in quelle più specificatamente augurali, sì che si penserebbe che egli giunga al colloquio col

cosa facesse parte delle incombenze dell'*augur*: il fatto che il protagonista ritenga ad un certo punto di essere riuscito ad individuare il parere divino in merito alla sua richiesta non farebbe che riconfermare ancora una volta la qualifica di *interpretes* propria degli *augures*.

re e, susseguentemente, alla pubblica professione, in età ormai adulta. Nell'altro passo, invece, non si fa cenno alcuno al periodo di istruzione, e Attus Navius passa immediatamente, quasi senza stacco cronologico, dall'ammirazione dei vicini che lo consultano per i loro affari privati, alla prova cui lo sottoporrà il sovrano, il quale fa chiamare a sé il *puer* incuriosito appunto da questa sua fama. Che non ci si trovi di fronte ad un'omissione dell'autore romano rispetto al periodo di intervallo lasciato supporre dalla mentalità più razionalistica di Dionigi, ma che in realtà la tradizione vedesse nell'antagonista di Tarquinius un giovinetto, lo comproverebbe, del resto, la stessa fonte greca; essa, un po' più oltre, parlando degli onori resi dal sovrano ad Attus Navius dopo l'episodio del taglio della cote, ricorda una sua statua che lo raffigurava di statura notevolmente inferiore alla media (*a.R.* III 71: ἐλάττων ἀνδρὸς μετρίου), la qual cosa si adatterebbe ad un individuo il cui organismo non ha ancora completato il suo sviluppo fisico [18]. Del resto si conoscevano nell'ambiente italico altre figure di giovinetti prodigiosi connessi alla sfera della divinazione: Tages, il fondatore dell'aruspicina etrusca, legato, come si vedrà a suo tempo, ad Attus Navius da precisi punti di contatto (p. 200; 203), non era forse un *puer*, addirittura un neonato, stando a certe fonti [19]? e non erano ugualmente giovani, adolescenti, Picus, augure mitico, e Romulus, il quale ultimo, anch'esso strettamente connesso al nostro personaggio, consultò assieme al fratello per la prima volta l'*augurium* agendo come *augur* prototipico [20]? La giovane età di Attus Na-

[18] I termini παῖς e *puer* indicano, di solito, l'individuo nel periodo che va dalla nascita fino al primo spuntare della barba (dati in *Thes. LG* e Lex. Forc. *s.v.*).

[19] Dalla terra appena arata sarebbe apparso prodigiosamente, a seconda delle versioni: una *forma hominis* (Ovid. *M.* XV 556); un *puer* (Cic. *de div.* II 38; Fest. 492 L.; Censor. *de die nat.* IV 13; Schol. Lucan. I 636); un essere *puerili specie* (Cic. *de div.* II 23); un παῖς (Strab. p. 182 M); un παιδίον, ἄρτι μὲν τεχθῆναι δοκοῦν, ὀδόντων δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἐν ἡλικίᾳ γνωρισμάτων ἀπροσδεές (Lyd. *de ost.* 3).

[20] Al momento della metamorfosi (cfr. in proposito p. 204 n. 158) Picus era *iuvenis* in quanto non aveva ancora compiuto i vent'anni (Ovid. *M.* XIV 324 sg.; 349; 387 e 415). *Iuvenes* erano anche i gemelli di Mars (Liv. I 5),

vius, dunque, avrebbe dei precedenti. Trattandosi di un ragazzo, quindi, anche per questo si sarebbe trovato fuori del *collegium*? E quali erano le altre eventuali ragioni di quest'esclusione, che per ora ci sfuggono?

II *Il confronto con Tarquinius*

1. *Il tempo del mito*

Sin qui la vicenda di Attus Navius si svolgeva in una dimensione *atemporale*: il nostro personaggio, infatti, potrebbe perdere il porco e trovare il grappolo di grandi proporzioni in un qualsiasi momento della storia romana, dato che, almeno fino a questo punto, non esiste nella tradizione uno specifico riferimento ad una data epoca. Il fatto che adesso entri in scena il primo dei Tarquinii dovrebbe immediatamente darle un appiglio ben preciso nel tempo, fissandola in pieno periodo monarchico, durante il regno di questo sovrano di cui, secondo il grosso della documentazione, Attus Navius sarebbe contemporaneo. Ci sarebbero, dunque, tutte le premesse per considerarlo, come si è verificato nella moderna letteratura scientifica, quale personaggio storico, o, per lo meno, quale figura leggendaria, sì, ma inquadrata su uno sfondo cronologico ben determinato.

Queste premesse, tuttavia, si rivelano ben presto illusorie. Rispetto al periodo in cui sarebbe vissuto Attus Navius si deve registrare, infatti, un oscillare della tradizione. Mentre quasi tutte le fonti attestano costantemente trattarsi del regno di Tarquinius, un passo isolato del *de natura deorum* di Cicerone dice che *eius augurio rex Hostilius maxima bella gessisset* (II 9), aprendo così la strada a varie possibilità tutte problematiche:

1) al nostro personaggio e alla vicenda di cui è protagonista verrebbe fatto fare un notevole balzo cronologico all'indietro.

riguardo ai quali Dionigi d'Alicarnasso specifica che erano, prima della fondazione della città, già nell'adolescenza (*a.R.* I 84), e precisamente che avevano circa diciott'anni (*ibid.* I 79).

2) egli apparirebbe improvvisamente quale essere ben singolare, dalla vita estremamente lunga, se ha potuto esercitare l'augurato sotto il regno di Tullus Hostilius e poi sotto quello del primo dei Tarquinii.

3) come conciliare allora la sua giovane età al momento dell'incontro con quest'ultimo?

Vero è che di solito si tende a vedere nel passo un *lapsus*, e a sottolineare come l'autore fosse talvolta portato a lasciarsene sfuggire qualcuno [21]. Ma c'è da dire, prima di tutto, che i *lapsus* ciceroniani sembrano concernere costantemente la mitologia greca e non la tradizione romana, la quale ultima, per forza di cose, doveva essergli molto più familiare. Poi, che si tratterebbe tuttavia di un *lapsus calami*, inserito quindi non in un discorso, bensì in un'opera da pubblicare, e, di conseguenza, si presume, riletta dall'autore il quale, nel caso, avrebbe corretto la svista, posto che proprio di una svista si trattasse, e non di un errore vero e proprio, denunciante una certa ignoranza in materia. Ma questo non era certo il caso di Cicerone, augure egli stesso e parente di auguri! Altrettanto valida della troppo comoda scappatoia del *lapsus calami*, e, forse, più preferibile, sembra dunque la supposizione che si tratti invece del brandello isolato di una variante datante la storia di Attus Navius al regno del terzo invece che del quinto re di Roma.

A suo favore testimonierebbero due fattori. Innanzi tutto la constatazione che una fonte della tarda latinità, e precisamente l'autore delle *Periochae* di Tito Livio, ambienta l'episodio del taglio della cote sotto il regno di Ancus Marcius, sovrano, questo, col quale Attus Navius avrebbe avuto il celebre confronto invece che con Tarquinius, nel periodo in cui, presumibilmente costui non era ancora giunto a Roma o vi era appena arrivato [22].

[21] Cfr. per esempio A.S. Pease, *M. Tulli Ciceronis de natura Deorum*, Leiden 1958, II, 568, che elenca in proposito altri *lapsus* di quest'autore. E. Pais, invece, trovava « naturale che si asserisse che egli aveva reso dei grandi servigi non al re Tarquinio, bensì a Tullo Hostilio », osservando quindi che « è notevole che gli scritti, nei quali Cicerone riferisce tali tradizioni fra loro diverse, furono da lui distesi verso gli stessi anni » (*Storia di Roma* I, Torino 1898, 315 sg. e n. 5).

In secondo luogo il costante e ben noto oscillare della tradizione relativa ai re romani nell'attribuire vicendevolmente a questo e a quello accadimenti, istituzioni, atti, imprese, e via dicendo: l'acquisto dei libri sibillini, la costruzione della Cloaca, delle mura e del circo Massimo, nonché la fondazione dei *ludi Romani*, alternativamente ai due Tarquinii [23]; l'istituzione dell'uso della *bulla aurea* a Romulus e a Tarquinius Priscus [24]; la creazione degli *augures* e delle *Vestales* a Romulus e a Numa [25]; quella del culto di Acca Larentia a Romulus e ad Ancus Marcius [26], e così di seguito. Accanto ad esempi del genere, infatti, non sembrerebbe più tanto singolare che Attus Navius venisse fatto operare dalla tradizione tanto durante il regno di Tarquinius che sotto quello di Tullus Hostilius e di Ancus Marcius. Dovevano esistere, dunque, più versioni della vicenda che ha come protagonista Attus Navius. Non sembra purtroppo possibile sapere qualche cosa di più riguardo a queste varianti e al loro contenuto.

[22] *Latinis victis montem Aventinum adsignavit, fines protulit, Hostiam coloniam deduxit, caerimonias a Numa institutas renovavit* (sc. Ancus). *Hic temptandae scientiae Atti Navi auguris causa fertur consuluisse eum, an id de quo cogitaret effici posset; quom cum ille fieri posse dixisset, iussisse eum novacula cotem praecidere, idque ab Atto protinus factum. Regnavit annis XXIIII. Eo regnante Lucumo, Demarati Corinthi filius, a Tarquinis, Etrusca civitate, Romam venit et in amicitia Anci receptus Tarquini Prisci nomen ferre coepit... Si tratta della periocha* Liv. I B, ed. Rossbach e Foster, riportata da tutti i codici; *contra* Weissenborn-Müller.

[23] Cfr. rispettivamente Lact. *div. inst.* I 6, 10; Lyd. *de mens.* IV 34; Gell. I 19; Plin. *n.h.* XIII 27, 3 (libri sibillini). Eutrop. *Brev.* VI; Dion. Hal. *a.R.* III 67 sgg.; Plin. *n.h.* VI 67; XXXVI 104 e 106 sgg.; Serv. *VA* XII 603; Liv. I 55 sg. (circo, cloaca, *ludi* e mura).

[24] Cfr. rispettivamente Plut. *Rom.* XXII e *q.R.* 101; Plin. *n.h.* XXXIII 10; Macrob. *Sat.* I 6, 8.

[25] Cfr. rispettivamente Cic. *de div.* I 2, 3; II 33, 70; *de rep.* II 9, 16; Dion. Hal. *a.R.* II 6; Plut. *Rom.* XXII (istituzione dell'augurato). Plut. *Rom.* XXII e *Numa* 9 (culto di Vesta).

[26] Cfr. rispettivamente Gell. VII 7, 8; Plin. *n.h.* XVIII 6; Lact. *div. inst.* I 20, 4 e Fast. Praen. CIL I² p. 338; Macrob. *Sat.* I 10, 3; Plut. *Rom.* V; *q.R.* 35. Per quanto concerne oscillazioni cronologiche di questo tipo cfr. gli esempi raccolti da Pais, *op. cit.* in n. 21, 346 sgg.

Né stabilire se esse si escludessero o si integrassero a vicenda. Né, infine, decidere se coincidessero o meno con quella che ci viene sufficientemente documentata. Quel che di sicuro ricaviamo da tutto ciò è che l'augure non si presenta certo quale normale personaggio storico, regolarmente inserito in un'epoca ben determinata, ma quale figura essenzialmente leggendaria, facente parte di un'età ugualmente leggendaria: dunque, appunto perciò, va analizzato e studiato come tale.

Si apre con ciò, immediatamente, una nuova prospettiva: dal momento che il nostro protagonista dovrà essere considerato su un altro piano che non quello esclusivamente storico, possiamo esaminare ora, da questo nuovo punto di vista, e, forse, con risultati più soddisfacenti, l'altra dimensione cronologica che il grosso della documentazione gli fornisce, e cioè il periodo in cui a Roma regna il primo dei Tarquinii: vedremo ora come su di essa il protagonista acquisterà sempre più rilievo quale personaggio mitico.

C'è subito da dire al riguardo che questo periodo non è solo l'intervallo tra il 640 e il 616 *ab U.c.* È innanzi tutto una frazione dell'*epoca dei re*, una dimensione, cioè, che, rispetto a quella che è la realtà normale delle cose per una popolazione che non conoscerà mai più la monarchia, si presenta già con ciò con le caratteristiche da tempo del mito. E nell'ambito di questo più vasto « tempo atemporale » il periodo di regno di Tarquinius sembra riassumerne, forse meglio di ogni altro, alcuni dei tratti fondamentali: l'assenza di determinate caratteristiche tipiche dell'esistenza attuale; la fluidità di certe altre, già allora presenti ma in forma alquanto diversa; l'inizio di quelle che saranno le reali condizioni di vita.

Comincia la natura ad apparire differente da ciò che sarà in seguito; differente e, quasi, per certi aspetti, incompleta. Non esiste ancora, infatti, l'ulivo [27]; né l'isola Tiberina, che, come è

[27] Plin. *n.h.* XV 1: *Fenestella vero omnino non fuisse olea... Tarquinio Prisco regnante.*

noto, si formerà solo quando l'ultimo dei Tarquinii sarà scacciato da Roma e il suo farro verrà gettato nel fiume [28].

Anche l'aspetto della città è diverso, ben lontano ancora dal presentare la sua fisionomia solita, eppure, per quanto concerne certi tratti di questa, già pronto ad assumerla. Roma manca ancora, per esempio, dell'*agger*, che verrà fatto elevare dal secondo dei Tarquinii [29], mentre le mura sono appena state fatte costruire dal primo di questi [30]. Questo stesso sovrano farà tra un po' innalzare le prime statue [31]. A seconda delle versioni che le attribuiscono a lui o al suo discendente, poi, ancora non esistono, oppure sono appena in cantiere, opere la cui presenza sarà determinante per la città: la Cloaca, il circo Massimo, il tempio capitolino [32].

Differente da quella che sarà poi è, quindi, anche l'esistenza, sia familiare che sociale. Essa ci appare quasi in bilico tra i tratti tipici del tempo delle origini, che ormai sta per lasciarsi alle spalle, e le caratteristiche della realtà attuale, che già si pre-

[28] Liv. II 5, 3: *Ager Tarquiniorum, qui inter urbem ac Tiberim fuit, consecratus Marti Martius deinde Campus fuit. Forte ibi tum seges farris dicitur fuisse matura messi. Quem campi fructum quia religiosum erat consumere, desectam cum stramento segetem magna vis hominum simul immissa corbibus fudere in Tiberim tenui fluente aqua, ut mediis caloribus solet. Ita in vadis haesitantes frumenti acervos sedisse inlitos limo, insulam inde paulatim, et aliis quae fert temere flumen eodem invectis, factam; postea credo additas moles, manuque adiutum ut tam eminens area firmaque templis quoque ac porticibus sustinendis esset.*

[29] Liv. I 44, 3; III 67, 11; IV 21, 9; Cic. *de rep.* II 11; Plin. *n.h.* III 67.

[30] Liv. I 36; Dion. Hal. *a.R.* III 67; Eutrop. *Brev.* VI...

[31] Prima dell'avvento al potere dei Tarquinii, infatti, a Roma non ci sarebbero state statue di nessun genere (Plut. *Numa*, VIII 9). Tra le prime ad apparire in questa città la tradizione ricordava, dopo quella di Attus Navius (Plin. *n.h.* XXXIV 22 e 29, cfr. in proposito a p. 196), le immagini della Sibylla (Plin. *n.h.* XXXIV 22) e di Iuppiter (Plin. *n.h.* XXXV 157). Secondo una fonte sarebbe stato proprio Demaratus, padre del primo dei Tarquinii, a portar con sé dalla Grecia in Etruria degli artisti tramite i quali la statuaria e la coroplastica si sarebbero diffuse in Italia (Plin. *n.h.* XXXV 152).

[32] Liv. I 35 e 55; Dion. Hal. *a.R.* III 67-69; Plin. *n.h.* XXXVI 104 e 106; Serv. *VA* XII 603; *De vir. Ill.* 6...

senta *in fieri*, nel vivo del suo processo di formazione. Durante il regno dei Tarquinii, infatti, sembra vigere ancora l'idilliaca atmosfera da età dell'oro, se suocere e nuore vivevano allora in perfetto accordo [33], né si era sentito il bisogno di promulgare le leggi contro il parricidio [34], o di inventare gli strumenti di tortura [35]. Erano anche sconosciuti il denaro [36] e la metallurgia [37]. Ma, d'altra parte, l'equilibrio di quest'esistenza primordiale sembra cominciare ad incrinarsi in maniera decisiva dando il via all'instaurarsi della realtà attuale: sarà appunto questo sovrano che istituirà il particolare tipo di sanzione previsto per la vestale colpevole [38], o il supplizio della crocifissione [39]; che introdurrà i

[33] Il primo litigio tra suocera e nuora, infatti, non si verificherà che sotto il regno dell'ultimo dei Tarquinii (Plut. *Lyc. et Num. comp.* 3: πρώτη δὲ γυνὴ Πινα ρίου Θαλαία τοὔνομα διηνέχθη πρὸς ἐκυρὰν αὐτῆς Γεγανίαν Ταρκυνίου Σουπέρβου βασιλεύοντος...

[34] La legge sarebbe stata formulata sotto il governo dell'ultimo dei Tarquinii (Cic. *pro Rab. perd. reo*, 4, 13: *Tarquinii, superbissimi atque crudelissimi regis, ista sunt cruciatus carmina... caput obrubito, arbori infelici suspendito...*).

[35] Sempre l'ultimo dei Tarquinii πρῶτος γὰρ... ὄργανα ποινῶν... ἐξεῦρεν, tra i quali, in specie, il supplizio inflitto mediante l'erba sardonica (Lyd. *de mens.* IV 24), o quello della crocifissione per quanti, stanchi di lavorare alla costruzione della Cloaca, si impiccavano (Serv. *VA* XII 603), attribuito tuttavia, da un'altra tradizione, al primo dei Tarquinii (Plin. *n.h.* XXXVI 106 sgg.).

[36] Le prime monete d'argento saranno coniate soltanto da Servius Tullius (Plin. *n.h.* XXXIII 43; Tim. In Caris. I p. 105 = frg. 1 Peter p. 236). Un'altra tradizione ascrive già a Numa la coniazione di monete di ferro e rame (Suet. in Suid. *s.v.* ἀσσάρια).

[37] Lyd. *de mens.* IV 24: πρῶτος γὰρ αὐτὸς (sc. Tarquinius)... μέταλλα ἐξεῦρεν...

[38] Dion. Hal. *a.R.* III 67. È noto come la maggior parte della documentazione parli invece, al riguardo, di Numa (cfr. per esempio Plut. *Numa* IX).

[39] Per infliggere, anche *post mortem*, un castigo a quanti, stanchi di lavorare alla costruzione della Cloaca, si impiccavano, il re *novum inexcogitatum ante remedium... invenit* (Plin. *n.h.* XXXVI 106 sgg.). Per il secondo dei Tarquinii quale autore di tutto ciò, cfr. in n. 35.

lictores [40], l'uso delle insegne e dell'anello per i sovrani [41] e i magistrati [42], l'abitudine delle campagne elettorali [43].

Non parliamo poi di quanto concerne la sfera sacrale. Si è già visto come ancora non esistano, o siano stati appena costruiti, sia il tempio capitolino che il circo Massimo. Ma non basta. Secondo una notizia isolata, sino all'avvento del primo dei Tarquinii non sarebbero esistiti i sacrifici, così come nemmeno l'uso delle trombe e della musica in genere nei riti, o la divinazione [44]. Secondo un'altra le pratiche sacrificali esistevano, sì, anzi si arrivava persino all'offerta di vittime umane, e l'orrendo costume sarebbe stato abolito solo dopo la cacciata dell'ultimo dei Tarquinii [45]. Il calendario mancava ancora di due mesi, che proprio in questo periodo gli saranno aggiunti [46]. In quest'epoca vengono anche istituiti i *ludi* Magni [47], viene introdotto l'uso di portare la *bulla aurea* per i figli dei liberi [48] e vengono acquistati, a seconda delle varianti, dal primo o dal secondo di questi sovrani, i

[40] Dion. Hal. *a.R.* III 61; Strab. p. 183 M. Un'altra tradizione ne attribuisce l'introduzione a Romulus (Liv. I 8; Lyd. *de mag.* I 8).

[41] Plin. *n.h.* XXXIII 9 sg.; Dion. Hal. *a.R.* III 62. Altri attribuiscono queste istituzioni a Tullus Hostilius (cfr. per esempio Plin. *n.h.* IX 186).

[42] Lucio Ampelio (*lib. mem.* 17) vede in questo sovrano essenzialmente colui il quale *insignibus magistratus adornavit.*

[43] Liv. I 35: *Isque primus et petisse ambitiose regnum et orationem dicitur habuisse ad conciliandos plebis animos compositam...*

[44] Strab. p. 183 M: λέγεται δὲ καὶ ἁπλῶς ὁ τῶν ἀρχόντων ἐκ Ταρκυνίων δεῦρο μετενεχθῆναι καὶ ... σάλπιγγες καὶ ἱεροποιίαι καὶ μαντικὴ καὶ μουσική, ὅ σῃ δημοσίᾳ χρῶνται Ῥωμαῖοι ...

[45] Ciò accadeva, per esempio, nel culto dei Lares e di Mania (Macrob. *Sat.* I 7, 34 sg.: *... Laribus ac Maniae ex responso Apollinis, quo praeceptum est, ut pro capitibus capitibus supplicaretur. Idque aliquid diu observatum, ut pro familiarium sospitate pueri mactarentur Maniae deae, matri Larum. Quod sacrificii genus Iunius Brutus consul pulso Tarquinio aliter constituit celebrandum. Nam capitibus alii et papaveris supplicari iussit...*).

[46] Censor. *de die nat.* XX 4: *... postea sive a Numa, ut ait Fulvius, sive, ut Iunius, a Tarquinio XII facti sunt menses...*

[47] Cic. *de rep.* II 20; Eutrop. *Brev.* VI; *De vir. ill.* 6.

[48] Cfr. i dati in n. 24.

libri sibillini [49]. Infine — e ciò è particolarmente importante —, come si vedrà con maggior abbondanza di particolari un po' più in là (p. 200 sgg.), l'augurato non mostra di avere ancora le funzioni e l'importanza che, a partire da questo momento in poi, avrà per l'esistenza romana, dal momento che ancora non era obbligatorio consultare l'*augurium* prima di iniziare una qualsiasi impresa di pubblica utilità.

Su questo particolare sfondo che si snoda tra l'epoca delle origini e l'instaurarsi dell'esistenza attuale si svolgerà l'incontro tra Tarquinius e Attus Navius.

2. *Il luogo*

Lo scenario contro il quale si svolge questa « seconda fase » della storia di Attus Navius non è più l'anonima vigna paterna, presumibilmente sita fuori città, ma il centro stesso di Roma.

Lo scontro col sovrano ha luogo nel Comitium [50], περὶ τὸ βῆμα, πρὸ τοῦ βουλευτηρίου (Dion. Hal. *a.R.* III 71), e precisamente *in gradibus ipsis ad laevam curiae* (Liv. I 36), non lontano dal fico « sacro » che prendeva nome dall'augure [51].

A questo ambiente il nostro personaggio sembra legato in modo particolare. Nel Comitium, proprio presso la Curia, sorgerà, conseguentemente all'esito dello scontro col sovrano, la sua statua (p. 196). Inoltre è appunto qui che, in un periodo non meglio identificato della sua vita, si verificherà, *eo augurante*, la singolare traslazione della *ficus Ruminalis* dalla precedente sede del Lupercal (p. 191).

Ma anche indipendentemente dai rapporti con Attus Navius il Comitium sembra decisamente adatto a far da sfondo alla disfida per altri motivi. Prima di tutto, quale luogo in cui solitamente il popolo romano si riunisce per deliberare e per prendere atto di situazioni e avvenimenti di particolare importanza

[49] Lact. *div. inst.* I 6, 10; Lyd. *de mens.* IV 34; Gell. I 19; Plin. *n.h.* XIII 88.

[50] Cic. *de div.* I 33; Liv. I 36; Fest. p. 168 L.

[51] Dion. Hal. *a.R.* III 71: πλησίον τῆς ἱερᾶς συκῆς; Fest. 168 L.: *ficus quoque in Comitio appellatur Navia ab Atto Navio augure...*

e gravità [52], sembra proprio quello che ci vuole per ambientare una tenzone il cui risultato dovrà essere, di necessità, sanzionato pubblicamente dagli spettatori lì appositamente riuniti (p. 176). Poi questo stesso posto si rivela anche legato, tra l'altro, ad un episodio determinante per le origini del popolo romano: l'unione tra Romani e Sabini, e, dunque, la conseguente creazione delle tribù la cui integrità Attus Navius cercherà di salvare col suo veto dalla smania innovatrice di Tarquinius (p. 179 sg.). La tradizione infatti ricorda come proprio nel Comitium si stringesse l'alleanza tra Romulus e Titus Tatius, i nomi dei quali, trasmessi rispettivamente ai Ramnenses e ai Titienses, avrebbero sanzionato in perpetuo, con la loro unione, la fusione dei due popoli [53].

3. *I personaggi*

Tra i protagonisti della vicenda in questione è da annoverare, oltre ad Attus Navius e a Tarquinius, anche il pubblico che assiste al confronto tra i due. Di questo, tuttavia, ci occuperemo per ultimo. Dedichiamoci ora, invece, al sovrano ed al suo avversario, i quali, per via dei complessi rapporti che li legano l'un l'altro, vanno esaminati parallelamente.

Cominciamo subito col notare il netto contrasto di caratteristiche esistenti tra l'augure e il re, sì che già in questo si sente quasi un preludio al loro fronteggiarsi.

Da un lato abbiamo Attus Navius, autoctono; forse, stando al suo nome, sabino [54]. Giovane, addirittura adolescente, come

[52] Per esempio, la designazione dei consoli, il verificarsi di prodigi, e così via, cfr. i dati raccolti in *Thes. LL* III 1801 sg.

[53] Plut. Rom. XIX: ὅπου δὲ ταῦτα συνέθεντο, μέχρι νῦν Κομίτιον καλεῖται· κομῖρε γὰρ Ῥωμαῖοι τὸ συνελθεῖν καλοῦσι cfr. Cass. Dio frg. 5,7 B; Varr. *LL* V 55: *nominatae* (sc. tribus) *ut ait Ennius, Titientes ab Tatio, Ramnenses ab Romulo...* Liv. I 13: *... eodem tempore et centuriae tres equitum conscriptae sunt. Ramnenses ab Romulo, ab T. Tatio Titienses appellati...* Cic *de rep.* II 14.

[54] Auct. de praen. VI: *... Atto sabinae gentis praenomine.* Altri dati e bibliografia in *Thes. LL* II 1168 sg.

attesterebbero le qualifiche di παῖς e *puer* dategli dalle fonti (p. 153; 159 sgg.). Di famiglia povera, tanto da dover fare il guardiano di porci. Augure di fama, come dimostrerebbero sia le espressioni *vir summus augurio* (Flor. I 1, 5), *summus augur* (Lact. *div. inst.* II 7, 8), *summa augur gloria* (Cic. *de rep.* II 36) usate in proposito dalla tradizione, sia il fatto che, come si vedrà in seguito, sarà sufficiente un suo parere sfavorevole a porre in crisi la smania innovatrice di Tarquinius (p. 179 sg.); ma la sua posizione, anche quando egli avrà raggiunto la celebrità, sarà marginale rispetto a quella degli *augures* ufficiali (Dion. Hal. *a.R.* III 71, cfr. p. 155). Sarà benvoluto sia dagli uomini che dagli dèi, sì da meritarsi l'appellativo di θεοφιλέστατος (Dion. Hal. *a.R.* III 71, cfr. p. 192), e da esercitare sui Romani un tale ascendente [55] che la sua fine determinerà quella di Tarquinius (cfr. p. 199). Constateremo in seguito come la sua esistenza si concluderà in maniera piuttosto differente da quella dei comuni mortali, dato che egli non muore, ma scompare misteriosamente, senza lasciar traccia (p. 198). Ugualmente avremo modo di notare la sua posizione di custode e difensore della tradizione (p. 182 sgg.).

Dall'altro c'è Tarquinius, straniero, nato da padre greco proveniente da Corinto, e da madre etrusca, marito di una donna di Tarquinia, di formazione etrusca egli stesso in quanto trapiantatosi a Roma dopo il matrimonio e quindi ormai adulto [56]. All'epoca in cui ha luogo il suo incontro con Attus Navius, dunque, essendo egli già sul trono da diverso tempo [57], è ormai in

[55] Dion. Hal. *a.R.* III 72: πλεῖστον ἠδύνατο Ῥωμαίων ἁπάντων...

[56] Liv. I 34: *...Demarati Corinthi filius erat, qui, ob seditiones domo profugus cum Tarquiniis forte consedisse, uxore ibi ducta duos filios genuit... ducta in matrimonium Tanaquil* (sc. Tarquinius) *... sublatis itaque rebus migravit Romam.* Cfr. anche Cic. *de rep.* II 19; *Tusc. Disp.* V 37; Plin. *n.h.* XXXV 16 e 152; Macrob. *Sat.* I 6, 8; III 4, 8; Val. Max. III 4, 2; Dion. Hal. *a.R.* III 47.

[57] Dalla sua venuta a Roma al momento in cui Tarquinius fa chiamare presso di sé Attus Navius, sono trascorsi sia gli ultimi anni di regno di Ancus Marcius, sia il periodo in cui si sono verificati diversi avvenimenti di cui il re è stato protagonista: la prima guerra latina; la costruzione del circo Massimo; l'istituzione dei *ludi* Romani; la sistemazione e riparazione del foro; l'inizio

età matura. È un uomo *divitiis potens* [58], unico erede dei beni paterni e imparentato con l'aristocrazia dell'Etruria grazie al matrimonio con una donna *summo loco nata* (Liv. I 34). Sembra essere il primo sovrano a proposito dell'intronizzazione del quale la tradizione non ricorda che si siano consultati gli *augures* [59]. La sua venuta a Roma ed ogni sua azione durante gli ultimi tempi del regno di Ancus Marcius hanno come unico scopo la conquista di una posizione di estremo rilievo, quella di sovrano [60]. Nonostante ciò egli riesce inviso al popolo che ha costretto a lunghi ed estenuanti lavori edilizi (Plin. *n.h.* XXXVI 106 sgg.). Inoltre bisogna rammentare come egli abbia, in fondo, usurpato il potere privando del trono i legittimi eredi del suo predecessore (Liv. I 35), e come la pubblica opinione lo accusasse della scomparsa di Attus Navius (p. 199), sì che si comprende come i figli di Ancus Marcius riescano, proprio giocando su questo fatto, a sobillargli contro la plebe, e come egli finisca col venire assassinato (*ibid.*). Da quanto si è visto nelle pagine precedenti, infine, e da ciò che si avrà modo di esaminare più da presso in quelle che seguiranno, egli ci appare, nelle sue innovazioni, quasi un sovvertitore, specie a scapito della sfera sacrale.

I nostri personaggi sembrerebbero dunque porsi su piani totalmente differenti. Eppure mostrano di avere ugualmente precisi punti in comune.

Innanzi tutto l'apparire, sia l'uno che l'altro, cronologicamente fluttuanti nell'ambito della tradizione. Infatti, accanto ai dati che li ancorano ad uno specifico momento storico — la

della costruzione delle mura e della guerra contro i Sabini (Liv. I 34-36; Dion. Hal. *a.R.* III 47-70).

[58] Liv. I 34. Per quanto concerne le grandi ricchezze di Tarquinius cfr. anche Cic. *de rep.* II 19; *Tusc. Disp.* V 37; Val. Max. III 4, 2; Cass. Dio frg. 7, 5 B; Polib. Exc. Vales. VI 2, 10; Suid. *s.v.* Λεύκιος; Dion. Hal. *a.R.* III 46-49.

[59] Cfr. l'intera questione in Catalano, *op. cit.* in n. 3, 567 sg.

[60] Cfr. per esempio Liv. I 34: *Spernentibus Etruscis Lucumonem exule advena ortum, ferre indignitatem non potuit, oblitque ingenitae erga patriam caritatis, dummodo virum honoratum videret, consilium migrandi ab Tarquiniis cepit. Roma est ad id potissimum visa...* Più in là l'autore parla del vario adoperarsi di Tarquinius, culminante nella conquista del trono (*ibid. cit.* per esteso in n. 64). Cfr. anche, in proposito, I 35; Dion. Hal. *a.R.* III 48 sgg.

cui « storicità », peraltro, almeno da un certo punto di vista sembrerebbe determinata esclusivamente dall'essere questo, in fondo, tanto il periodo in cui regna il primo Tarquinius, quanto quello in cui esiste ed opera l'augure Attus Navius [61] —, la documentazione li presenta, chi per un verso, chi per un altro, spostati nel tempo. Dell'uno si è già visto come alcune fonti lo situassero indifferentemente anche durante il governo di Tullus Hostilius e di Ancus Marcius. A proposito dell'altro va costantemente tenuto presente il continuo oscillare della tradizione fra il primo e il secondo dei Tarquinii, sì che sovente vengono loro attribuite le stesse imprese e vicende, quasi si trattasse di una persona sola, e riesce difficile distinguere in proposito, date le frequenti e numerose analogie esistenti tra il regno dell'uno e quello dell'altro [62].

In secondo luogo l'essere emigrati entrambi a Roma dal territorio circostante: Tarquinius dall'Etruria, Attus Navius dal podere paterno.

Quindi la constatazione che, accanto alla maggior parte delle testimonianze che vedono in Tarquinius un uomo molto ricco, dovesse esistere un'altra versione, ugualmente corrente anche se attestata da un'unica fonte, che lo faceva nascere, oltre che da padre fuggiasco, *matre... inopi* [63]. Il re, in tal modo, appa-

[61] Se, infatti, l'esistenza di Attus Navius può essere datata solo in base al suo riferimento ad un determinato sovrano regnante, per Tarquinius il discorso cambia. Come si è già visto prima, e come si vedrà meglio tra poco, ferma restando la sovrapposizione che la tradizione fa della sua figura con quella dell'ultimo dei Tarquinii — sì che all'uno sono attribuite quasi tutte le setsse vicende dell'altro, a prescindere da certi fatti specifici (la morte violenta; l'offesa recata a Lucrezia; la detronizzazione; il dialogo con Attus Navius) —, uno degli elementi con cui lo si può ancorare cronologicamente ad un determinato periodo, che è proprio quello del suo regno e non dell'altro, potrebbe essere appunto questo, che cioè egli è *quel* Tarquinius che ha avuto a che fare con Attus Navius.

[62] Al riguardo, oltre a quanto si è detto a p. 163 n. 26, cfr. il materiale raccolto da E. Pais, *op. cit.* in n. 21, 346-348, 353-355. Secondo quest'autore « solo un posteriore processo di differenziazione mirò a rendere più cupe e fosche le tinte con cui rappresentava il Superbo, il tiranno fedifrago, distinto dal primo » (*ibid.* 348).

[63] Si tratta dell'orazione che l'imperatore Claudio avrebbe tenuto a Lione,

rirebbe non molto dissimile, quanto alla modestia dei natali, da un Attus Navius figlio di un misero agricoltore.

Un altro punto in comune tra i due sembra essere rappresentato dalla particolare posizione assunta nei loro confronti dall'opinione pubblica. Accanto all'augure celebre e benvoluto sia dagli uomini che dagli dèi troviamo un Tarquinius che lo stesso Livio definisce *vir egregius* (I 35), ritenuto *rex virtute magnus* (Pseudacr. Horat. *carm.* I 12, 35), adorno *praeclaris virtutibus* (Val. Max. III 4, 2); che, tramite un generoso impiego delle sue ricchezze, riesce a cattivarsi il favore dei Romani e, quindi, il trono [64]. E, d'altra parte, non bisogna trascurare che lo stesso Attus Navius aveva anche lui dei nemici, forse degli avversari che gli invidiavano la sua abilità professionale, nei quali la tradizione sospettava i responsabili della sua misteriosa scomparsa (Dion. Hal. *a.R.* III 72, cfr. p. 198). Sia quanto al favore incontrato tra i concittadini, sia in rapporto ad un certo malcontento suscitato tra questi, il re e l'augure sembrano porsi sullo stesso piano.

Un altro motivo su cui i nostri personaggi convergono, sebbene solo a partire dal loro scontro, e, anzi, proprio in conseguenza di questo (cfr. poi, p. 198), sarà costituito dall'agire concorde, specie in rapporto ad una delle più importanti opere promosse da Tarquinius, cioè la costruzione del tempio capitolino. Anche la fine di entrambi — scomparsa misteriosa senza lasciar traccia per l'uno; brutale assassinio a tradimento per l'al-

sua città natale: in essa il sovrano, nato in provincia, sottolinea in particolar modo tanto la condizione di straniero che la modestia dei natali di Tarquinius (CIL XIII/1 1668, 13 sgg.). La miseria, d'altra parte, fa capolino anche dietro la figura di un ricco Tarquinius, non fosse altro che a proposito del nipote, figlio di un suo fratello, che, non essendo riuscito ad entrare nel testamento di Demaratus, *ab inopia Egerio inditum nomen* (Liv. I 34), assumendo così l'appellativo tipico dei poveri e dei mendicanti (Dion. Hal. *a.R.* III 50).

[64] Liv. I 34: *Romanis conspicuum eum novitas divitiaeque faciebant; et ipse fortunam benigno adloquio, comitate invitandi, beneficiisque quos poterat sibi conciliando adiuvabat...* Questa sua generosità egli l'avrebbe ricordata nel suo discorso elettorale, e poiché *haec eum haud falsa memorantem, ingenti consensu populus Romanus regnare iussit* (I 35).

tro — a ben guardare si rivela non troppo dissimile, sia col discostarsi, per la sua particolarità, dal banale ed usuale morire della gente, sia per il rapporto di dipendenza che, come si vedrà (p. 199), lega indissolubilmente la sparizione di Attus Navius all'uccisione del re.

Inoltre tanto l'augure che il sovrano mostrano di essere strettamente connessi, chi per un verso chi per un altro, alla sfera della divinazione. Di Attus Navius si è già detto a sufficienza in proposito, e altro si dirà a suo tempo (pp. 198; 200 sgg.). Ma anche Tarquinius, dal canto suo, vi si rivela variamente legato.

Innanzi tutto per via della sua terra natale, patria dell'aruspicina. Non bisogna dimenticare, infatti, che proprio Tarquinia, da dove proviene il sovrano, è la zona in cui sarebbe apparso tra le zolle Tages [65], il quale, in base ad una fonte tarda, sarebbe stato portato in superficie da un Tarquinius non meglio identificato che arava, *sementi causa*, il campo [66].

In secondo luogo grazie alla consorte, ricordata dalla tradizione come *praescia fatorum* (Claudian. *laus Ser.* 16), *caelestium prodigiorum perita* [67], addirittura *auguriorum perita* [68], e felice interprete, almeno per quanto se ne sa, di tre fatti prodigiosi: il temporaneo furto del *pilleum* del marito da parte di un'aquila al loro primo ingresso in Roma [69]; il singolare concepimento di

[65] La prodigiosa comparsa di Tages ha luogo *in agro Tarquiniensi* (Cic. *de div.* II 23; Censor. *de die nat.* IV 13).

[66] Schol. Lucan. I 636. Si sarebbe trattato addirittura del « *flamen Dialis* », il quale, evidentemente, per questa volta non era, come di norma deve essere, *cotidie feriatus* (Gell. X 15, 16)!

[67] Liv. I 34; Zon. VII 8.

[68] Serv. *VA* II 683, cfr. Sil. It. XIII 818 sgg.: *vis et quos Tanaquil vultus gerat? haec quoque castae / augurio valuit mentis venturaque dixit / regna viro et dextros adgnovit in alite divos...* Cfr. anche Liv. I 34, citato per esteso in n. 69, e Dion. Hal. *a.R.* III 47: ... Ταναkύλα, ἐμπειρίαν ἱκανὴν ἐκ πατέρων ἔχουσα τῆς Τυρρηνικῆς οἰωνοσκοπίας ...

[69] Liv. I 34: *Ad Ianiculum forte ventum erat. Ibi ei, carpento sedenti cum uxore, aquila suspensis demissa leniter alis pilleum aufert, superque carpentum cum magno clangore volitans, rursus, velut ministerio divinitus missa, capiti apte reponit; inde sublimis abit. Accepisse id augurium laeta dicitur*

Servius Tullius [70]; la fiamma che avvolge il capo di quest'ultimo bambino [71].

Ma alla divinazione Tarquinius sembra legato anche da nessi ancora più immediati. Il re, infatti, conosce e pratica la Sibylla: le innalza addirittura una statua, una delle prime in Roma assieme a quella che, come vedremo, eleverà ad Attus Navius [72]; inoltre, secondo una variante che si discosta da quella tradizione che ambienta l'episodio sotto il regno del secondo Tarquinius, acquista da lei i libri sibillini [73]. Introduce poi dall'Etruria la divinazione (Strab. p. 183 M, cfr. p. 167 n. 44). Infine mostra di praticare l'oniromanzia: proprio in seguito ad un sogno istituisce la particolare pena per le *Vestales* colpevoli, prevedendo e anticipando in tal modo una norma che sarebbe stata scoperta molti anni dopo la sua morte, scritta appunto nei libri sibillini [74].

Occupiamoci ora anche del terzo protagonista dell'episodio, e cioè del pubblico.

La sua presenza sarebbe già implicita nel fatto che la vicenda si svolge nel Comitium, luogo questo che, già di per sé,

Tanaquil, perita, ut vulgo Etrusci, caelestium prodigiorum mulier... Cfr. Dion. Hal. *a.R.* III 47; Zon. VII 8.

[70] È lei, infatti, che, interpretando l'apparizione, sul focolare della reggia, dell' αἰδοῖον ἀνδρός, orna come una sposa la sua ancella e la spinge a congiungersi con esso (Dion. Hal. *a.R.* IV 2).

[71] Liv. I 39; Serv. *VA* II 683: *... intellegens augurium*; Dion. Hal. *a.R.* IV 2.

[72] Plin. *n.h.* XXXIV 29: *... Atto enim ac Sibyllae Tarquinium...* e XXXIV 22: *... primas putarem has positas aetate Tarquinii Prisci...*

[73] Lact. *div. inst.* I 6, 10: *... eamque novem libros attulisse ad regem Tarquinium Priscum ac pro iis trecentos philippeos postulasse regemque aspernatum pretii magnitudinem derisisse mulieris insaniam; illam in conspectu regis tris combussisse ac pro reliquis idem pretium poposcisse; Tarquinium multo magis insanire mulierem putavisse; quae denuo tribus aliis exustis cum in eodem pretio perseveraret, motum esse regem ac residuos trecentis aureis emisse...* Cfr. anche Lyd. *de mens.* IV 34. Per l'altra tradizione cfr. Plin. *n.h.* XIII 88; Dion. Hal. *a.R.* IV 62.

[74] Dion. Hal. *a.R.* III 67: δοκεῖ δὲ καὶ τὰς τιμωρίας, αἷς κολάζονται πρὸς τῶν ἱεροφαντῶν αἱ μὴ φυλάττουσαι τὴν παρθενίαν, ἐκεῖνος ἐξευρεῖν πρῶτος, εἴτε κατὰ λογισμὸν εἴτε, ὡς οἴονταί τινες, ὀνείρῳ πειθόμενος, ὡς μετὰ τὴν ἐκείνου τελευτὴν ἐν τοῖς Σιβυλλείοις εὑρεθῆναι χρησμοῖς οἱ τῶν ἱερῶν ἐξηγηταὶ λέγουσιν...

come si è detto, presuppone un afflusso di gente. Alcune fonti, d'altra parte, specificano che vi viene esplicitamente convocato dal re, il quale ha bisogno di dimostrare *coram populo* che chi si è opposto ai suoi disegni è una specie di ciarlatano. Il popolo, infatti, è preavvertito dal sovrano del tranello in cui egli ha intenzione di far cadere Attus Navius [75]. Viene chiamato quasi a testimonio della singolare richiesta che Tarquinius sta per rivolgere all'augure [76]. Ride di scherno assieme a questo allorché Attus Navius risponde affermativamente in merito all'« innovazione » circa la cui possibilità l'altro lo ha interrogato [77]. Assiste, assieme al re, al taglio della cote col rasoio [78]. Si stupisce, quindi, grandemente e clamorosamente del verificarsi di un simile evento fuori dell'ordinario [79].

La folla, quindi, come si vede, svolge nella vicenda in questione un ruolo non solo altrettanto importante di quello degli altri due personaggi, ma addirittura, in un certo senso, anche più rilevante. Essa sembra infatti avere il compito di *sanzionare*, con la sua presenza, « qualcosa », sia questa l'auspicato fallimento della prova di abilità cui viene sottoposto Attus Navius, e, in relazione a ciò, la supremazia del sovrano sul suo antagonista; sia, invece, come in effetti accadrà, l'inaspettata vittoria dell'augure e la conseguente sconfitta di Tarquinius. Senza questa sua sanzione l'episodio, e, in specie, come si vedrà, le sue conseguenze, non avrebbero per l'esistenza romana quel rilievo determinante che invece assumeranno, ma l'intera vicenda si risolverebbe sul piano di un fatto privato tra i due interessati, e niente di più, finendo per assumere tutto l'aspetto di una qual-

75 Dion. Hal. *a.R.* III 71: ...ταῦτα διανοηθεὶς ἐκάλει τὸν Ναίβιον ἐπὶ τὸ βῆμα, πολλοῦ παρόντος ὄχλου κατὰ τὴν ἀγοράν. προδιαλεχθεὶς δὲ τοῖς περὶ αὐτὸν, δι' οὗ πρόπου ψευδόμαντιν... cfr. Zon. VII 8: ...ἐς τὸν δῆμον παρῆλθεν...

76 Zon. VII 8: ἐπὶ πάντων τοῦτων ἀπόκριναί μοι...

77 Dion. Hal. *a.R.* III 71: Γέλωτος δ' ἐξ ἁπάντων γενομένου τῶν περὶ τὸ βῆμα...

78 Come si vedrà meglio in seguito (p. 180), questo avrà luogo *inspectante et rege et populo* (Cic. *de div.* I 33; cfr. Dion. Hal. *a.R.* III 71).

79 Dion. Hal. *a.R.* III 71: Οἱ μὲν οὖν ἄλλοι πάντες, ὡς τὸ θαυμαστὸν τοῦτο καὶ ἄπιστον ἔργον ἐθέασαντο καταπλαγέντες ἀνεβόησαν...

siasi *fabella*, di un banale aneddoto, che, in sé e per sé, non avrebbe alcuna importanza determinante.

La controprova di tutto ciò la si ha esaminando da questo punto di vista l'episodio che ha luogo nella vigna. Qui di pubblico non si fa parola: Attus Navius ha infatti a che fare solo con i suoi porci, col grappolo e con entità sovrumane. La questione, dunque, sembrerebbe destinata a figurare come semplice fatto privato della vita del suo protagonista, evento senza conseguenza alcuna se non per l'interessato; addirittura a sparire lentamente dal ricordo o a non essere neppure tramandata. Ma mentre Attus Navius sta portando, come aveva promesso, il grappolo al sacello degli « eroi », ecco che viene scorto dal padre (Dion. Hal. *a.R.* III 70). Da questo momento in poi la vicenda comincia da avere un suo « pubblico » la cui cerchia si allarga sempre più: oltre al genitore, delle qualità singolari del *puer* vengono a conoscenza, infatti, sia il maestro etrusco, sia, su un piano più ampio, i vicini, e, quindi, l'intero popolo capeggiato dal re.

Vedremo in seguito come il ruolo svolto dal pubblico nella storia di Attus Navius non si esaurisca totalmente nell'episodio del taglio della cote. Il popolo romano, infatti, svolgerà ancora una parte di primo piano in occasione della fine dell'augure (p. 199), dal momento che, proprio per vendicarne la scomparsa, si lascerà sobillare contro il sovrano.

4. *La prova*

Circa il motivo che avrebbe determinato l'incontro, o, meglio, lo scontro, tra Attus Navius e Tarquinius esistono due versioni ben distinte, l'una rappresentata esclusivamente da un passo del *de divinatione* di Cicerone (I 33), l'altra, invece, attestata dal grosso della documentazione [80]. Le esamineremo ora, l'una dopo l'altra, nei loro particolari.

Si è visto (p. 155 sg.) che il giovane Attus Navius, dopo l'episodio del ritrovamento del grappolo di straordinaria grandezza,

[80] Liv. I 36; Cic. *de rep.* II 36; Val. Max. I 4, 1; Flor. I 1, 5; Lact. *div. inst.* II 7, 8; *De vir. ill.* VI 7; Dion. Hal. *a.R.* III 71.

è divenuto celebre nel circondario, tanto che i vicini lo consultano *de rebus suis*. Un'immediata conseguenza di questa sua popolarità è che il re lo chiama presso di sé [81], e, *cuius cum temptaret scientiam auguratus, dixit ei cogitare se quidam; id possetne fieri consuluit*. Il suo interlocutore, tuttavia, *augurio acto*, risponde affermativamente. Allora Tarquinius *dixit se cogitasse cotem novacula posse praecidi. Tum Attum iussisse experiri. Ita cotem in comitium allatam inspectante et regi et populo novacula esse discissam* (Cic. *op. et loc. cit.*).

Il re intenderebbe, quindi, semplicemente mettere alla prova la capacità del *puer*. Se si tiene presente che Tarquinius, oltre che rappresentare il potere statale è anche legato più o meno direttamente alla sfera della divinazione (p. 174 sg.), e che Attus Navius, nonostante tutto, è ancora un ragazzo e non fa parte del *collegium* degli *augures*, si comprenderanno i motivi per cui il sovrano lo chiama a sé e lo sottopone all'esame: come rappresentante dello stato e come non del tutto ignaro dell'arte divinatoria, egli deve controllare che questo ragazzo, che l'intero circondario ormai consulta da tempo, sappia veramente il fatto suo. Nel passo, l'intento di porre in imbarazzo il suo interlocutore è evidente; Tarquinius non si limita a porgli un quesito la cui soluzione, concernendo qualcosa già di per sé fuori dell'ordinario (« è possibile tagliare un sasso col rasoio? ») dovrebbe essere data per negativa in partenza, ma, addirittura, aggiunge difficoltà a difficoltà, lasciandolo completamente all'oscuro circa il contenuto della domanda (« si può fare ciò che ho pensato? »). Dal canto suo Attus Navius non sembra molto imbarazzato, anzi, già col rispondere affermativamente al quesito regale, cioè riferendo il risultato della consultazione dell'*augurium*, dimostra di aver superato la prova; il taglio del sasso, vale a dire l'attuarsi di un evento che, di solito, non si verifica, non è che la logica conseguenza di questa sua risposta: sì, in quel determinato momento, evidentemente, ciò era possibile.

Nell'altra versione la situazione cambia sensibilmente.

[81] Cic. (*op. et loc. cit.* nel testo): *... ex quo factum est, ut eum ad se rex Priscus arcesseret...*

Innanzi tutto, a differenza di quanto si riscontrava nel passo del *de divinatione* testè esaminato, dove non sembrava esserci un grande intervallo di tempo tra la scoperta del grappolo e la chiamata del re, sì che di fronte al sovrano si trovava il *puer*, qui l'interlocutore di Tarquinius sembra essere un adulto e un augure fatto e finito. Molto tempo, infatti, parrebbe essere trascorso dal lontano episodio della vigna e da quando il ragazzo di allora è stato mandato in città per studiare ed affinare le sue innate predisposizioni all'augurato (p. 155).

Il motivo, poi, per cui i due si trovano faccia a faccia, è più specifico. Non di un esame si tratta, ma di uno scontro. Il sovrano non convoca l'augure, anzi, a ben guardare, farebbe volentieri a meno della sua ingerenza. Egli, infatti, tra le altre innovazioni progettate, ha intenzione di mutare l'ordine delle tribù, e, dunque, delle corrispondenti centurie di cavalieri [82], nonché la denominazione di queste [83], aumentandole [84] e designandole con il proprio nome [85] o con quello dei suoi fidi [86]. Secondo alcune fonti, anzi, avrebbe già proceduto in tale disegno [87]. A questa sua intenzione si opporrà decisamente proprio Attus Navius [88].

[82] Fest. 168 L.: *... cum Tarquinius Priscus institutas tribus a Romulo mutare vellet...* cfr. Zon. VII 8.

[83] Cic. *de rep.* II 36; *De vir. ill.* VI 7.

[84] Liv. I 36: *ad Ramnes, Titienses, Luceres, quas centurias Romulus scripserat, addere aliquas constituit...* Val. Max. I 4, 1: *L. Tarquinius rex cum centuriis a Romulo constitutis alias adicere disponeret...* Dion. Hal. *a.R.* III 71: ...βουλομένῳ ποτὲ τῷ Ταρκυνίῳ τρεῖς φυλὰς ἑτέρας ἀποδεῖξαι νέας, ἐκ τῶν ὑφ' αὑτοῦ πρότερον κατειλεγμένων ἱππέων... Cfr. ancora Fest. 168 L.; *De vir. ill.* VI 7; Lact. *div. inst.* II 7, 8; Zon. VII 8.

[85] Liv. I 36: *... suoque insignes relinquere nomine.*

[86] Dion. Hal. *a.R.* III 71: ...καὶ ποιῆσαι τὰς ἐπιδέτους φυλὰς ἑαυτοῦ τε καὶ τῶν ἰδίων ἑταίρων ἐπωνύμους...

[87] *De vir. ill.* VI 7: *... equitum centurias numero duplicavit*; Flor. I 1, 5: *et centuriis tribus auxit...*

[88] Liv. I 36: *... negare Attus*; Fest. 168 L.: *... deterreturque ab Atto*; Val. Max. I 4, 1: *... ab Atto Navio augure prohiberetur*; Cic. *de rep.* II 36: *... auctor ei summa augur gloria Attus Navius non erat*; Flor. I 1, 5: *... quatenus Attius Naevius numerum augere prohibebat*; *De vir. ill.* VI 7: *... Atti Navii auguris auctoritate deterritus*; Dion. Hal. *a.R.* III 71: μόνος ἀντεῖπε κατὰ τὸ καρτερὸν; cfr. anche Zon. VII 8.

Al diniego dell'augure tiene dietro l'immediata reazione di Tarquinius. Questo è irato [89], *offensus* (Val. Max. I 4, 1), ὀργισθείς [90]. Sua intenzione è quella di aggirare l'ostacolo mettendo in dubbio la validità delle asserzioni del suo interlocutore, e ciò appunto sminuendo l'importanza dell'arte augurale col prendersi gioco dell'esperto di questa [91]. Per raggiungere tale scopo è necessario sottoporlo ad una prova di abilità che, già in partenza, lo dia come perdente. Ecco, dunque, che il re chiama Attus Navius *in experimentum* (Flor. I 1, 5), convocandolo davanti ad una gran folla che egli si è preso cura di preavvertire e di mettere al corrente delle sue intenzioni: chiederà al suo oppositore qualcosa di impossibile, cioè di tagliare una cote col rasoio [92].

Seguiamo ora, nei particolari, il dialogo che si svolge tra i due. Tarquinius saluta amichevolmente l'augure [93]. È tempo che egli dimostri la sua bravura (Dion. Hal. *a.R.* III 71: Νῦν, ἔφη, καιρὸς ἐπιδείξαί σε τὴν ἀκρίβειαν τῆς μαντικῆς ἐπιστήμης, ὦ Ναίβιε). Dal canto suo egli sembrerebbe disposto ad accettare le condizioni che Attus Navius ha posto a suo tempo (cfr. poi a p. 182 sg.), cioè l'indispensabilità della consultazione dell'*augurium* prima dell'intraprendere alcunché; tanto è vero che gli confida di avere in animo una grande impresa, e di aver, pertanto, necessità di sapere se essa si possa realizzare o meno; per la qual cosa lo prega di andare a consultare l'*augurium* e

[89] Liv. I 36: *ex eo ira regi mota...*

[90] Zon. VII 8; cfr. Dion. Hal. *a.R.* III 71: ἀχθόμενος δ' ἐπὶ τῇ κωλύσει καὶ δι' ὀργῆς ἔχων τὸν Ναίβιον ὁ βασιλεὺς...

[91] Dion. Hal. *a.R.* III 71: ...καταβαλεῖν αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην εἰς τὸ μηδὲν ἐπεχείρησεν, ὡς ἀλαζονευομένου καὶ μηθὲν ἀληθὲς λέγοντος. Zon. VII 8: καὶ τὴν τέχνην ἐξουθενῆσαι διεμελέτησεν ὁ Ταρκύνιος; Lact. *div. inst.* II 7, 8: *...rex artis eius elevans fidem...*; Liv. I 36: *eludensque artem...* Fest. 168 L.: *...ut eluderet eius prudentiam...*

[92] Dion. Hal. *a.R.* III 71: ...ἀποδείξειν τὸν οἰωνοσκόπον ὑπελαμβανεν...Cfr. Zon. VII 8: λαβὼν οὖν ἐν τῷ κόλπῳ ἀκόνην τε καὶ ξυρόν, ἐς τὸν δῆμον παρῆλθεν, ἔχων ἐν νῷ τιμηθῆναι τῷ ξυρῷ τὴν ἀκόνην. πρᾶγμα τῶν ἀδυνάτων...

[93] Dion. Hal. *a.R.* III 71: ἐπειδὴ παρεγένετο φιλανθρώποις αὐτὸν ἀσπασμοῖς ἀναλαβών...

quindi di riportarne la risposta: il re aspetterà lì [94]. Attus Navius fa quanto gli è stato detto. Al suo ritorno riferisce che l'*augurium* si è rivelato fausto e che quindi la *cosa* si può fare [95]. È questo il momento in cui l'inganno macchinato dal re e tenuto a lungo celato può venire finalmente a galla! Ridendo, egli si toglie dalle pieghe della veste, dove li aveva tenuti nascosti sino ad allora, il sasso e il rasoio; glieli mostra e l'accusa manifestamente di ingannarlo e di far apparire menzognere anche le divinità, dal momento che ha affermato possibile qualcosa che, invece, non può esserlo... alle risate di Tarquinius fanno eco quelle della folla circostante [96]. Ma l'augure, imperturbabile nonostante le sghignazzate degli astanti, riconferma la positività dell'*augurium*: la pietra può essere tagliata [97]. Il sovrano [98],

[94] Dion. Hal. *a.R.* III 71: πράξει γὰρ ἐπιχειρεῖν μεγάλῃ διανοούμενος, εἰ τὸ δυνατὸν αὐτῇ πρόσεστι μαθεῖν βούλομαι. Ἀλλ' ἄπιθι καὶ διαμαντευσάμενος ἧκε ταχέως· ἐγὼ δ' ἐνθάδε καθήμενος ἀναμενῶ... cfr. Liv. I 36: *... agendum, inquit, divine tu: inaugura fierine possit quod nunc ego mente concipio...*

[95] Dion. Hal. *a.R.* III 71: ἐποίει τὰ κελευόμενα ὁ μάντις, καὶ μετ' οὐ πολὺ παρῆν αἰσίους εἰληφέναι λέγων οἰωνοὺς καὶ δυνατὴν εἶναι τὴν πρᾶξιν ἀποφαίνων. Cfr. anche Liv. I 36: *... cum ille in augurio rem expertus, profecto futuram dixisset...*; Flor. I 1, 5: *ille rem expertus augurio, posse respondit*; Lact. *div. inst.* II 7, 8: *... adfirmaretque Navius posse...*; Zon. VII 8: ὁ δὲ Ἄττος αὐτοῦ που οἰωνισάμενος παραυτίκα «καὶ πάνυ γε» εἶπεν «ὦ βασιλεῦ ὃ διανοῇ ἔσται ἐπιτελές...

[96] Dion. Hal. *a.R.* III 71: Γελάσας δὲ ὁ Ταρκύνιος ἐπὶ τῷ λόγῳ καὶ προενέγκας ἐκ τοῦ κόλπου ξυρὸν καὶ ἀκόνην, λέγει πρὸς αὐτὸν· «Ἑάλωκας, ὦ Ναίβιε, φενακίζων ἡμᾶς καὶ καταψευδόμενος τοῦ δαιμονίου καταφανῶς, ὁπότε καὶ τὰς ἀδυνάτους πράξεις τετόλμηκας λέγειν δυνατάς. Ἐγωγ' οὖν διεμαντενόμην, εἰ τῷ ξυρῷ τῷδε τὴν ἀκόνην πλήξας μέσην δυνήσομαι διελεῖν». Γέλωτος δ' ἐξ ἁπάντων γενομένου τῶν περὶ τὸ βῆμα... Cfr. Liv. I 36: *... atqui hoc animo agitavi, inquit, te novacula cotem discissurum*; Flor. I 1, 5: *atquin hoc, inquit, agitaram an cotem illam secare novacula possem*; Val. Max. I 4, 1: *novacula, inquit, cotem te scindere volo*; Zon. VII 8: οὐκοῦν, ἔφη, τὴν ἀκόνην ταύτην λαβὼν τῷ ξυρῷ τούτῳ διάτεμε· τοῦτο γὰρ γενέσθαι διανενόημαι.

[97] Dion. Hal. *a.R.* III 71: οὐδὲν ἐπιταραχθεὶς ὁ Ναίβιος, ὑπὸ τοῦ τωθασμοῦ τε καὶ τοῦ θορύβου· «Παῖε θαρρῶν, ἔφη, Ταρκύνιε, τὴν ἀκόνην ὡς προαιρῇ· διαιρεθήσεται γὰρ, ἢ πάσχειν ὁτιοῦν ἕτοιμος ἐγώ·»

[98] Dion. Hal. *a.R.* III 71: θαυμάσας δὲ ὁ βασιλεὺς τὸ θράσος τοῦ μάν-

o, a seconda delle versioni, lo stesso Attus Navius invitato a ciò dal re che con sarcasmo gli chiede quello che « *aves tuae* » affermano possibile [99], dividono infatti senza difficoltà la cote col rasoio.

Esiste, quindi, in questa seconda versione, un più aperto contrasto tra il sovrano e l'augure. Questo è addirittura il punto di partenza della vicenda. Cerchiamo ora di stabilirne le ragioni.

Attus Navius si oppone a questa ulteriore innovazione del re; anzi, addirittura, con questo suo opporsi, porrebbe fine, una volta per tutte, all'attività innovatrice di quello [100]. Eppure l'iniziativa del sovrano, considerata in sé e per sé in base all'unica fonte che ne illustra il movente, non sembra riprovevole; anzi, al contrario, rientrerebbe in pieno nei compiti di un saggio governante. Stando a Livio, infatti, egli sarebbe giunto alla determinazione di aumentare le tribù, e, dunque, le centurie, in occasione di una guerra contro i Sabini, proprio in quanto, *equitem maxime suis deesse viribus ratus* (I 36), era questo l'unico modo di potenziare la cavalleria. C'è da chiedersi, quindi, per quale motivo l'augure si opponga alla volontà del re.

In proposito la tradizione documenta tre possibilità:

1) Attus Navius si sarebbe opposto a qualsiasi mutamento si volesse introdurre nelle istituzioni Romulee, e questa sua opposizione egli l'avrebbe avvalorata, appunto, *per augurium* [101]. Oppure

τεως, φέρει τὸ ξυρὸν κατὰ τῆς ἀκόνης· ἡ δ' ἀκμὴ τοῦ σιδήρου, δι' ὅλου κατελθοῦσα τοῦ λίθου, τὴν τ' ἀκόνην διαιρεῖ, καὶ τῆς κατεχούσης αὐτὴν χειρὸς ἐπιτέμνει τι μέρος...

99 Liv. I 36: *... cape haec et perage, quod aves tuae fieri posse portendunt. Tum illum haud cunctanter discidisse cotem ferunt*; cfr. Flor. I 1, 5: *... et augur: potes ergo, inquit, et secuit*; Val. Max. I 4, 1: *nil cunctatus augur scidit*; Lact. *div. inst.* II 7, 8: *... at illa incunctanter accepit ac secuit*; Zon VII 8: ὁ δὲ ἔλαβέ τε αὐτὴν εὐθὺς καὶ διέκοψε.

100 Zon. VII 8: πάντως δὲ καὶ ἄλλα πλείω ἐκαινοτόμησεν ἄν, εἰ μή τις Ἄττος Ναούιος τὰς φυλὰς αὐτὸν βουληθέντα μετακοσμῆσαι κεκώλυκεν...

101 Dion. Hal. *a.R.* III 71: ...οὐκ ἐῶν κινεῖν τῶν ὑπὸ Ῥωμύλου κατασταθέντων οὐδέν... Fest. 168 L.: *... nam cum Tarquinius Priscus institutas tribus a Romulo mutare vellet, deterreturque ab Atto per augurium.*

2) l'augure avrebbe detto al re che nessuna innovazione si sarebbe potuta introdurre senza aver prima consultato la volontà degli dèi tramite l'*augurium* [102]. O, infine

3) Attus Navius avrebbe vietato ogni cambiamento ed ogni innovazione nell'istituzione in causa se prima non si fosse preso in proposito l'*augurium*, appunto perché Romulus, a suo tempo, l'avrebbe creata proprio *inaugurato* [103].

Tribù, Romulus, *augurium*. Questi sono, dunque, i punti sui quali si impernia l'opposizione che Attus Navius manifesta nei confronti di Tarquinius. Si tratta di motivi strettamente connessi l'un l'altro, che, col loro intrecciarsi, costituiscono quasi un'unica sfera di interessi attorno al nostro personaggio. Di questa cercheremo ora di analizzare, uno per uno, i vari addentellati.

La domanda dalla quale partiremo è la seguente: che cosa rappresentavano le tribù di Romulus per i Romani in genere e per l'augure Attus Navius in particolare? Quali conseguenze avrebbe comportato un qualsiasi mutamento in quest'istituzione?

Una delle possibili ragioni per cui parrebbe indispensabile non alterare alcunché di quanto si riferisce alle tribù sembrerebbe costituita dall'essere, queste, indissolubilmente legate all'alleanza romano-sabina stipulata a suo tempo tra Romulus e Titus Tatius, alleanza che, unendo le due popolazioni, poneva le basi della futura grandezza della città: come si è detto, i nomi di almeno due di queste tribù, Ramnenses e Titienses, ricorderebbero rispettivamente quelli dei condottieri dei due popoli (p. 169). Dal momento che Tarquinius intende, tra l'altro, cambiare i nomi alle tribù sostituendo quelli tradizionali con il proprio e quelli dei suoi fidi (p. 179) l'innovazione — che, come si è visto, si prospetta singolarmente appunto in occasione di un conflitto romano-sabino! — minaccerebbe così di spezzare quel vincolo stretto nel tempo dei tempi e perpetuato simbolicamente nella

[102] Val. Max. I 4, 1: *Attus Navius augur dixit prius deos consuli oportere...*; Lact. *div. inst.* II 7, 8: *... Tarquinium Priscum moneret, ut nihil novi facere inciperet, nisi prius esset inauguratus...*

[103] Liv. I 36: *Id quia inaugurato Romulus fecerat, negare Attus Navius, inclitus ea tempestate augur, neque mutari neque novum constitui, nisi aves addixissent, posse.*

denominazione dei nuclei in questione, e quindi di alterare l'equilibrio della società romana.

Un'eventualità di questo genere chiamerebbe in causa il popolo al completo, e quindi anche Attus Navius, che di questo fa parte. Ma esistono anche altri motivi che interessano ben più direttamente il nostro personaggio, non solo quale cittadino romano: questi, su un piano ben più specifico, lo riguardano sia di persona, come membro di una determinata *gens*, sia come augure, anche se non ancora inserito ufficialmente in questo *collegium* sacerdotale.

Come appartenente alla *gens* Navia egli sembrerebbe non poter far altro se non opporsi ad ogni novità che operi mutamenti nell'ambito delle tribù, e, dunque, delle centurie. La tradizione, infatti, parrebbe riservare ai membri della *gens* in questione le innovazioni in questo campo. Prova ne sia il fatto che di una modificazione nell'ordine delle centurie si riparlerà solo in occasione della seconda guerra punica, e precisamente degli scontri che ebbero luogo intorno a Capua: in quella circostanza, per salvare l'esercito romano dalla sconfitta, proprio un Q. Navius dispose che congiuntamente ad ogni singolo *eques* operasse anche un *veles*, istituendo così l'esistenza di una nuova formazione militare [104]. In quest'episodio si ripresenta in fondo, in grandi linee, la stessa situazione verificatasi al tempo di Attus Navius — pericolo di una disfatta e conseguente esigenza di accrescere il potere della cavalleria coll'immissione di nuove forze —, situazione alla quale *allora* il re non poté portare rimedio proprio a causa di un Navius, mentre *ora*, ad un com-

[104] Liv. XXVI 4: *... inde equitatu quoque superior romana res fuit. Institutum ut velites in legionibus essent. Auctorem peditum inmiscendorum centurionem Q. Navium ferunt, honorique id ei apud imperatorem fuisse.* Val. Max. II 33: ... Q. *Navius centurio e peditibus lectos expediti corporis brevibus et incurvis septenis armatos hastis, parvo tegumine munitos, veloci saltu iungere se equitantibus et rursus celeri motu delabi instituit, quo facilius equestri proelio subiecti pedites viros pariter atque equos hostium telis incesserent, eaque novitas pugnae unicum Campanae perfidiae debilitavit auxilium, ideoque auctori eius Navio honos a duce est habitus.* Cfr. in proposito Pais, *op. cit.* in n. 21, 317.

ponente della stessa *gens*, riesce possibile farlo e in forma addirittura istituzionale.

Come augure, poi, i mutamenti di cui sopra lo riguardano per precisi interessi di categoria. Prescindiamo, per ora, dal soffermarci sul particolare dell'indispensabilità dell'*augurium* (cfr. poi, a p. 200), per occuparci di un altro motivo. Stando ad una certa tradizione che attribuisce a Romulus l'istituzione delle tribù (p. 182 sg.), sin dalle origini a ciascuna di queste avrebbe corrisposto un *augur* [105]. Aumentandone il numero, Tarquinius, dunque, avrebbe anche alterato il rapporto intercorrente tra queste e gli *augures*, rapporto che, di norma, avrebbe dovuto sanzionare la disparità di numero per entrambi [106]. Uno dei motivi per cui Attus Navius si oppone ai disegni del sovrano, quindi, potrebbe essere senz'altro il desiderio di non alterare quest'equilibrio.

C'è poi da prendere in considerazione un'altra possibile conseguenza di eventuali innovazioni nell'ambito delle tribù romulee. Modificare alcunché nel loro ordinamento significherebbe contrastare apertamente il fondatore di Roma. Ad un'eventualità del genere Attus Navius si oppone, e ciò per una ragione ben precisa: l'esistenza di particolari affinità elettive tra lui e Romulus. Le esamineremo ora una per una.

Un primo punto di contatto tra i due consiste nell'essere entrambi artefici di un determinato tipo di prodigi: il trasferimento, fuori dell'ordinario, di alberi. Della *ficus Ruminalis* mossasi, *Atto Navio augurante*, dal Lupercal al Comitium, si racconterà diffusamente in seguito (p. 191). È noto, d'altra parte, come Romulus scagliasse dall'Aventino al Palatino una lancia di legno di corniolo, che, infissasi nella discesa che da questo colle va al circo Massimo, avrebbe messo radici, fronde e foglie tra-

[105] Cic. *de rep.* II 9, 16: *... ex singulis tribubus singulos cooptavit augures.* Cfr. Liv. I 6, 7, citato per esteso in n. 106.

[106] Liv. I 6, 7: *inter augures constat imparem numerum debere esse, ut tres antiquae tribus, Ramnes, Titienses, Luceres, suum quaeque augurem habent...*

sformandosi in pianta [107]. Non si vuole, in proposito, ignorare la differenza di base esistente tra i due episodi: in un caso si tratta esclusivamente del *trasferimento* di un albero, nell'altro, più propriamente, di una *metamorfosi*, in quanto ciò che viene spostato è il *legno* del corniolo, e non la pianta che questo diventerà non appena avrà toccato terra, o che è stato prima di essere foggiato in lancia. Occorre, però, d'altra parte, sottolineare le affinità, talora ben precise, esistenti tra i due episodi: in un caso e nell'altro si tratta di un albero che è, o diventa, sacro e venerato [108]; lo spostamento ha luogo dopo la consultazione dell'*augurium* [109]; dall'eventuale intristire sia del fico che del corniolo si traevano presagi [110]. Inoltre non è da trascurare che già di per sé il prodigioso spostamento del fico mette Attus Navius in rapporto con Romulus, trattandosi proprio dell'albero sotto al quale il futuro fondatore di Roma venne deposto dalla corrente del Tevere in piena e allattato dalla lupa [111].

Un secondo elemento che accomuna singolarmente l'augure e il figlio di Mars è costituito dal fatto che, ad un certo punto della loro esistenza, sia l'uno che l'altro scompaiono misteriosa-

[107] Serv. *VA* III 46: *Romulus captato augurio hastam se Aventino monte in Palatinum iecit; quae fixa fronduit, et arborem fecit.* Plut. *Rom.* XX: Ἐνταῦθα δὲ καὶ τὴν κράνειαν ἔφασαν τὴν ἱερὰν γενονέναι μυθολογοῦντες, ὅτι πειρώμενος ὁ Ῥωμύλος αὐτοῦ λόγχην ἀκοντίσειεν ἀπὸ τοῦ Ἀβεντίνον τὸ ξυστὸν ἔχουσαν κρανείας· καταδύσης δὲ τῆς αἰχμῆς εἰς βάθος ἀναστάσαι μὲν οὐδεὶς πειρωμένων πολλῶν ἴσχυσε. Τὸ δὲ ξύλον ἔστεξεν ἡ γῆ ζώφυτος οὖσα καὶ βλαστοὺς ἀνῆκε καὶ στέλεχος εὐμέγεθες κρανείας ἔθρεψε. Τοῦτο δ' οἱ μετὰ Ῥωμύλον ὡς ὂν ἔν τι τῶν ἀγνωτάτων ἱερῶν φυλάττοντες καὶ σεβόμενοι περιετείχισαν· ὅ τῳ δὲ προσιόντι δόξειε μὴ θαλερὸν εἶναι μηδὲ χλωρόν, ἀλλ' οἷον ἀτροφεῖν καὶ φθίνειν, ὁ μὲν εὐθὺς ἔφραζε κραυγῇ τοῖς προστυγχάνουσιν· οἱ δ' ὥσπερ ἐμπρησμῷ βοηθοῦντες ἐβόων ὕδωρ καὶ συνέτρεχον πανταχόθεν ἀγγεῖα πλήρη κομίζοντες ἐπὶ τὸν τόπον.

[108] Plut. *Rom.* XX: τὴν κράνειαν. ... ἱερὰν· ... ὡς ὂν ἔν τι τῶν ἁγιωτάτων ἱερῶν φυλάττοντες καὶ σεβόμενοι περιετείχισαν. Plin. *n.h.* XV 77: *colitur ficus arbor ... sacra.* Dion. Hal. *a.R.* III 71: ... ἱερᾶς συκῆς.

[109] Serv. *VA* III 46: *... captato augurio*; Plin. *n.h.* XV 77: *Atto Navio augurante.*

[110] Plut. *Rom.* XX, citato per esteso in n. 107; Plin. *n.h.* XV 77: *Nec sine praesagio aliquo crescit rursusque cura sacerdotum seritur...*

[111] Plin. *n.h.* XV 77; cfr. anche Ovid. *F.* II 412; Plut. *Rom.* IV; Varr. *LL* V 54; Liv. I 4, 5; ...

mente, senza lasciar traccia, e che questo loro svanire dalla scena viene presentato, dalla tradizione, come il frutto di un possibile attentato [112].

Ma l'affinità più importante che esiste tra i due si stabilisce sul piano dell'*augurium*.

La tradizione definisce *augur* il fondatore [113]; e degli *augures* egli reca le insegne: il *lituus* [114], che anche dopo la morte del proprietario si sarebbe conservato prodigiosamente [115], e la *trabea*, destinata poi da lui stesso ad essere per il futuro costume distintivo dei re [116]. Egli consulta l'*augurium* quando si deve decidere se a lui o a suo fratello Remus gli dèi concederanno di fondare la città, darle il proprio nome e governarla [117]. E l'*augurium*, facendogli scorgere ben dodici avvoltoi contro i sei del gemello, gli farà vincere questo singolare gioco augurale [118].

[112] Per Attus Navius cfr. poi, a p. . Per Romulus, Liv. I 16; Dion. Hal. *a.R.* II 56; Plut. *Rom.* XXVII; Flor. I 1, 16.

[113] Enn. in Cic. *de div.* 48, 107; Prop. III 6, 43.

[114] Plut. *Rom.* XXII: ...τὰ δ' ἄλλα τὸν Ῥωμύλον διαφερόντως θεοσεβῆ ἔτι δὲ μαντικὸν ἱστοροῦσι γενέσθαι καὶ φορεῖν ἐπὶ μαντικῇ τὸ καλούμενον λίτυον... Cfr. Cic. *de div.* I 32; II 80;...

[115] Plut. *Rom.* XXII: τοῦτο δ' ἐν Παλαντίῳ φυλαττόμενον ἀφανισθῆναι περὶ τὰ Κελτικὰ τῆς πόλεως ἁλούσης· εἶτα μέντοι τῶν βαρβάρων ἐκπεσόντων εὑρεθῆναι, κατὰ τέφρας βαθείας ἀπαθὲς ὑπὸ τοῦ πυρὸς ἐν πᾶσι τοῖς ἄλλοις ἀπολωλόσι καὶ διεφθαρμένοις...Cic. *de div.* I 32: *cum situs esset in Curia Saliorum, quae est in Palatio, eaque deflagravisset, inventum est integer*; II 80: *...lituum Romuli, quem in maximo incendio potuisse comburi...* L'incendio sarebbe stato quello verificatosi a Roma in occasione dell'assedio dei Galli.

[116] Serv. *VA* VII 188: *toga est augurum de cocco et purpura*; cfr. *ibid.* 190: *...lituum... quod est augurum proprium: nam ancile et trabea communia sunt cum Diali vel Martiali sacerdote*; Isid. *Etym.* XIX 24, 8: *trabea erat togae species ex purpura et cocco qua operti Romanorum reges initio procedebant. Hanc primum Romulus adinvenisse perhibetur ad discretionem regii habitus.* Per il *trabeatus Quirinus* insignito anche del *lituus* cfr. Verg. *Aen.* VII 187, e Ovid. *F.* VI 374.

[117] Liv. I 6: *quoniam gemini essent, nec aetatis verecundia discrimen facere posset, ut dii quorum tutelae ac loca essent auguriis legerent qui nomen novae urbi daret, qui conditam imperio regeret, Palatium Romulus, Remus Aventinum ad inaugurandum templa capiunt.*

[118] Liv. I 7: *priori Remo augurium venisse fertur sex vultures, iamque*

Tramite l'*augurium* fonderà, dunque, la città [119]; per l'occasione egli distinguerebbe col *lituus* le *regiones* celesti [120]. Otterrà inoltre dagli dèi quasi la garanzia della sovranità ed invincibilità di Roma, come si ricava dal fatto che, allorquando questa è minacciata da una sconfitta, egli si rivolge a Iuppiter rammentandogli come proprio in seguito all'*augurium* da lui inviatogli abbia fondato la città [121].

All'istituto dell'augurato egli darà, più o meno direttamente, determinate caratteristiche destinate poi a permanere nel corso dei secoli. All'episodio della fondazione di Roma, per esempio, verrà riallacciato l'essere considerata, l'apparizione di avvoltoi, il migliore degli *auguria* [122]. Dell'introduzione dell'uso della *trabea* si è già detto a suo tempo (p. 187). Ugualmente si è parlato della creazione del rapporto *augures*/tribù (p. 185). Infine, stando ad una tradizione, egli avrebbe addirittura istituito l'obbligatorietà della consultazione dell'*augurium* sia in occasione dell'intronizzazione dei sovrani, sia per l'assunzione del potere da parte dei magistrati, obbligatorietà destinata, da allora in poi, ad essere mantenuta per sempre [123].

nuntiato augurio cum duplex numerus Romulo se ostendisse... Cic. *de rep.* II 9, 15 sg.; *de div.* 48, 107; Val. Max. I 4; ... Per quanto concerne il gareggiare di Romulus e Remus circa l'*augurium* e la presentazione dell'episodio quale *ludus*, cfr. Enn. in Cic. *de div.* I 48, 107, citato per esteso e commentato in SMSR 33/1 1962, 56.

[119] Enn. in Suet. *Aug.* 7: *Augusto augurio postquam inclyta condita Roma est.*

[120] Cic. *de div.* I 32: *nempe eo* (sc. lituo) *Romulus regiones direxit tum, cum urbem condidit? Qui quidem Romuli lituus id est...*

[121] Liv. I 12: *Iuppiter, tuis, inquit, iussus avibus hic in Palatio prima urbi fundamenta eieci...* Si tratta di un episodio della guerra romano/sabina.

[122] Plut. *Rom.* IX: Διὸ καὶ νῦν μάλιστα χρῆσθαι γυψὶ Ῥωμαίους οἰωνιζομένους. *q.R.* 93: Διὰ τί γυψὶ χρῶνται μάλιστα πρὸς τοὺς οἰωνισμούς; πότερον ὅτι καὶ Ῥωμύλῳ δώδεκα γύπες ἐφάνησαν ἐπὶ τῇ κτίσει τῆς Ῥώμης ... Un'altra tradizione metteva in rapporto all'apparizione dei dodici avvoltoi l'istituzione dei *lictores* (Liv. I 8; Lyd. *de mag.* I 8 N).

[123] Dion. Hal. *a.R.* II 6: τότε δ' οὖν ὁ Ῥωμύλος ἐπειδὴ τὰ παρὰ τοῦ δαιμονίου βέβαια προσέλαβε, συγκαλέσας τὸν δῆμον εἰς ἐκκλησίαν καὶ τὰ μαντεῖα δηλώσας βασιλεὺς ἀποδείκνυται πρὸς αὐτῶν, καὶ κατεστήσατο ἐν ἔθει τοῖς μετ' αὐτὸν ἅπασι μήτε βασιλείας μητ' ἀρχὰς λαμβάνειν, ἐὰν

L'ultimo tratto, al quadro delle affinità esistenti tra Attus Navius e Romulus, lo darà, come vedremo a suo tempo (p. 204 sg.), il preciso accostamento dei due quali fondatori dell'*augurium* fatto dalla tradizione romana.

5. *Il miracolo*

La tradizione considera quale prodigio la singolare conclusione dello scontro Attus Navius/Tarquinius: nella documentazione relativa ricorrono costantemente i termini θαυμαστὸν, ἄπιστον (Dion. Hal. *a.R.* III 71), *incredibile factum* (Val. Max. I 4, 1), *miraculum* [124]. Non si tratta, però, solo del taglio del sasso, ma dell'intera situazione. In realtà il fatto in sé non può essere considerato isolatamente, quasi avulso dal contesto, sibbene, come si è visto, implica i precedenti: il tranello teso dal re; l'occultamento dell'ulteriore innovazione sulla quale vuole si interroghi l'*augurium*; l'ideazione di « qualcosa » mai realizzatasi prima d'allora; l'agire sacrale di Attus Navius. La definizione di prodigio si estende, dunque, di necessità, ad abbracciare anche quanto il mero taglio del sasso, col suo realizzarsi, presuppone e conclude. L'intero episodio, quindi, sarebbe prodigioso. Terremo presente per più tardi questo particolare carattere della vicenda che, svolgentesi, come si è visto, in un'epoca fuori del normale, continua così ad accentuare la sua singolarità. Per il momento c'è da chiedersi, invece, che cosa si vedesse di tanto prodigioso in essa.

Varie sono le possibilità prospettate dalla documentazione.

a) Prodigioso sarebbe già l'essere riuscito a conoscere il pensiero del re. Nel tacere all'antagonista che stava pensando ad un'improbabile divisione della cote, infatti, consisteva, come si è visto, parte della difficoltà della situazione in cui Tarquinius

μὴ καὶ τὸ δαιμόνιον αὐτοῖς ἐπιθεσπίσῃ· διέμεινέ τε μέχρι πολλοῦ φυλαττόμενον ὑπὸ Ῥωμαίων τὸ περὶ τοὺς οἰωνισμοὺς νόμιμον, οὐ μόνον τῆς πόλεως βασιλευομένης, ἀλλὰ καὶ μετὰ τὴν κατάλυσιν τῶν μονάρχων, ἐν ὑπάτων καὶ στρατηγῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατὰ νόμους ἀρχόντων αἱρέσει.

[124] Liv. I 36; Apul. *de deo Socr.* 7; Aug. *c.D.* 10, 16; Lact. *div. inst.* II 7, 8.

intende invischiare Attus Navius. D'altra parte questo procedere all'*augurium* a scatola chiusa, ignorando su che cosa si consulti la volontà degli dèi, non sembra rientrare nei normali compiti dell'augure, la cui attività sacrale sarebbe consistita, invece, proprio in questo: chiedere il parere della divinità prima di intraprendere qualcosa di ben specificato [125]. In questo suo agire Attus Navius, quindi, sembrerebbe discostarsi, per eccesso e diversità di compiti, dalla figura dell'augure tradizionale per accostarsi invece al *puer* che, per ritrovare il porco perduto e quindi individuare il grappolo, scopre improvvisamente che cosa si deve fare.

b) Prodigioso sembrerebbe anche che Attus Navius, contrariamente alle aspettative di Tarquinius e dell'intera popolazione, sia riuscito ad interpretare esattamente come stavano le cose secondo il volere degli dèi; a sapere, cioè, che in quel momento nessun ostacolo si opponeva al taglio della pietra; a scoprire che l'impresa era *fas*. Lo dimostrerebbero, tra l'altro, le ripercussioni positive dell'accaduto nei suoi riguardi (cfr. poi, a p. 196 sgg.). Ma giungere a chiarire l'intendimento divino riguardo ad alcunché non è forse il normale compito dell'augure? Perché allora gridare al miracolo? Perché meravigliarsene come se si trattasse di una novità straordinaria, appunto prodigiosa?

c) Prodigioso per eccellenza, infine, sembrerebbe che il nostro personaggio sia riuscito a tagliare il sasso. Il miracolo, in questo caso, consisterebbe precisamente nel compimento di qualcosa mai verificatasi prima in natura, impossibile a chiunque. Ma, in fondo, trattandosi di Attus Navius, non ci si dovrebbe meravigliare troppo dell'accaduto. Costui, infatti, che già da ragazzo sembra porsi al centro di accadimenti che hanno dello straordinario, non è nuovo ad imprese del genere. La tradizione, che, purtroppo, non precisa il periodo in cui il fatto

[125] Bayet, *op. cit.* in n. 15, 103: « l'augure opère, en principe, sur les signes naturels, les oiseaux surtout, ... qui répondent par « oui » ou « non » *à une question précise* » (corsivo nostro). Cfr. Catalano, *op. cit.* in n. 3, 573 n. 46.

in questione si sarebbe verificato, se prima o dopo il taglio della cote, metteva in preciso rapporto il suo nome col prodigioso e spontaneo trasferimento della *ficus Ruminalis* dal Lupercal al Comitium [126]. Si sarebbe trattato, anche in questo caso, del compimento di qualcosa di « impossibile », di innaturale, di un avvenimento che, a ragione, veniva giustificato quale *miraculum*, e che a sua volta faceva di Attus Navius un individuo implicato in « miracoli ». Tuttavia, a ben guardare, sia il taglio della cote che il trasferimento dell'albero avrebbero avuto luogo, stando alle fonti, Atto Navio *augurante*, il che significa, dopo che egli ha interrogato gli dèi sulla possibilità che gli eventi in questione si verificassero o meno, e che ha quindi agito a seconda della risposta. Il nostro personaggio, dunque, non compie alcunché di prodigioso, ma si limita a seguire la normale *routine* della sua professione sacrale, senza uscire « dallo schema augurale consueto » [127]; ciò anche se, di regola, nell'esistenza quotidiana, i responsi degli *augures* non hanno conseguenze di questo tipo. Le ripercussioni di una simile risposta positiva dell'*augurium*, che egli si limita prima a sollecitare e poi a riferire, non devono essere ascritte a suo merito, così come non gli si dovrebbe rimproverare un eventuale, ipotetico, responso sfavorevole: non è lui che rende possibile il taglio della cote o il trasferimento del fico, ma la cosa deve, in un certo qual modo, essere possibile in sé; l'unico « prodigio » che gli si potrebbe addebitare potrebbe essere quello dell'*essere riuscito a scoprire*, mediante

[126] Plin. *n.h.* XV 77: *Colitur ficus arbor in foro ipso ac Comitio... nutrix Romuli ac Remi, conditores imperii in Lupercali prima protexit, ruminalis appellata, quoniam sub ea inventa est lupa infantibus praebens rumim..., miraculo ex aere iuxta dicato, tamquam in comitium sponte transisset Atto Navio augurante...* Del fico sito nel Comitium parlano anche Liv. X 23; Tac. *Ann.* XIII 58; Dion. Hal. *a.R.* III 71; Conon. *narrat.* 48 W, nonché Fest. 168 L., il quale ultimo, dopo aver detto che *ficus quoque in Comitio appellatur Navia ab Atto Navio augure*, passa a raccontare, dopo un '*nam*' di collegamento, l'episodio della sfida di Tarquinius. La frammentarietà del passo non consente di trarre conclusioni di sorta circa il contenuto della parte non pervenutaci, ma non sembra fuori luogo pensare che dovesse esistere un nesso ben preciso tra il « miracolo » della cote e quello del fico.

[127] Catalano, *op. cit.* in n. 3, 573 n. 46.

l'arte augurale da lui esercitata con somma bravura, la sussistenza di questa possibilità, non certo la realizzazione di essa.

Ciò anche se, in base alla maggior parte della documentazione, è proprio lui a compiere materialmente il taglio del sasso. Ma sappiamo, del resto, che alcune varianti attribuiscono quest'atto a Tarquinius, che nessuno presenta quale facitore di prodigi, sì che ancora una volta viene ribadita l'assoluta indipendenza tra chi dichiara possibile l'impresa, chi la esegue materialmente, e ciò che doveva costituire propriamente il *miraculum*. A proposito del quale ultimo punto, ormai, non resta che concludere che dovrà essere cercato, più che nell'impresa stessa — nello scindersi del sasso sotto alla lama del rasoio, considerato in sé e per sé — in chi la rende possibile.

La tradizione tarda non ha dubbi in proposito: ci si trova di fronte ad uno di quegli *auguria* mediante i quali gli dèi avrebbero dimostrato *maiestatem suam* (Lact. *div. inst.* II 7, 8), ad un *deorum gentilium miraculum* (Aug. *c.D.* X 16); sarebbe stata una divinità a rendere morbida la cote sì da permettere al rasoio di penetrarvi senza difficoltà [128]. Tuttavia una soluzione del genere, imprudentemente condivisa dalla letteratura moderna che, facendo di ogni erba un fascio, l'attribuisce in blocco, erroneamente, a tutta la documentazione relativa [129], sembra costituire un caso isolato, almeno in questa forma esplicita. Che dietro il prodigioso taglio del sasso si vedesse in qualche modo l'intervento — ma indiretto — degli dèi lo si ricava sia dal fatto che in Cicerone (*de div.* I 33) il racconto dell'episodio serve da esempio per dimostrare come *deos res humanas curare*, sia dall'espressione ἁπάντων ἀνθρώπων θεοφιλέστατος (Dion. Hal. *a.R.* III 71) rivolta all'augure dopo il prodigio. Ma quest'intervento, questo ruolo presumibilmente svolto dagli dèi in tale circostanza, restano sullo sfondo, non conoscendosi niente di più al riguardo, specie circa il *modo* preciso in cui si sarebbe even-

[128] Apul. *de deo Socr.* 7: *... ut eorum* (sc. deum coelestium) *quisquam ... Attio Navio cotem mollificet...*

[129] Ultimo Dumézil, *op. cit.* in n. 2, 193: « ... Navius prit les deux objets et le dieu fit le miracle: le rasoir coupa la pierre ».

tualmente attuato: in che senso, nell'episodio in questione, gli dèi si prendono cura delle « cose umane »? perché hanno caro Attus Navius più di ogni altro uomo?; esso, con la sua genericità, quasi sfuma nella più ampia concezione dell'immanenza degli dèi — e, dunque, del controllo costante esercitato da essi sulla realtà — tipica di ogni religione politeistica [130]. A ben guardare, invece, la maggior parte della documentazione non accenna minimamente ad un'ingerenza degli dèi nell'episodio del taglio della cote: Attus Navius consulta l'*augurium* e quindi — cioè, in conseguenza di quanto ha saputo — esegue, o fa eseguire da Tarquinius, la divisione del sasso, niente di più. Le divinità non sono minimamente tirate in ballo, di esse non si fa parola; Attus Navius agisce da solo, per conto suo. Sembra quasi che, rispetto alla situazione di partenza, allorché nella vigna ottenne l'aiuto degli « eroi » e cominciò ad operare sacralmente κατὰ δαίμονα, cioè per ispirazione sovrumana, egli si stia svincolando da quei presupposti: agisce, sì, ancora da indovino, ma senza diretto intervento di entità superiori, e dunque, una volta individuato il contenuto del pensiero del re, fa leva esclusivamente sulle norme e le regole della sua « arte », che, peraltro, già da allora mostra di conoscere e praticare, come attesta la *descriptio regionum*. Egli, infatti, come si è visto, risponde al quesito dopo aver preso l'*augurium*, *post consultationem* (Val. Max. I 4, 1); questa, d'altra parte, almeno stando a Dionigi d'Alicarnasso (*a.R.* III 71) non avrebbe luogo sul posto, ma l'augure, dietro espresso invito del re, si allontanerebbe dal Comitium verso una località che non doveva essere molto distante se può tornare di lì a poco, e che si potrebbe forse identificare con l'*auguraculum* dell'*arx* o del Quirinale, dove, normalmente, gli *augures* romani consultavano l'*augurium* [131]; anche in ciò, quindi, Attus Navius seguirebbe un *iter* sacerdotale. La sua « arte », dunque, quasi si

130 A. Brelich, *Der Polytheismus*, Numen VII 1960, 127.

131 Paul. Fest. 14 e 17 L.; Varr. *LL* V 52. Non tanto presto, invece, sarebbe stato di ritorno se si fosse recato presso l'*agger effatus* sito fuori del *pomerium*, altro luogo in cui si recavano gli *augures* per consultare l'*augurium* (Serv. *VA* VI 197; Varr. *LL* VI 53).

sarebbe come decantata, passando da una fase ispirata, perennemente dipendente dall'intervento del sovrumano, al piano augurale propriamente detto, dove non di *divini impetus* si tratta — sia pure ambiguamente mescolato alle prime avvisaglie delle qualità augurali, —, bensì, esclusivamente, *rationis humanae* (Cic. *de div.* I 49, 111).

Si tendeva ad operare, infatti, nell'ambito della sfera divinatoria, una distinzione ben precisa tra ciò che era propriamente esercizio di una tecnica e quanto invece con la tecnica non aveva niente a che fare (Cic. *de div.* I 18, 34: *duo genera divinationum esse dixerunt, unum, quod parteceps esset artis, alterum quod arte careret*). Il primo tipo di divinazione si basava su regole ben precise, quali la messa a frutto di esperienze precedenti, ricavate a loro volta dall'attenta osservazione dei fatti, per risolvere situazioni del tutto nuove; il secondo, invece, prescindendo da tutto ciò che è razionalità e congettura attentamente calcolata su acquisizioni passate, si affida agli impulsi dell'animo, al ritmo libero e sfrenato di questi (Cic. *ibid.*: *est enim ars in iis qui novas res coniectura persecuuntur, veteres observatione didicerunt. Carent autem arte ii, qui non ratione aut coniectura observatis ac notatis signis, sed concitationem quadam animi aut soluto liberoque motu futura praesentiunt...*). L'uno faceva leva sulla *ratio* e sulla *scientia*, l'altro sul *furor* (Cic. *ibid.* I 4). Al genere tecnico appartenevano l'aruspicina, l'astrologia, la divinazione per *sortes* e l'*augurium*; all'altro, quello « innato », la divinazione per mezzo dei sogni e i vaticini (Cic. *ibid.* I 6, 12: *duo sunt enim divinandi genera, quorum alterum artis est, alterum naturae. Quae est autem gens aut quae civitas quae non aut extipicium aut monstra aut fulgora interpretantium aut augurum aut astrologorum aut sortium — ea enim fere artis sunt — aut somniorum aut vaticinationum — haec enim duo naturalia putantur — praedictione moveatur?* cfr. anche I 18, 34). Quest'ultimo, « naturale », si fondava, in ultima analisi, *inflatu divino*, sul diretto intervento delle divinità, mentre l'altro, quello culturale, umano, pur avendo a che fare con la sfera del sovrumano, si regge sulle proprie gambe, facendo leva esclusivamente sulla tecnica (Cic. *ibid.* I 6, 12).

Quest'ultimo genere di divinazione esercita ora, nell'epi-

sodio del taglio del sasso, Attus Navius, che già prima, nella vigna, invece, ci era apparso chiaramente connesso anche, e specialmente, alla divinazione ispirata.

Il problema che ora ci si presenta è il seguente: perché mai questa oscillazione nel comportamento sacrale di Attus Navius? Per quale motivo la tradizione ci tramanda un personaggio di tal fatta, che si configura sia (prima, nella vigna), e quale indovino ispirato e quale augure, che (quindi, nel Comitium) quasi esclusivamente come augure? Perché era necessario che quello stesso individuo, che ci appariva legato ad un certo tipo di divinazione (ma mai del tutto, e mai nettamente!), ad un certo momento della vicenda venga chiarificando la sua posizione nei ranghi dell'augurato (ma non completamente, però, dato che ancora scopre il tranello tesogli dal re, né appartiene al *collegium*!)? E che cosa rappresenta e porta con sé questo momento?

III *Inde sacer auguratus*

Immediatamente dopo il prodigioso taglio della cote grandi sono lo stupore e il conseguente clamore del pubblico che, invitato appositamente dal sovrano acciocché la sua presenza sanzionasse la sconfitta dell'augure, ha assistito invece al verificarsi dell'avvenimento opposto [132].

Segue la reazione di Tarquinius. Il re è, insieme, ammirato (Zon. VII 8: θαυμάσας), pieno di vergogna per aver messo alla prova l'*ars* in questione, e, allo stesso tempo, desideroso di riscattare in qualche modo la sua ignominia [133].

Stando ad alcune fonti, egli accantonerebbe l'idea di aumentare le centurie [134]. Secondo altre si accontenterebbe di accre-

[132] Dion. Hal. *a.R.* III 71: οἱ μὲν οὖν ἄλλοι πάντες, ὡς τὸ θαυμαστὸν τοῦτο καὶ ἄπιστον ἔργον ἐθέασαντο καταπλαγέντες ἀνεβόησαν ...

[133] Dion. Hal. *a.R.* III 71: ὁ δὲ Ταρκύνιος, αἰδεσθεὶς ἐπὶ τῇ διαπείρᾳ τῆς τέχνης, καὶ τὸ ἀπρεπὲς τῶν ὀνειδισμῶν ἐπανορθώσασθαι βουλόμενος ...

[134] Dion. Hal. *a.R.* III 71: ... πρῶτον μὲν τῶν περὶ τὰς φυλὰς ἐγχειρη-

scerne il numero sino a duplicarlo, ma ne conserverebbe immutati i nomi [135], contrariamente a quanto si proponeva di fare prima (p. 179). Sia in un caso che nell'altro, in tal modo, il sovrano verrebbe incontro alla volontà dell'augure.

Quindi Tarquinius decide di rendere ad Attus Navius gli onori dovuti ad un avversario rivelatosi tanto abile e così caro agli dèi [136]. Affinché il ricordo di costui rimanga in perpetuo tra i posteri gli fa innalzare una statua, tra le prime in Roma (cfr. a p. 165 n. 31): questa, di bronzo, viene collocata nel foro, precisamente nel Comitium, dove, davanti alla Curia, nei pressi del fico sacro che prendeva il nome dal nostro personaggio e che un altro episodio leggendario metteva in rapporto alla sua professione augurale (p. 191), sarebbe stata ancora visibile all'epoca di Dionigi d'Alicarnasso; di statura inferiore al normale, ritraeva Attus Navius con la testa coperta [137], e, quindi, presumibilmente, nell'esercizio delle sue funzioni sacrali [138].

μάτων ἀπέστη... Zon. VII 8: ...οὐδὲν ἔτι τῆς πολιτείας ἠλλοίωσε... Fest. 168 L.: *deterreturque ab Atto...*

[135] Liv. I 36: *Neque tum Tarquinius de equitum centuriis quicquam mutavit; numerum alterum tantum adiecit, ut mille et octingenti equites in tribus centuriis esset — posteriores modo sub iisdem nominibus, qui additi erant, appellati sunt — quas nunc, quia geminatae sunt, sex vocant centurias*; Cic. *de rep.* II 36: *... nec potuit Titiensium et Rhamnensium et Lucerum mutare, cum cuperet, nomina, quod auctor ei summa gloria augur Attus Navius non erat; De vir. ill.* VI 7: *... equitum centurias numero duplicavit: nomina mutare non potuit Atti Nevii auguris auctoritate deterritus...*

[136] Dion. Hal. *a.R.* III 71: ...αὐτὸν τὸν Ναίβιον ἀποθεραπεῦσαι διαγνοὺς, ὡς ἁπάντων ἀνθρώπων θεοφιλέστατον, ἄλλαις τε πολλαῖς φιλανθρωπίαις ὑπηγάγετο...

[137] Dion. Hal. *a.R.* III 71: ...καὶ ἵνα μνήμης αἰωνίου τυγχάνῃ παρὰ τῶν ἐπιγινομένων, εἰκόνα κατασκεύασας αὐτοῦ χαλκῆς, ἀνέστησεν ἐν ἀγωρᾷ, ἣ καὶ εἰς ἐμὲ ἦν ἔτι πρὸ τοῦ βουλευτηρίου κειμένη πλησίον τῆς ἱερᾶς συκῆς, ἐλάττων ἀνδρὸς μετρίου τὴν περιβολὴν ἔχουσα κατὰ τῆς κεφαλῆς... Zon. VII 8: ...θαυμάσας δὲ ὁ Ταρκύνιος ἄλλας τε τιμὰς ἐκείνῳ παρέσχε, καὶ χαλκῆς εἰκόνος ἠξίωσε. Liv. I 36: *statua Atti capite velato quo in loco res acta est, in Comitio in gradibus ipsis ad laevam curiae fuit*; Plin. *n.h.* XXXIV 21: *et Atti Navi statua fuit ante curiam...* cfr. anche XXXIV 22 e 29; Val. Max. I 4, 1.

[138] Come è noto, l'uso di operare *velato capite* nei *sacra* (dati al riguardo

Stando ad una tradizione, egli vi sarebbe stato effigiato *cum cote et novacula* (Val. Max. I 4, 1), cioè con quelli che potremmo chiamare i « mezzi » del prodigio. Secondo un'altra, invece, questi ultimi avrebbero ricevuto una diversa sistemazione: sempre al fine di perpetuare tra i posteri il ricordo del miracolo, sarebbero stati sepolti nel Comitium, proprio nel posto in cui quello aveva avuto luogo, non lontano dalla statua dell'augure, e su di essi sarebbe stato innalzato un *puteal* [139].

Il taglio della cote ha ancora altre conseguenze, in specie sul piano sacrale.

Col dividere il sasso Attus Navius non avrebbe solo ottenuto l'ammirazione del re e l'onore della statua, ma, e principalmente, *fidem artis suae... firmavit* (*De vir. ill.* VI 7): egli avrebbe dimostrato la sua schiacciante superiorità sugli auguri suoi contemporanei, che, persino presi nell'insieme, si sarebbero rivelati del tutto insufficienti se paragonati a lui [140]. Supera cioè la prova cui, sia lui che l'*ars* da lui praticata, erano stati sottoposti da Tarquinius. Infatti, *ex eo evenit, ut et Tarquinius augure Atto Navio uteretur, et populus de suis rebus ad eum referret* [141]. Il *puer* che, pur avendo mostrato di interpretare più che egregiamente l'*augurium* sia colla *descriptio regionum* nella vigna, sia con gli « studi da augure », sia col porre la sua abilità al servizio dei vicini, sia con l'essere consultato dagli *augures* pubblici, non faceva tuttavia parte del loro *collegium*, una volta superata la prova sembra così divenirlo automaticamente: lo di-

in *Thes. LL* III 387 sg.) era in specie proprio degli *augures*, che in cotal guisa vengono anche raffigurati (Liv. I 18, 7; 36, 5; XXIII 19, 18;...).

[139] Cic. *de div.* I 33: *...cotem autem illam et novaculam defossam in comitio supraque inpositum puteal accepimus...*; Liv. I 36: *cotem quoque eodem loco sitam fuisse memorant, ut esset ad posteros miraculi eius monumentum...* Dion. Hal. *a.R.* III 71: ὀλίγον δὲ ἄπωθεν αὐτῆς ἥ τε ἀκόνη κεκρύφθαι λέγεται κατὰ γῆς καὶ τὸ ξυρὸν ὑπὸ βωμῷ τινι· καλεῖται δὲ Φρέαρ ὁ τόπος ὑπὸ τῶν Ῥωμαίων...

[140] Dion. Hal. *a.R.* III 70: ...τοσαύτην ἔσχεν ἐπιφάνειαν, ὥστε πάντας ἀζήλους ἀποδεῖξαι τοὺς κατὰ τὴν αὐτὴν ἀκμάσαντας ἡλικίαν.

[141] Cic. *de div.* I 33; cfr. Zon. VII 8: ...πρὸς πάντα τε τῷ Ἄττῳ συμβούλῳ ἐκέχρητο.

mostra prima di tutto il fatto che da allora in poi tanto il re, cioè l'autorità statale, quanto l'intero popolo si servono della sua opera sacrale; in secondo luogo l'essere il suo nome, a partire da quel momento, indissolubilmente legato al *collegium* degli auguri [142]; e, infine, la trionfale carriera al servizio di Tarquinius: sarà proprio il nostro eroe, infatti, ad interrogare la volontà degli dèi circa la possibilità di desacralizzare l'area su cui sarebbe sorto il tempio capitolino, e, in seguito, a consacrare quest'ultimo [143].

Della fortunata carriera augurale di Attus Navius, intrapresa così clamorosamente, le fonti non ricorderanno più nient'altro. Egli uscirà ormai dalla storia, quasi avesse assolto ai suoi compiti precipui. La tradizione, d'ora in poi, parlerà di nuovo di lui solo in occasione della sua misteriosa scomparsa, anch'essa, in fondo, conseguenza ultima dell'episodio svoltosi nel Comitium.

Dionigi d'Alicarnasso che è, come si è detto all'inizio, l'unico a parlarcene, racconta che questo personaggio, giunto alla celebrità allorché si oppose così clamorosamente ai disegni del re, e conquistatosi, con l'abilità nell'arte augurale, un posto tale che gli permetteva di eccellere per autorità tra tutti i romani, ad un certo punto, sia a causa dell'invidia di qualche rivale, sia per un tranello di qualche nemico, sia per altre ragioni non meglio identificate, scomparve improvvisamente senza lasciar traccia: nessuno dei suoi poté accertarne la morte o rinvenirne il cadavere [144]. Grande è il dolore del popolo; ne approfittano i figli

[142] Cic. *ad Att.* X 8, 6: *... auguria... quadam spe non dubia... haec collegii nostri ab Atto...*

[143] Dion. Hal. *a.R.* III 70: ὁ δὲ τῶν οἰωνοσκόπων ἐπιφανέστατος, ὁ τοὺς βωμοὺς μεθιδρυσάμενος καὶ τὸ ἱερὸν τοῦ Διὸς τεμενίσας καὶ τἄλλα προλέγων τὰ θεῖα τῷ δήμῳ διὰ μαντικῆς, αὐτὸς μὲν ἐκαλεῖτο τὸ κοινὸν ὄνομα καὶ προσηγορικὸν Ναίβιος, τὸ δὲ συγγενικὸν Ἄττιος...

[144] Dion. Hal. *a.R.* III 72: ὁ Ναίβιος ἐκεῖνος, ὁ δεινὸς οἰωνομάντις, ὃν ἔφην ἐναντιωθῆναί ποτε τῷ βασιλεῖ πλείονας ἢ ἐλαττόνων ποιῆσαι τὰς φυλὰς βουλομένῳ, ὅτε μάλιστα ἤνθει διὰ τὴν τήχνην καὶ πλεῖστον ἠδύνατο Ῥωμαίων ἁπάντων, εἴτε φθονηθεὶς ὑπὸ τῶν ἀντιτέχνων τινός, τινός, εἴτ' ἐπιβουλευθεὶς ὑπ' ἐχθρῶν, εἴτε ὅτι δή ποτε ἄλλο παθών, ἀφανὴς ἄφνω γίνεται, καὶ οὔτε τὸν μόρον αὐτοῦ τις ἠδύνατο τῶν προσηκόντων συμβαλεῖν οὔτε τὸ σῶμα εὑρεῖν.

di Ancus Marcius, privati del trono paterno da Tarquinius e desiderosi di eliminare l'usurpatore, i quali, con la calunnia, cominciano ad attribuire al re la responsabilità della scomparsa dell'augure [145]. Due sono le voci che, grazie a costoro, girano dunque per Roma: Tarquinius, desiderando intraprendere ancora una serie di innovazioni che, in qualche modo, sarebbero andate contro la legge, avrebbe prima tolto di mezzo chi già una volta l'aveva ostacolato e, presumibilmente, gli avrebbe ancora messo i bastoni tra le ruote; oppure, il re sarebbe stato almeno indirettamente responsabile della fine dell'augure, come avrebbe chiaramente dimostrato col non aprire un'inchiesta sull'accaduto al fine di scoprire i colpevoli [146]. Il popolo viene esortato a non tollerare che il sovrano straniero si ingerisca a tal punto nella vita religiosa del paese e contamini il potere regale [147]: sarà questa la scintilla che porterà alla congiura contro Tarquinius e all'uccisione del re (*a.R.* III 72 sgg.). Ancora una volta, dunque, la figura di Attus Navius ci appare strettamente legata a quella del suo antagonista: così come, col taglio della cote, ne aveva sanzionato la smentita pubblica, ora, con la sua misteriosa fine, ne determina la rovina.

Ma la confusione di Tarquinius, gli onori resi all'augure, la prestigiosa carriera svolta da costui al servizio dello stato, la fine singolare e misteriosa e la dipendente morte del re, non esauriscono l'elenco delle conseguenze del miracolo. C'è ancora da prendere in considerazione un altro accadimento provocato

[145] Dion. Hal. *a.R.* III 72: 'Αχθομένου δὲ τοῦ δύμου, καὶ δεινῶς φέροντος τὸ πάθος ὑπονοίας τε πολλὰς καὶ κατὰ πολλῶν λαμβάνοντος, καταγνόντες τὴν ὁρμὴν τοῦ πλήθους οἱ τοῦ Μαρκίου παῖδες ἐπὶ τὸν βασιλέα Ταρκύνιον τὴν διαβολὴν τοῦ ἄγους ἀνέφερον ...

[146] Dion. Hal. *a.R.* III 72: ...πρώτῳ μὲν ὅτι πολλὰ καὶ καινὰ περὶ τὴν πολιτείαν διεγνωκώς, παρανομεῖν τὸν ἐναντιωσόμενον ὥσπερ ἐπὶ τῶν προτέρων ἐκ ποδῶν ἐβούλετο ποιήσασθαι· ἔπειτα ὅτι δεινοῦ πάθους γεγονότος, οὐδεμίαν ἐποιήσατο τῶν δεδρακότων ζήτησιν, ἀλλ' ἀμελείᾳ παρέδωκε τὸ τραχθὲν, ὅπερ οὐκ ἂν ποιῆσαί τινα τῶν ἔξω τῆς αἰτίας ὑπαρχόντων.

[147] Dion. Hal. *a.R.* III 72: ...καὶ τῷ δήμῳ παρῄνουν μὴ περιορᾶν ἄνδρα μιαρὸν, ἱεροῖς τε προσφέροντα καὶ ταῦτ' οὐκ ἐπιχώριον ἀλλ' ἔπηλύν τινα ὄντα καὶ ἄπολιν ...

dall'episodio in questione. Dall'esito dello scontro deriva infatti anche che *exin magna fides et auctoritas Romae augurum mansit* (Val. Max. I 4, 1). La testimonianza liviana è ancora più esplicita al riguardo:

auguriis certe sacerdotioque augurum tantus honos accessit, ut nihil belli domique postea nisi auspicato gereretur, concilia populi, exercitus vocati, summa rerum, ubi aves non admisissent, dirimerentur (I 36)

Da allora in poi, cioè, l'*ars* in questione avrebbe assunto quelle caratteristiche fondamentali che la contraddistingueranno, e precisamente l'autorevolezza, l'ufficialità, l'indispensabilità, e, infine, la sacralità: *inde Romanis sacer auguratus* (Flor. I 1, 5).

* * *

Tutto ciò per merito di Attus Navius. Non a caso la tradizione lo considerava inventore dell'*ars augurandi*. Allorché Cicerone, trattando della disciplina *quae volucris huc et illuc passim vagantis efficiat ut significent aliquid et tum vetent agere tum iubeant aut cantu aut volatu*, e chiedendosi *quo modo autem haec aut quando aut a quibus inventa*, dopo aver ricordato come *Etrusci tamen habent exaratum puerum auctorem disciplinae suae*, così continua: *nos quem? Attumne Navium?* (*de div.* II 80), ponendo il nostro personaggio su un piano parallelo a quello di un Tages, introduttore dell'aruspicina in Etruria [148], ne mette egregiamente a fuoco la posizione. Prima di lui, del suo scontro con Tarquinius, del prodigioso taglio del sasso, l'augurato non presenta ancora le caratteristiche che gli saranno proprie nella realtà attuale e che assume a partire da quel momento in poi: non gode, infatti, di prestigio; non è un'istituzione cui è indispensabile ricorrere prima di intraprendere alcunché di pubblico interesse; non è sacro. In breve, non esiste ancora, almeno

[148] Ovid. *M.* XV 553-564; Colum. *r.r.* X 344 sgg.; Cic. *de div.* II 23; Fest. 492 L.; Censor. *de die nat.* IV 13; Macrob. *Sat.* V 19, 13; Serv. *VA* I 2; II 781; VIII 398; Arnob. *adv. nat.* II 69; Isid. *Etym.* VIII 9, 34 sg.; Martian. Cap. II 157; Fulgent. *exp. serm. ant.* 4; Lact. Stat. *Theb.* IV 516; Schol. Lucan. I 636; Strab. p. 182 M; Lyd. *de ost.* 2 sg. e 54.

nei suoi aspetti attuali. Questi li assumerà, invece, a partire dalla conclusione del ben noto episodio, e grazie ad Attus Navius. Costui, dunque, si trova così inserito tra l'augurato inteso nella sua *facies* attuale e quello diverso, *prodigioso*, proprio del tempo del mito.

Questo suo essere ubicato, dalla tradizione, a cavallo tra l'augurato dell'epoca delle origini e quello della realtà quotidiana, e, di conseguenza, questo suo trovarsi a contatto tanto con l'una che con l'altra di queste sfere tra le quali costituisce un *trait d'union*, chiarisce alcuni interrogativi via via presentatisi nel corso dell'analisi del mito e momentaneamente lasciati in sospeso.

Innanzi tutto, la posizione del nostro personaggio ai margini del *collegium* augurale prima dello scontro col re. Egli non ne faceva parte, dice la nostra fonte greca, ma, in effetti, lo dominava, se i rappresentanti di quello non davano mai alcun responso senza prima essersi consultati con lui (p. 155). Quanti si sono interessati più o meno direttamente ad Attus Navius vedono in tutto ciò niente altro se non la testimonianza dell'essere, costui, un augure privato [149]. Ma nessun autore, neppure in forma indiretta, documenta niente di simile, né la soluzione proposta, quand'anche venisse accettata, sarebbe poi in grado di spiegare come mai, in seguito, la carriera augurale di Attus Navius prenda quella svolta che sappiamo, con le ben note conseguenze. In effetti, la questione è un'altra. Il dato di cui si discute non mostra di avere un qualche significato se preso in sé e per sé. Ma se lo si considera quale *momento* di un determinato processo iniziatosi nella vigna e destinato a culminare coll'ingresso del nostro eroe al servizio del popolo e del sovrano, da un lato, e col vero e proprio inizio dell'attuale augurato, dall'altro, esso si mostra nella sua giusta luce. Attus Navius non appartiene al *collegium* perché ancora ciò non è possibile, in quanto l'augurato, e tutte le forme istituzionali ad esso connesse, ancora non esiste, almeno nel suo aspetto definitivo e compiuto; esso comincerà ad esistere solo *dopo*: dopo l'esame sostenuto

[149] Cfr. per esempio Catalano, *op. cit.* in n. 3, 309.

dal protagonista, dopo che ciò che prima era soltanto un'*ars* divinatoria da tempo del mito verrà dichiarato *sacer*, dopo che assumerà le caratteristiche attuali. La posizione marginale di Attus Navius rispetto all'augurato ufficiale, dunque, non sarebbe che un mezzo con cui la tradizione sottolinea appunto la non-esistenza del *collegium* all'epoca immediatamente precedente la sua istituzione.

Sempre da questo punto di vista assume un più preciso rilievo anche la prova cui Attus Navius, specie nella versione ciceroniana, viene sottoposto da Tarquinius. Nell'episodio relativo si assiste alla pubblica verifica che la sfera della divinazione, rappresentata dal sovrano, compie nei confronti di una nuova realtà sacrale che sta per imporsi. Il risultato dell'esame e le sue conseguenze sanzionano appunto quest'affermarsi. Il fatto stesso che Attus Navius — che, non lo si dimentichi, è *puer* ed ha appena concluso la sua istruzione specifica presso il maestro etrusco — possa essere messo alla prova, sottolinea trattarsi di un momento di fluidità che precede l'instaurarsi della realtà augurale nella quale il nostro personaggio svolgerà compiti *da augure* al servizio dello stato.

Ugualmente dicasi per il processo di decantazione e chiarificazione della sua *ars*, risultante dall'analisi dei due episodi di cui sopra: che nel primo di questi, infatti, prevalesse un comportamento più consono ad un vate ispirato, mentre nel secondo prendesse il sopravvento un agire sacrale, da augure fatto e finito, si chiarisce sempre in vista del passaggio da un'istituzione da tempo del mito, ancora caotica e indifferenziata rispetto ad altri generi divinatori, ad una realtà augurale propriamente detta, che non dipenderà più dalla diretta ingerenza di entità sovrumane né sconfinerà nella sfera propria della divinazione ispirata.

Lo stesso discorso vale, infine, anche per il quadro che, in base alle fonti, si ricava della 'personalità' di Attus Navius. Per certi tratti, infatti, si penserebbe di aver a che fare con un individuo qualsiasi, un modesto figlio di agricoltore, non distaccantesi dalla massa dei comuni mortali. Per certi altri, invece, egli sembrerebbe addirittura sconfinare dal piano prettamente umano. Basta ricordare le straordinarie capacità innate del *puer*; il fatto che egli sia « carissimo agli dèi » che, a differenza di

quanto normalmente non capita per gli uomini comuni, interverrebbero direttamente in suo soccorso nei momenti critici della sua esistenza; i miracoli compiuti; la misteriosa scomparsa — quasi un uscire di scena, non una morte! — che lo accosta a personaggi mitici — Latinus, Aeneas, Aventinus, Tages, Romulus, la Sibylla — dei quali la tradizione ricordava la scomparsa e, ugualmente, per certuni, la connessione con la sfera della divinazione [150]. Anche quest'oscillazione di caratteristiche contribuisce a sottolineare la posizione di Attus Navius a cavallo tra l'augurato del tempo delle origini — o, meglio, l'inesistenza dell'istituzione nella sua forma attuale — e quello della realtà quotidiana, e a raffigurarlo, di conseguenza, quale augure prototipico, ancora legato ad altre espressioni della sfera divinatoria, ma, purtuttavia, già proteso verso il normale esercizio dell'*ars*.

La tradizione romana, peraltro, ricordava altri auguri del tempo delle origini, che sarebbero esistiti prima del nostro eroe. Si tratta di Picus, che veniva definito *praeclarus augur* [151] e che degli *augures* avrebbe recato il *lituus* e la *trabea* [152]; nonché di Romulus, le cui connessioni con la sfera augurale, già in parte

[150] Per la scomparsa di Latinus cfr. Schol. Bobb. in Cic. *Planc.* 256. Per Aeneas, Serv. *VA* IV 620; IX 742; Ovid. *M.* XIV 600 sgg.; Iuven. *Sat.* XI 63; Ps. Aurel. Vict. *orig. gent. Rom.* 14, 2. Per Aventinus, Aug. *c. D.* XVIII 21. Per la scomparsa di Tages dopo la dettatura dei libri in cui erano contenuti i princìpi dell'aruspicina, Isid. *Etym.* VIII 9, 34 (*et postea non apparuit*), Schol. Lucan. I 636 (*nec post comparuit*). Per quella di Romulus, Liv. I 16 (*nec deinde in terris Romulus fuit*), Cic. *de rep.* II 10, 17 (*... non comparuisset*), Dion. Hal. *a.R.* II 56 (ἀφανῆ γενέσθαι), Plut. *Rom.* XXVII (ἠφανίσθη), Flor. I 1, 16 (*e conspectu ablatus est*), Solin. I 20 (*apparere desiit*), Hist. Aug. *vita Commod.* 2 (*in terris Romulus non apparuit*), *De vir. ill.* 2, 13 (*nusquam comparuit*). Per quella della Sibylla, avvenuta subito dopo la vendita dei libri a Tarquinius, cfr. Dion. Hal. *a.R.* IV 62: ... Ἡ μὲν οὖν γυνὴ τὰς βύβλους δοῦσα καὶ φράσασα τηρεῖν ἐπιμελῶς ἐξ ἀνθρώπων ἠφανίσθη.

[151] Aug. *c.D.* XVIII 15; cfr. Serv. *VA* VII 190: *augur fuit*; Myth. Vat. I 182; II 213; III 11, 11.

[152] Verg. *Aen.* VII 107: *ipse Quirinalis lituo parvaque sedebat / succinctus trabea laevaque ancile gerebat / Picus...* e Serv. *ibid.*: *... bene autem supra ei lituum dedit, quod est augurum proprium.*

esaminare (p. 187 sg.), culminavano nel ruolo di immediato predecessore di Attus Navius [153].

Diversi sono i tratti comuni tra costoro e l'antagonista di Tarquinius: l'essere ambientati tutti al tempo delle origini; il rapporto con l'*augurium*; l'età estremamente giovanile, aggirantesi attorno all'adolescenza (p. 160).

Accanto a questi elementi similari, tuttavia, ne esistono altri che, accomunando i primi due *augures*, li differenziano però dal nostro eroe. Sia Picus che Romulus sono parenti, fratelli addirittura in quanto entrambi figli di Mars [154]; sono o diventano dèi [155]; sono investiti della regalità [156]; presentano dei nessi precisi con la sfera agraria [157]. Inoltre tra essi intercorre un legame ancora più specifico: Romulus, oltre che dalla lupa, sarebbe stato nutrito anche dal picchio, uccello in cui si sarebbe trasformato Picus [158]; quest'ultimo, dal canto suo, almeno stando alla tradizione virgiliana, si sarebbe fregiato del *lituus quirinalis* proprio di Romulus [159].

Infine la loro azione sacrale sembra differire nettamente da quella di Attus Navius, e ciò sia formalmente che sostanzialmente.

153 Cicerone, dopo aver fatto il parallelo Tages/Attus Navius indicandoli rispettivamente quale inventore dell'aruspicina e dall'*ars augurandi*, così si chiedeva a proposito di quest'ultima: *nos quem? Attumne Navium? At aliquot annis antiquior Romulus et Remus, ambo augures, ut accepimus...*

154 Cfr. rispettivamente Dion. Hal. *a.R.* I 31 e 76 sgg.; Liv. I 3, 4;...

155 Per Picus, Aug. *c.D.* IV 23; VI 10; XVIII 15; Min. Fel. *Oct.* 25, 8. Per Romulus, Plut. *Rom.* XXIX; Cic. *de rep.* II 10, 20; Dion. Hal. *a.R.* II 63; Ovid. *F.* II 507 sgg.; *M.* XIV 805 sgg.; Flor. I 1, 16; *De vir. ill.* II 13.

156 Sembra inutile portare dati al riguardo per Romulus! Per quanto concerne Picus, mitico re latino, cfr. Fest. 228 L.; Verg. *Aen.* VII 47; Arnob. II 71; Lact. *div. inst.* I 22, 9;..., e, in proposito, A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1955, 52 sgg.

157 Per Picus annoverato tra gli *agriculturae dii* (Aug. *c.D.* XVIII 15) e figlio di Stercutius, Sterces o Sterculinus, inventore della concimazione (Aug. *ibid.*; Serv. *VA* X 76; Lact. *div. inst.* I 20, 36), cfr. Brelich, *op. cit.* in n. 156, 52-56. Per Romulus, cfr. Brelich, *ibid.* 124 sgg., *Quirinus*, SMSR 31, 1960, 86 sgg.

158 Plut. *q.R.* 21; cfr. Ovid. *F.* III 37.

159 Verg. *Aen.* VII 107, citato per esteso in n. 152.

Rispetto a quelli che saranno, di norma, questi sacerdoti, infatti, Picus mostra innanzi tutto di essere un augure *sui generis*, addirittura un indovino, un *fatidicus*, dal momento che non propriamente la volontà degli dèi fa conoscere, ma *futura* (Serv. *VA* VII 190), e riduce la sua attività sacrale ad un dare oracoli e responsi (Plut. *q.R.* 21: ἀποφθέγγεσθαι λόγια καὶ χρησμῳδεῖν τοῖς ἐρωτῶσιν): non per niente era padre di Faunus [160], legato, come è noto, alla divinazione estatica [161]. In secondo luogo, stando ad una tradizione risalente ai libri pontificali, non era lui che faceva conoscere direttamente gli eventi futuri, ma un picchio che si teneva a casa [162]. Secondo un'altra testimonianza, poi, addirittura avrebbe cominciato ad aver a che fare con la divinazione solo dopo la metamorfosi che, ad opera di Kirke, lo avrebbe trasformato nell'uccello omonimo di cui sono note le virtù oracolari [163].

In secondo luogo, stando ad una tradizione risalente ai libri pontificali, non era lui che faceva conoscere direttamente gli eventi futuri, ma un picchio che si teneva a casa [162]. Secondo un'altra testimonianza, poi, addirittura avrebbe cominciato ad aver a che fare con la divinazione solo dopo la metamorfosi che, ad opera di Kirke, lo avrebbe trasformato nell'uccello omonimo di cui sono note le virtù oracolari [163].

Dal canto suo Romulus, per quanto concerne il suo rapporto con l'augurato, si rivela, in fondo, niente altro che un imbroglione, e sull'imbroglio e sulla menzogna fonda le basi dell'istituzione stessa. La tradizione relativa alla consultazione dell'*augurium* immediatamente prima della fondazione della città, infatti, è piuttosto esplicita al riguardo: secondo certe

[160] Verg. *Aen.* VII 45 sgg.; Arnob. II 71; Lact. *div. inst.* I 22, 9; Aug. *c.D.* XVIII 15 sg.

[161] Dati raccolti in SMSR 35, 1964, 214 sgg.

[162] Serv. *VA* VII 190: *... et domi habuit picum, per quem futura noscebat: quod pontificales indicant libri.*

[163] Plut. *q.R.* 21: ... Πῖκον λέγουσιν ὑπὸ φαρμάκων τῆς γυναικὸς μεταβαλεῖν τὴν φύσιν καὶ γενόμενον δρυοκολάπτην ἀποφθέγγεσθαι λόγια καὶ χρησμῳδεῖν τοῖς ἐρωτῶσιν ... Per la metamorfosi cfr. Verg. *Aen.* VII 189; Val. Flacc. VII 232; Sil. It. VIII 439 sgg.; Ovid. *M.* XIV 312. Per le virtù oracolari del picchio, cfr. Brelich, *op. cit.* in n. 156, 53 n. 12.

versioni egli avrebbe giocato sull'equivoco discutendo circa il numero degli avvoltoi scorti in cielo e la priorità con cui sarebbero stati avvistati [164]; oppure, contro i sei realmente notati dal fratello, non ne avrebbe visto neppure uno, ma avrebbe sistemato le cose gabellando di averne scorto ben dodici [165]... L'aver interpretato la volontà degli dèi — compito precipuo dell'augure — in questo caso (ma, si badi bene, prototipico e fondamentale, dato che ad esso verranno continuamente riportati, secondo una certa tradizione, sia l'istituzione dell'augurato sia l'*optimum* dell'apparizione di avvoltoi nell'abituale consultazione dell'*augurium*!) quindi, si risolverebbe, invece, nell'averla falsata, cioè nell'aver commesso qualcosa che l'augure, almeno quello attuale, di norma non deve fare. D'altra parte c'è il dubbio che proprio col mentire egli non faccia, in fondo, che interpretare, nonostante tutto, la vera volontà divina. Lo dimostrerebbe, innanzi tutto, il fatto che, stando ad una testimonianza (Dion. Hal. *a.R.* I 86), gli dèi, facendogli infine apparire i millantati avvoltoi, avallino la sua menzogna, e, in secondo luogo, il positivo esito di quest'ultima: il sorgere della città e l'inizio della potenza romana. Ma anche in questo caso l'agire sacrale

[164] Entrambi i fratelli pretenderebbero di aver vinto il « certame augurale », l'uno quanto a priorità, l'altro per il numero degli *auguria* (Val. Max. I 4: *... Remus prior sex vultures auspicatus: postea Romulus duodecim, potior Remo fuit, quod Remus prioribus auspiciis videretur, Romulus pluribus.* Cfr. Liv. I 7: *... utrumque regem sua multitudo consalutaverat...*

[165] Plut. *Rom.* IX: Συνθεμένων δὲ τὴν ἔριν ὄρνισιν αἰσίοις βραβεῦσαι καὶ καθεζομένων χωρὶς · ἔξ φασὶ τῷ Ῥώμῳ, διπλασίους δὲ τῷ Ῥωμύλῳ προφανῆναι γῦπας · Οἱ δὲ, τὸν μὲν Ῥῶμον ἀληθῶς ἰδεῖν, ψεύσασθαι δὲ τὸν Ῥωμύλον · ἐλθόντος δὲ τοῦ Ῥώμου τότε τοὺς δώδεκα τῷ Ῥωμύλῳ φανῆναι... cfr. Liv. I 7: *priori Remo augurium venisse fertur sex vultures, iamque nuntiato augurio cum duplex numerus Romulo se ostendisse...* Interessante anche il racconto che Dionigi d'Alicarnasso fa dell'episodio in questione: Romulus, stanco di attendere invano gli *auguria*, manda comunque i messi ad annunciare che li ha visti; questi si mettono in marcia, ma procedono con lentezza perché si vergognano di dover riferire una menzogna (οἱ πεμφθέντες ὑπ' αὐτοῦ δι' αἰσχύνης ἔχοντες τὴν ἀπάτην οὐ σπουδῇ ἐχώρουν). Intanto giunge Remus: ha visto sei avvoltoi e vuol sapere quanti ne ha scorti il fratello. In quel mentre appaiono in cielo i dodici uccelli (*a.R.* I 86).

di Romulus, col suo correggere o essere corretto dalla volontà divina, si rivelerebbe sempre ben singolare rispetto alla norma.

Attus Navius non ha niente a che vedere con tutto ciò. A prescindere dai « prodigi » che compie — e si è visto come, in effetti, la natura di questi non fosse considerata poi tanto straordinaria, ma venisse fatta rientrare dalla tradizione nel normale ordine delle cose — e dalla fine misteriosa, infatti, egli è, rispetto ai suoi predecessori, una persona qualsiasi; né dio né re, né soggetto a metamorfosi né portato alla menzogna, si differenzia dalla gente di tutti i giorni solo per il fatto che è l'augure prototipico; o, meglio, perché tra gli auguri mitici che la tradizione romana ricordava egli era l'ultimo, il più vicino alla nuova realtà augurale che si sarebbe instaurata. E ciò non solo in ordine cronologico, ma anche, e principalmente, perché il suo agire sacrale, pur con tutte le aderenze ad una sfera divinatoria ancora allo stato caotico e indifferenziato, delle quali si è già detto, era quello che più di ogni altro si accostava a quanto nell'esistenza quotidiana avrebbe costituito il normale procedere degli *augures*. La distanza intercorrente tra lui e i primi due è la stessa che stacca il tempo delle origini vero e proprio, caratterizzantesi come opposto all'ordine (per cui i primi *augures* possono, e *devono*, essere anche indovini, andare soggetti a metamorfosi, falsare la volontà divina), dall'epoca immediatamente precedente l'instaurarsi di questo (nella quale l'augure, per quanto prototipico, si contenta di manifestare più blandamente questa sua appartenenza al tempo del mito). Di quest'ultima, addirittura, egli sembrerebbe costituire quasi l'anello estremo, e la sua azione sacrale l'ultimo istante, quello che, agganciandosi, con il conferimento della sacralità all'augurato, alla realtà attuale, trasforma l'esistenza primordiale nel mondo di tutti i giorni, e il *puer* della vigna in uno dei fedeli *interpretes deorum*.

Conclusione

I sospetti che, nonostante il grigiore con cui gli studiosi presentano solitamente la questione, avevano spinto ad analizzare più da presso e in tutte le sue componenti la storia di Attus

Navius, si sono mostrati fondati. Ciò che, a prima vista, appariva niente altro che una *fabella commenticia*, si rivela invece quale mito delle origini dell'augurato. I suoi protagonisti, sfuggenti e difficilmente catalogabili se considerati quali personaggi storici, acquistano, su questo particolare sfondo, tutto il rilievo, loro proprio, di esseri mitici. Il valore della vicenda per la religione romana è apparso così, anch'esso, in giusta luce.

Oltre a questi risultati immediati, infine, l'analisi del mito di Attus Navius sembrerebbe anche aprire determinate prospettive. Innanzi tutto potrebbe spingere ad affrontare, una buona volta, lo studio del periodo monarchico a Roma *come se* si avesse a che fare con una vera e propria mitologia.

In secondo luogo sottolinea ancora una volta l'indispensabilità di vagliare attentamente le fonti senza trascurare alcun particolare, anche apparentemente irrilevante.

Dovrebbe quindi ammonire a servirsi con estrema cautela, nel tracciare il profilo di una qualsiasi istituzione, dei dati relativi al « tempo del mito » di questa: occorre sempre tener presente, infatti, che essi, riferendosi, appunto in quanto mitici, all'immagine capovolta del soggetto studiato, non possono essere posti sullo stesso piano dei tratti che questo presenta nella realtà attuale, né utilizzati eventualmente per una ricostruzione di questa, qualora sia necessario supplire al silenzio delle fonti, e che dunque non possono illuminarci in proposito se non indirettamente [166].

Infine ripropone l'indispensabilità di uno studio, esauriente e condotto con moderni metodi di ricerca, sull'augurato, purtroppo ancora mancante.

[166] Ci si riferisce, in particolare, al procedimento seguito da Catalano (*op. cit.* in n. 3), che continuamente attinge al *dossier* di Romulus e Attus Navius per ricostruire determinati aspetti dell'augurato (pp. 101; 225 n. 51; 287 n. 61; 307 sg.;...), senza tener minimamente di conto il carattere straordinario delle vicende in questione rispetto alla quotidiana e normale realtà augurale.

J. KELLENS

Sur un parallèle inverse á l'inscription des "daiva"

Savoir si les achéménides étaient ou non zoroastriens est une controverse classique de la science iraniste. Ces quelques lignes n'ont pas l'ambition de résoudre le problème, pas même celle d'apporter un argument de plus à l'une des thèses en présence. Nous voudrions simplement mettre l'accent sur une divergence jusqu'ici peu mise en lumière entre l'état religieux de l'Avesta et celui de l'empire achéménide.

On s'accorde à reconnaître que tout ce que nous savons d'une éventuelle eschatologie vieux-perse est contenu dans l'inscription dite des « daiva », l'inscription *Persépolis H*, où Xerxès dit avoir imposé à une province rebelle le culte exclusif d'Ahura Mazda. Par deux fois, à quelques lignes de distance, le sort du fidèle qui se conforme à la bonne religion lui inspire une même formule:

X Ph 46-48 - *tuva kā haya apara yadimaniyāiy šiyāta ahaniy jīva utā marta artāvā ahaniy* (Toi qui vivras plus tard, tu penseras: « Qu'heureux je sois de mon vivant et, mort, que je sois béni ».)

X Ph 51-56 - *martiya haya avanā dātā pariyait(a) taya auramazdā nīštāya utā auramazdām yadataiy artācā brazmaniy(a) hauv utā jīva šiyāta bavatiy utā marta artāvā bavatiy* (L'homme qui s'empresse envers les édits par quoi Ahura Mazda ordonne

et adore Ahura Mazda au temps prescrit et selon le rite (?) [1] celui-là de son vivant est heureux et, mort, il est béni.)

Ainsi, par deux fois, le sort de l'homme vivant et celui de l'homme mort trouvent une exacte expression: *hauv utā jīva šiyāta utā marta artāvā bavatiy. šiyāta*, étymologiquement participe passé de *šiiā-/šā-* « se réjouir », caractérise le sort du juste vivant, et *artāvā*, équivalent exact du védique *ṛtā́van-* et de l'avestique *ašauuan-*, celui du juste mort.

Des deux termes, c'est *šiyāta* qui paraît, dans son empirisme, témoigner d'une généralité peu significative. Si le participe trouve ici sa seule attestation en vieux-perse, le substantif abstrait *šiyāti-* apparaît souvent, de Darius à Artaxerxès III, dans l'expression initiale: [*baga vazraka auramazdā*] *haya šiyātim adā martiyahyā* ([Le grand dieu Auramazda] qui a créé le bonheur pour l'homme).

On ne connaît à la formule que deux variantes au verbe *adā* : *adadā* (Darius *Naxš-i- Rustam B* 2 et *E* 4) et *kunautiy* (Darius *Suse S* 3). Une seule fois (Darius *Persépolis E* 22-24), *šiyāti-* est membre d'un contexte non formulaire:

yadiy kāra pārsa pāta ahatiy hayā duvaištam šiyātiš axšatā hauvcil aurā nirasātiy abiy imām viϑam (Si le peuple perse est protégé, que, pour longtemps, un bonheur indestructible descende par Ahura sur cette demeure).

Le mot semble donc toujours caractériser, en vieux-perse, un privilège de l'homme vivant [2]. L'avestique n'offre, à ce point de vue, aucun passage susceptible de déceler une équivalence ou une divergence significative. *šāiti-* trouve son contexte le plus intéressant au *Visprat* 7.3:

x̌afnənm azdaδātəm yazamaide šāitīm pasuuå vīraiiå (nous

[1] *artācā brazmaniy(a)* est traduit ici selon R. Schmitt (*Orientalia* 32, 1963, pp. 442 sq).

[2] Cameron (*Journal of Cuneiform Studies* 5, 1951, pp. 53-54) a montré qu'en *Behistun* V, 20, inscription particulièrement abîmée, il n'y avait pas de place pour restituer *šiyātiš* dans la phrase que Kent, d'après Eilers (*Journal of Near Eastern Studies* 7, p. 108) transcrit *utā jīvahyā utā martahyā šiyātiš* (le bonheur pour l'homme vivant et pour l'homme mort). L'emploi de *šiyātiš* par rapport à la mort n'est donc plus attesté.

sacrifiions au sommeil créé par Mazda, bonheur du bétail et de l'homme).

Ici aussi privilège de vivant, s'il en fut. A trois reprises cependant, la racine *šiiā-/šā-* se trouve étrangement en rapport avec les sentiments ressentis par l'âme de celui qui vient de mourir: *Pursišnīhā* 24.44 (répété avec quelque inversion de mot en 35.74):

šātəm daδāiti uruuanəm ašaonō irīriδanahē (Il rend heureuse l'âme du juste mort) [3].

Haδōxt Nask 2.2 (répété plusieurs fois dans la suite du Nask): *upa aētąm xšapanəm auuauuṯ šātōiš uruua išaiti yaδa vīspəm imaṯ yaṯ juiiō aŋhāuš* (Cette nuit là, l'âme ressent autant de bonheur que tout ce qu'[en ressent] le monde vivant).

Ce dernier passage nous montre exactement les limites du mot: fort peu technique, puisqu'il est à la fois l'apanage de l'âme de mort et du monde vivant. Mais si *šiyāta* n'offre que des indices et des indices équivoques, il n'en va pas de même pour *artāvā*. L'hapax vieux-perse est remarquable et témoigne d'un usage précis. Il est remarquable aussi à côté du foisonnement avestique. On sait, car Bartholomae a choisi ce critère de subdivision pour l'article *ašauuan-* de *Wörterbuch*, qu'*ašauuan-* figure souvent en opposition avec *drəguuant-* et, lorsqu'il figure seul, qu'il désigne les éléments favorables de la création d'Ahura Mazda. Rien donc ne le réserve au monde des morts.

Quant à l'emploi d'*ašauuan-*, un passage du *Vendīdād* offre cependant au texte vieux-perse un étrange parallèle inverse:

[3] Nous citons la phrase telle qu'elle a été corrigée par Bartholomae dans l'*Altiranisches Wörterbuch*. A ce sujet, il renvoie au *Yasna* 60.11, que nous citons ici d'après l'édition de Geldner:

yaδa. nō åŋhąm šiiātō manå vahištō uruuąnō
xᵛāδrauuaitīš tanuuō həṇti vahištō aŋhəūš ākåscōiṯ
āhūirš mazda jasəṇtąm.

La phrase est cependant trop obscure, ne fût-ce qu'au point de vue de la tradition manuscrite, pour être de quelque secours et, a fortiori, pour être invoquée en témoignage d'une réalité religieuse.

V.5.61 - *yezica aēte mazdaiiasna upairi aētəm iristəm auui. mąm harəkā harəziiāṯ yauuaṯ aēš carāitika auui. mąm harəkā harəz iiāṯ juuasciṯ nōiṯ buuaṯ ašauua məšasciṯ nōiṯ baxšaiti vahištahe aŋhāuš.*

Le passage n'est pas clair: le rapport entre le verbe singulier et le sujet pluriel *aēte mazdaiiasna*, le sens exact de *auui-mąm* et de l'expression *harəkā harəziiāṯ* présentent de graves obstacles à l'analyse et nous empêchent de donner ne serait-ce qu'un essai de traduction. Mais ces difficultés sont, en ce qui nous concerne ici, secondaires. Nous sommes de toute manière devant un point de morale mazdéenne qu'il est interdit de transgresser et, à partir de *juuasciṯ*, on peut traduire avec certitude: « Vivant, il n'est pas juste, mort, il ne partage pas la meilleure existence. »

Ainsi, dans une phrase qui exprime la même dualité entre le sort de l'homme vivant et celui de l'homme mort que l'inscripition de Xerxès, *ašauuan-* désigne la réalité exactement inverse de celle que faisait *artāvā*. Sans doute, cette divergence pouvait-elle être pressentie dans l'emploi général que les deux dialectes ont fait du mot, ici hapax significatif, là terme usuel du vocabulaire religieux. L'étroite connexion des deux formules donne cependant une idée précise et définitive du destin de part et d'autre réservé au mot. En tout cas, elle met remarquablement en lumière ce qui sépare et unit l'état religieux des deux domaines iraniens, si même on hésite raisonnablement à tenir compte de la valeur comparée du pendant *šiiā-/šā-*.

Comme nous le disions au début de notre exposé, on ne peut rien tirer de ceci qui fasse pencher la balance pour ou contre le zoroastrisme des achéménides. A ce sujet, seul l'argument du calendrier invoqué par J. Duchesne-Guillemin [4] donne l'avantage, sans qu'il en surgisse une certitude, à la thèse du zoroastrisme: s'il n'y a pas de rupture visible au point de vue religieux entre Darius et Artaxerxès I qui adopte le calendrier zoroastrien, c'est que Darius était déjà, à sa manière, zoro-

[4] J. Duchesne-Guillemin, *La Religion de l'Iran ancien*, Paris 1962, pp. 165 sq.

astrien. La piété de Darius, la lutte de Xerxès contre les *daiva*, l'adoption du calendrier par Artaxerxès I marqueraient donc les lents progrès de l'influence zoroastrienne à la cour des grands rois.

Dans la mesure où l'extrême exiguïté des faits attestés ne nous permet que des raisonnements abstraits, les divergences du vocabulaire eschatologique sont, elles aussi, à double tranchant. On peut prétendre qu'elles sont si fondamentales que Darius et Zoroastre ne peuvent s'être soumis à la même foi. Si on admet que *baxšaiti vahištahe aŋhəuš* est la meilleure expression de l'eschatologie réformée et que ce nouveau concept a tout naturellement conduit à déplacer la nuance sémantique d'*ašauuan-*, il semble évident que l'empire achéménide est resté à l'écart de la grande réforme. Mais on peut prétendre aussi que, les divergences portant sur des faits exactement inverses, elles ne font que prouver l'étroitesse de relations, comme l'évolution divergente des **daiva* a démontré la parenté qui unissait les religions indiennes et iraniennes. Tout au plus peut-on conclure, et ce n'est pas neuf, qu'entre le zoroastrisme pur et la religion achéménide, la différence est nette sans être infranchissable.

PAOLO XELLA

Sull'introduzione del culto di Demetra e Kore a Cartagine

Nel 396 a.C., in seguito alla sconfitta subìta da Imilcone ad opera di Dionisio di Siracusa, i Cartaginesi — com'è noto — stabilirono di dedicare un culto ufficiale e solenne a Demeter e Kore, con un proprio personale religioso. Dell'organizzazione delle pratiche cultuali furono incaricati dei cittadini ellenici residenti a Cartagine, mentre il corpo sacerdotale fu composto dai cittadini più autorevoli [1].

A motivare questo evento, di per sé straordinario nella storia religiosa punica, le nostre fonti pongono l'intenzione dei Cartaginesi di stornare le ire delle due divinità, sdegnate per le stragi di cui s'erano resi responsabili i generali punici e per la distruzione del loro tempio nel suburbio siracusano, voluta da Imilcone. Quest'ultimo, che aveva visto decimate le sue truppe da un'esiziale epidemia, al ritorno in patria si diede la morte.

Le conseguenze della vicenda di Imilcone, tanto il rovescio militare, quanto il suo comportamento successivo, non risultarono di poca entità per Cartagine: in Sicilia si registrò la defezione di quasi tutte le città alleate, eccezion fatta per le antiche

[1] Cf. Diodoro Sic. XIV, 4-5; Su Imilcone, cf. Diodoro, XIII, 80-90; XIV, 54-77; Giustino, XIX, 2, 7-12 e 3.

colonie fenicie; in Africa si ebbe un grave moto di rivolta degli indigeni, esasperati dal comportamento di Imilcone, che aveva abbandonato alla loro sorte sul campo di battaglia i mercenari e i Siculi che si erano uniti a lui, che veniva ad aggravare un generico latente malcontento per le condizioni in cui si trovavano sotto il dominio cartaginese [2].

Dei riflessi politici interni della vicenda tragica di Imilcone si è occupato L. Maurin in un recente studio [3], che è valso finalmente a chiarire come la caduta dei Magonidi e l'istituzione di quell'organismo assembleare noto come « corte dei cento » — almeno con le funzioni peculiari di controllo che gli vengono riconosciute — si collochino non già nel V secolo, ma posteriormente all'attività del generale punico, anzi ne rappresentino le conseguenze dirette. Questo, non nel senso che la disfatta subita da Imilcone fosse in sé di una gravità tale da indurre i responsabili politici cittadini a misure rivoluzionarie, bensì nel senso che l'episodio veniva a collocarsi al culmine di un periodo estremamente critico per la città, sotto molteplici aspetti ed abbia perciò agito da catalizzatore delle riforme interne.

Dai racconti di Diodoro e di Giustino sulle vicende del conflitto greco-punico in Sicilia, in questi anni a cavaliere tra il V e il IV secolo, balza in primo piano il tema dell'empietà dei capi cartaginesi — stragi compiute da Annibale e da Imilcone, distruzione di templi, violenze di ogni genere — che costituisce il motivo conduttore e dominante della narrazione, e della conseguente vendetta degli dei dei nemici, che inviarono sulle armate puniche un terribile morbo e condussero Imilcone alla disperazione, spingendolo ad un suicidio di espiazione.

Il gesto del Magonide potrebbe spiegarsi con lo scacco subito, ma c'è da osservare che non ci è giunta notizia di punizioni o pressioni esercitate su di lui perché si votasse al sacrificio: pertanto il suicidio del Magonide, con le sue caratteristiche

[2] Cf. G. e C. Charles Picard, *La vie quotidienne à Carthage au temps d'Hannibal*, Paris 1958, pp. 97-99; per le fonti classiche, Diodoro, XIV, 77,3.

[3] L. Maurin, *Himilcon le Magonide - Crises et mutations à Carthage au débout du IV^e siècle avant J.C.*, « Semitica », XII, (1962) pp. 5-43.

di drammatica spontaneità, è sintomatico di un grave stato di turbamento morale, di una profonda crisi religiosa [4]. Da una sconfitta militare ci si può risollevare, ma quando le divinità dei padri abbandonano un capo che s'è macchiato di empietà, ed il suo popolo, allora non resta che morire.

Nel caso di Imilcone le nostre fonti parlano concordemente di intervento soprannaturale, di impotenza degli dei punici: per Diodoro, la sconfitta cartaginese rappresenta la vendetta degli dei siracusani, che provoca nei vinti una crisi totale.

In coincidenza con l'episodio tragico di Imilcone si verifica dunque l'introduzione e assimilazione a Cartagine del culto di Demeter e Kore, conosciuto senza dubbio in Sicilia, probabilmente a Siracusa [5].

Il fatto è di per sé unico nella religione punica, tant'è vero che nel 310, in un momento assai critico per la città, che si vide minacciata da Agatocle sul suo stesso territorio, i Cartaginesi si rivolsero agli dei della loro antica patria inviando offerte a Melqart di Tiro [6]: in questo caso vediamo dunque Cartagine protesa nello sforzo di raccogliere e rinsaldare i legami con le più antiche tradizioni. Atteggiamento, del resto, perfettamente plausibile in tali circostanze: allorché un popolo versa in momenti critici, si verifica di frequente nell'antichità il tentativo di raccogliere il senso genuino — o preteso tale — di una tradizione che appare lontana e quasi dimenticata. Nel caso delle Cereri,

[4] Diodoro, XIII, 86, 3 e XIV, 77, 4-5 fa cenno ai sacrifici che Imilcone fece a Kronos e Poseidon, la cui mancata efficacia dovette contribuire non poco ad accrescere la sfiducia dei Cartaginesi nelle divinità tradizionali.

[5] Che si debba guardare soprattutto alla Sicilia greca per la trasmissione di questo culto è fuor di dubbio, sia in base alla testimonianza di Diodoro, sia in base alle caratteristiche denominazioni date alle due dee sul suolo africano: cf. J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1941, pp. 13-16 e pp. 19-20. Sulla documentazione epigrafica di questo culto in Africa, pressoché inesistente in era precristiana, cf. G. Clermont-Ganneau, *Études d'archéologie orientale*, I, Paris 1880, pp. 149-155; J. Février, *La Koré punique*, « Mélanges bibliques redigées en l'honneur de A. Robert », Paris 1957, pp. 364-69.

[6] Cf. Diodoro, XX, 11-14.

invece, due divinità straniere sono introdotte, senza che si verifichino fenomeni sincretistici di sorta (almeno per i primi tempi), nel pantheon cartaginese.

Possiamo dunque, accettare tout-court la spiegazione dello storico siceliota che si sia trattato di una 'captatio benevolentiae' [7]?

A tutta prima parrebbe troppo semplicistico porre alla base di questa introduzione ufficiale del culto delle due dee il generico timore dei Cartaginesi per le conseguenze causate dall'empietà di Imilcone: e in realtà le ragioni di tale decisione da parte dei dirigenti e dei sacerdoti punici vanno ricercate in un più complesso travaglio culturale e spirituale.

Il problema va affrontato, a mio avviso, sotto due diverse angolazioni: tentare di stabilire in prima istanza gli aspetti formali e sostanziali, in breve una morfologia il più possibile integrale del culto delle Cereri in Sicilia (dove indubbiamente lo conobbero i Cartaginesi); accertare poi nei limiti del possibile quanto di questo culto poteva essere recepito e assimilato dalla sensibilità religiosa, dalla cultura punica.

Occorre osservare preliminarmente che l'introduzione del culto demetriaco non è pensabile in un ambiente culturale ostile alla Grecia [8]; del pari, questa apertura agli influssi ellenici tanto forte da farne assimilare addirittura le divinità si può spiegare solo presupponendo per il passato una continuità di contatti (almeno culturali) col mondo greco, anziché il supposto rigido isolamento in cui Cartagine si sarebbe chiusa nel V secolo [9].

[7] Questo evento ricorda da vicino il processo storico-religioso della 'evocatio': è nota la tendenza dei Romani ad assimilare nel proprio pantheon le divinità dei popoli con cui venivano a contatto e che assoggettavano. I casi dell'introduzione delle Cereri a Roma e a Cartagine sono però differenti per circostanze storico-politiche e psicologiche: cf. Maurin, *art. cit.*, pp. 31-32 nota 2;; H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome*, Paris 1958, pp. 213-253.

[8] Cf. G. Garbini, *I Fenici in Occidente*, « Studi Etruschi », XXXIV, (1966), p. 137.

[9] La supposizione è di G. Picard, *Les Religions de l'Afrique Antique*, Paris 1954, p. 64. Ma l'autore esprime a un di presso il medesimo parere nelle altre sue opere di divulgazione sulla civiltà punica, inserendo questa chiusura

Dalla scarsità del materiale greco d'importazione rinvenuto nelle tombe datate al V secolo, oltre che dall'esame dei caratteri artistici dell'epoca, mi sembra lecito congetturare — insieme col Barreca [10] — un « blocco economico anti-ellenico » operato da Cartagine in seguito alla constatazione che il commercio con i Greci era più dannoso che utile. Tuttavia, l'impostazione a suo tempo data al problema dal Picard, ha indotto a supporre che si sia verificato anche un « blocco culturale » anti-greco [11]: i dirigenti cartaginesi avrebbero messo al bando oltre le merci, anche la cultura ellenica, constatandone la pericolosità nei confronti dello sviluppo e dei problemi esistenziali della loro città.

È certo che sostenere la tesi di una drastica e sistematica opposizione alla cultura ellenica significa quanto meno sopravvalutare la sensibilità dei governanti cartaginesi, tanto più che la dubbia esattezza di tale affermazione risulta dalla fortissima impronta ellenizzante che caratterizza tutto il IV secolo: fenomeno che deve trovare necessariamente i suoi prodromi nel secolo precedente [12].

culturale di Cartagine nella « riforma » che si sarebbe verificata nel V secolo. A proposito di questo problema, studi recenti hanno condotto a conclusioni diverse da quelle del Picard: oltre al già citato articolo del Maurin, che svuota la c.d. riforma dei contenuti politici che le si assegnavano, segnalo lo studio di C. Picard, *Notes de chronologie punique: le problème du V siècle*, « Karthago », XII, (1965), pp. 15-29, dove l'autrice, oltre a riprendere criticamente i criteri di collocazione cronologica dei reperti archeologici di questo periodo, dimostra anche come numerose tombe datate al VI secolo appartengano in realtà al V: si viene così a colmare uno squilibrio numerico nella documentazione archeologica del V secolo rispetto agli altri secoli. Da ultimo, lo stesso Picard è ritornato sul problema, abbassando all'inizio del IV secolo l'epoca dello iato culturale in Cartagine: G. e C. Picard, *Les influences classiques sur le relief religieux africain*, in « VIII[e] Congrés International d'Archéologie Classique », Paris 1965, p. 238.

[10] Cf. F. Barreca, *La civiltà di Cartagine*, Cagliari 1964, p. 48.

[11] Mi riferisco a B.H. Warmington, *Carthage*, London 1960, p. 52. A riprova della volontà dei dirigenti cartaginesi di custodire le proprie tradizioni culturali si suole riportare in genere la nota testimonianza di Giustino, XX, 5, 13 sulla proibizione della lingua greca da parte del senato cartaginese: cf. G. Picard, *Le Monde de Carthage*, Paris 1956, p. 43.

[12] Cf. Le conclusioni del Garbini, *art. cit.*, p. 137.

Sulla base di questa considerazione fondamentale viene a cadere — almeno parzialmente — la teoria dell'isolamento politico e culturale di Cartagine nel V secolo [13]. È dubbio che le condizioni storiche consentissero ai Cartaginesi — qualora questo fosse stato nelle loro intenzioni — di impedire con successo ogni infiltrazione culturale ellenica; epperò, la profonda impronta punica che riscontriamo nelle manifestazioni culturali di Sicilia e di Sardegna nel V secolo, costituisce una prova evidente che Cartagine continua a far sentire per tutto questo periodo la sua attiva presenza nel Mediterraneo.

Mentre per il V secolo non abbiamo prove dirette di questi ininterrotti contatti con l'Occidente — e lungo tutto l'arco del secolo si manifesta un marcato influsso orientale sulla cultura punica — per il IV secolo esistono significative testimonianze [14].

Con l'intimo, attivo inserimento delle colonie fenicie d'Occidente nel contesto culturale e commerciale mediterraneo anche Cartagine, le cui fasi storiche — come è stato notato [15] — presentano nell'andamento generale di questi secoli una significativa analogia con le vicende del mondo etrusco, si riavvicina al

[13] La scarsezza dei reperti archeologici di provenienza greca che si riscontra nel V secolo potrebbe non essere dovuta necessariamente ad una volontà di isolamento di Cartagine, giacché l'antagonismo politico costituiva in sé un ostacolo per i commerci.

[14] Dalla notizia di Diodoro sull'introduzione delle Cereri si rileva la presenza a Cartagine di un'attiva colonia greca. Le operazioni militari in Sicilia durante il conflitto con Dionisio portarono alla cattura di prigionieri di lingua greca, mentre opere d'arte di provenienza ellenica affluirono numerose a Cartagine: cf. Diodoro, XIII, 108, 2 (Gela nel 405); XIV, 62, 3 (Siracusa nel 397-396); XIII, 108, 2 (Acragante); XIV, 58, 3-4 (Messana); XIII, 94, 4 (invio a Cartagine dei bottini). È certo che Atene ed il suo porto fossero meta di mercanti punici, com'è attestato tanto da iscrizioni in lingua fenicia o bilingui (greco-fenicie), quanto da una testimonianza letteraria di rilievo, il Καρχηδόνιος di Menandro o Alessi sul cui modello Plauto scrisse il « Poenulus ». cf. C. Clermont-Ganneau, *Les Pheniciens en Gréce*, « Recueil d'Archéologie Orientale », III, (1900), pp. 142-147. CIS, I 116 menziona un 'Abdtinnit' in Attica.

[15] M. Pallottino, *Les rélations entre les Etrusques et Carthage du VII^e au III^e siècle avant J.C.*, « Cahiers de Tunisie », XLIV, (1963), p. 25. Le fasi sono: formazione in età orientalizzante; sviluppo ed espansione nel VI secolo; stasi nel V secolo; ripresa economica e apertura culturale nel IV secolo.

mondo greco ed ellenistico: ma la sua attiva presenza nel Mediterraneo non era mai venuta meno.

In un tale clima di apertura culturale, dunque, il culto delle due dee fa il suo ingresso ufficiale in una Cartagine che un sotterraneo processo osmotico di influssi artistici, politici, religiosi stava conducendo ad uno stadio di avanzata ellenizzazione.

A ben guardare, analizzando la condizione psicologica dei Cartaginesi all'inizio del IV secolo, non è difficile ravvisare in essi una sorta di complesso d'inferiorità nei confronti della cultura greca, la consapevolezza di una certa insufficienza della religione tradizionale a soddisfare le esigenze, le aspirazioni individuali. Ma è bene guardarsi dal procedere troppo oltre in questa direzione e arrivare ad esempio a congetturare che l'ingresso delle Cereri coincidesse col propagarsi di una dottrina escatologica e di iniziazioni misteriche affini a quelle eleusine [16].

Il culto di Demeter e Kore ebbe per Cartagine come tramite di conoscenza e di diffusione la Sicilia greca: ora, in che misura è lecito parlare di misteri e di misticismo, a proposito del culto demetrico mutuato dai Sicelioti?

La vicenda di Demeter e di sua figlia, perpetuata periodicamente ad Eleusi, era al centro di un culto misterico che non consisteva in una « ... rivelazione di verità profonde ed ignote ai profani, che infondeva negli iniziati... l'affidamento alla salvazione, non insegnamento di un dogma di fede, ma la partecipazione ad un'azione sacrale accompagnata da un'intensa esperienza religiosa » [17]. Il rito misterico travolgeva l'animo dell'iniziato, ponendolo in condizione non già di apprendere (matheìn) ma solo di subire e patire (patheìn) [18] ed in questo rivela la sua origine agraria, che affonda le radici nelle antiche inizia-

[16] La congettura è del Picard, *Les Religions cit.*, pp. 80-90; idem, *Rôle du culte de Démeter en Afrique*, in « Atti dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni », Roma 1955, pp. 323-24.

[17] R. Pettazzoni, *I Misteri - Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna 1924, pp. 53-54.

[18] Cf. Pettazzoni, *op. cit.*, pp. 70-73; D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965, pp. 133-34.

zioni tribali [19], ed il legame con le esigenze e le aspirazioni dell'umile gente del lavoro che restava fuori del kosmos aristocratico.

Eleusi acquista rinomanza già alla fine del VII secolo; in seguito, pur incorporata dallo stato ateniese e il suo culto divenuto un culto pubblico aperto a tutti i Greci, ne esorbitò tuttavia dai confini e, se per un verso subì un processo di assimilazione alla religione ufficiale (già nell'Inno omerico a Demeter la dea è rappresentata nell'atto di salire al cielo), per un altro verso se ne distaccò ancor più, conservando ed accentuando anzi il suo carattere esoterico in più ristrette cerchie di aderenti, in contrasto più o meno palese con la religiosità e la politica ufficiali [20].

In Sicilia il complesso mitico e cultuale della religione ha un suo proprio antichissimo inizio, indipendente dallo sviluppo religioso della Grecia e delle isole e segue una sua linea di svolgimento, su cui solo in un secondo tempo s'innestano nuove correnti provenienti dall'Ellade [21].

Sembra che il culto di Demeter e Kore venisse introdotto in Sicilia dai coloni di Telos che presero parte alla fondazione di Gela, attorno al 688 a.C. [22]. Secondo Erodoto, uno di questi coloni che accompagnava Antifemo nella deduzione del nuovo centro era depositario del sacerdozio τῶν χθονίων θεῶν e i suoi discendenti — tra cui Gelone — divennero ἐνὰ χρόνον ἱεροφάνται ereditari di Demeter [23]. Come si vede, nel passo erodoteo non ci è dato di cogliere una dichiarazione esplicita dell'introduzione

[19] Cf. R. Pettazzoni, *La Religione nella Grecia antica*, Torino 1954, p. 125.

[20] Cf. Pettazzoni, *La Religione cit.*, pp. 99-102.

[21] Cf. A. Brelich, *La religione greca in Sicilia*, « Kokalos », X-XI, (1964-65), p. 44.

[22] Seguo qui la cronologia proposta da J. Bérard, *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'antiquité*, Paris 1957, p. 231.

[23] Erodoto, VII, 153. Anche la cronaca del Tempio Lindio ricorda l'arrivo nell'isola di questo avo dei Dinomenidi, anzi ne fa addirittura Dinomene, padre di Gelone e Ierone, con evidente confusione: cf. C. Blinkenberg, *La Chronique du Temple Lindien*, « Bullettin de l'Académie de Danemark », Copenhagen 1912, paragrafo 28. Sull'evento anche Tucidide, VII, 57, 6 e 9.

del culto eleusino, né a rigore il termine ἱεροφάνται deve intendersi riferito necessariamente al sacerdote di Eleusi [24].

Da Gela, il culto si irradiò per tutta l'isola [25], soprattutto per l'attiva propaganda di Gelone, che ne favorì la diffusione ritenendolo giovevole all'azione politica siracusana [26]. Lo stesso Gelone fece costruire alla periferia di Siracusa il tempio dedicato alle dee, che pare constasse di due santuari compresi nel medesimo peribolo [27].

A Siracusa il culto demetriaco ebbe carattere decisamente popolare; gli abitanti celebravano le Thesmoforia μιμούμενοι τὸν ἀρχαῖον βίον [28]: la festa si protraeva per dieci giorni nel mese di Πυανεψιών al tempo delle semine, caratterizzata da una certa licenziosità che ne attesta chiaramente il carattere di rinnovamento [29]. Sappiamo altresì che a Siracusa si celebrava un'altra solennità, distinta però dalle Thesmoforia, in cui veniva commemorata ritualmente la discesa nell'Ade di Kore: veniva chiamata Katagoghé e si celebrava al principio dell'estate, allorché il grano s'avvia a maturazione [30].

Ora, tanto il carattere arcaico delle Thesmoforia siracusane — l'allusione al tempo antico che fa Diodoro ci attesta chiaramente una « ...realizzazione rituale delle condizioni di vita umane anteriori al culto di Demeter e alla cerealicultura » [31] — quanto

[24] Cf. Brelich, *La religione greca cit.*, p. 50. Erodoto, com'è noto, è assai soggetto all'influsso di Eleusi e può dunque usare il termine in questione riferendolo in genere ai sacerdoti di Demeter e Kore.

[25] Oltre a Gela e a Siracusa, culti demetriaci sono attestati anche ad Imera, Acre, Tauromenio e forse Drepano: cf. Cicerone, In Verrem, IV, 99; V, 187 — Lattanzio, Div. Inst., II, 4 — Servio, ad Aeneid., III, 707. Per Acragante, Catania ed Enna, rispettivamente Pindaro, Pyth., XII, 1; Cicerone, In Verrem, IV, 45 e 99; Lattanzio, Div. Inst., II, 4.

[26] Il carattere politico della diffusione del mito, al servizio dell'azione siracusana di Gelone, è sostenuto, a mio avviso giustamente, da E. Ciaceri, *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, Catania 1911, p. 190 e p. 196.

[27] Cf. Diodoro, XI, 26, 7; XIV, 63, 1.

[28] Cf. Diodoro, V, 4, 5; Athen., XIV, 647; Plutarco, Dion, 56.

[29] Cf. Brelich, *La religione greca cit.*, p. 50.

[30] Cf. Diodoro, V, 4, 5.

[31] Brelich, *La religione greca cit.*, p. 50.

l'epoca del trapianto cultuale delle dee dal suolo ellenico in Sicilia, quanto ancora l'intento politico di Gelone che fu alla base (in parte) della diffusione del mito nell'isola, sono elementi che, a mio vedere, mettono sull'avviso e rendono almeno perplessi di fronte all'affermazione dell'esistenza in Sicilia di culti misterici eleusini [32].

Del resto, la constatazione fatta in precedenza in un autonomo svolgersi della storia religiosa greca in Sicilia, su cui solo in un secondo tempo vengono ad innestarsi nuove correnti di provenienza schiettamente ellenica, rafforza l'opinione che dell'originario culto misterico eleusino in Sicilia giungessero non tanto le prospettive escatologiche individuali, la visione del mondo misteriosofica in senso proprio, quanto il contenuto rituale delle antiche cerimonie agrarie connesse col mito. Il carattere pubblico e non iniziatico delle Thesmoforia a Siracusa è d'altro canto rivelatore di un loro carattere non eleusino, come pure la mancata evidenza di una dottrina escatologica rivolta al singolo.

Certo, non è da dubitare che, trascorrendo i secoli, i fermenti mistici eleusini e il rituale misterico del grande santuario penetrassero in Sicilia: di iniziazioni eleusine probabilmente trattasi nel caso dei solenni giuramenti di Dione, in cui, compaiono nelle fonti gli epiteti μύστης e μυσταγωγός [33]. Analogamente, la presenza di Triptolemos ad Enna rivela l'influsso eleusino [34]. Ma la recezione di questa influenza del santuario

[32] Cf. B. Pace, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, III, Città di Castello 1945, p. 468; Ciaceri, *op. cit.*, p. 200. Contra, G. Picard, *Les Religions cit.*, p. 88.

[33] Cf. Diodoro, XIX, 5, 4; Cornelio Nepote, Dion, 8, 5; Schol. Theocr., 15, 14; Plutarco, Dion, 56,3.

[34] All'eroe Triptolemos erano dedicati un santuario, un altare, un'ara ad Eleusi. Ma la prova decisiva dello stretto vincolo culturale con Eleusi è che egli riceveva parte delle offerte votive che giungevano al santuario da tutta la Grecia: cf. Pausania, I, 38, 6. Del resto, non è questo l'unico caso di culto eroico connesso con un grande complesso misterico: cf. al proposito A. Brelich, *Gli eroi greci - Un problema storico-religioso*, Roma 1958, pp. 122-23.

di Eleusi sulla spiritualità siceliota ci fa dubitare della purezza del trapianto: nel senso che in terra sicula non si raggiunse la pienezza dello svolgimento del culto misterico, giacché si verificò « ... uno scambio di elementi rituali e un'assimilazione nelle forme tra una tradizione misterica di origine greca e una multi pla corrente di misteri orientali » [35].

Attorno al nucleo dell'originaria dottrina misterica gravitarono credenze e pratiche antiche, elementi eterogenei di religiosità popolare, superstizione e magia. Ma agli inizi del IV secolo i culti demetriaci sparsi per l'isola non avevano carattere eleusino o per lo meno l'influsso del santuario era assai ridotto.

Si trattava, è vero, d'una sorta di mistica agraria non priva di elementi esoterici [36], ma in genere non conosciamo cerimonie di misteri in Sicilia, né abbiamo ragione di pensare che a Siracusa si celebrassero le Eleusinie [37].

Di questo culto, dunque, della personalità delle due dee, quali furono gli aspetti che colpirono la sensibiltà religiosa dei Cartaginesi? Senz'altro, a mio avviso, fu il loro legame con l'agricoltura che ne favorì il trapianto sul suolo punico: più che la dispensatrice di un'altra esistenza, in Demeter si vide soprattutto la divinità indulgente che svela agli uomini la ricchezza e gli strumenti per ottenerla (agricoltura) [38]. Ma la sacralità misterica, che trascendeva il campo d'azione agricolo cui era invece strettamente connessa l'antica figura di Demeter,

[35] Pettazzoni, *I Misteri cit.*, p. 324.

[36] Come la segregazione e separazione dei sessi nelle celebrazioni demetriache di Catania, in cui gli uomini non prendevano parte all'esercizio del culto ed era loro interdetto l'accesso al santuario e la vista del simulacro di Demeter: cf. Cicerone, In Verrem, IV, 45, 99. Ugualmente avveniva, forse, ad Enna: cf. Lattanzio, Div. Inst., II, 4.

[37] Non soltanto le Eleusinie rappresentano una derivazione tarda delle Thesmoforia, ma hanno un genuino carattere attico: cf. Ciaceri, *op. cit.*, p. 200.

[38] Dalla lettura dell'Inno omerico a Demeter non è difficile cogliere nella figura della dea una tipica divinità del ciclo agrario e in Kore un antico 'dema' connesso con la cerealicoltura: cf. Sabbatucci, *op. cit.*, pp. 169-70. Per i problemi connessi con l'interpretazione dell'Inno, cf. U. Bianchi, *Saggezza olimpica e mistica eleusina nell'Inno omerico a Demeter*, « Studi e materiali di Storia delle Religioni », XXXV, (1964), pp. 161-193.

questo nuovo insegnamento in cui appunto consiste la rivoluzione mistica, sfuggì allora per circostanze storiche e culturali ai Cartaginesi, cui nulla giunse in quest'epoca dei due temi fondamentali della vicenda mitica: la mancata immortalazione di Demofonte e l'impostazione di una nuova dialettica sacro-profano [39].

Il fatto che nel IV secolo siano attestati per la religione punica dei mutamenti nei riti funebri [40] — va perdendo terreno l'uso dell'inumazione, cui subentra con sempre maggiore frequenza la pratica dell'incinerazione — ha fatto pensare ad una evoluzione, un affinamento delle concezioni escatologiche cartaginesi (una concezione più sottile dell'anima, una nuova simbologia con valore mistico: sirene, sfingi etc.): questa ipotesi è senz'altro plausibile, ma non implica a rigore un parallelo sviluppo di motivi mistici, né tanto meno l'esistenza di culti misterici [41].

[39] Cf. Sabbatucci, *op. cit.*, pp. 169-70; Bianchi, *art. cit.*, pp. 161 sgg.

[40] Cf. G. Picard, *Les Religions cit.*, pp. 89-90. Sulla collina dove sorgeva il tempio di Demeter sono state rinvenute tombe contenenti immagini che senza dubbio si riferiscono alle due dee: ciò starebbe a dimostrare l'accezione sia pur parziale, da parte della religione punica, del contenuto escatologico di questo culto. C'è da aggiungere che il trapianto e la conseguente effettuazione sul suolo africano di cerimonie collegate in qualche modo col culto eleusino — come la Kernophoria — a rigore non costituiscono una prova che si sia trapiantato anche lo 'spirito' mistico. A proposito della Kernophoria, poi, per la quale è indubbia l'influenza greca, è stato fatto rilevare come si tratti di fenomeno più tardo rispetto alla data d'introduzione del culto delle Cereri a Cartagine: cf. P. Cintas, *La Kernophoria à Carthage*, « Comptes Rendus de l'Acad. des Iscrip. et Belles-Lettres », 1949, pp. 115-119.

[41] Nel I-II secolo d.C. si verificherà un ritorno al culto delle Cereri, che acquisterà larga diffusione presso la borghesia africana romanizzata, non privo di venature mistiche; non esiste però alcuna parentela o affinità tra questo evento e l'introduzione delle Cereri a Cartagine nel IV secolo. Lo sviluppo in senso mistico (e misterico) del culto e del rituale non è che fenomeno più tardo. Per questo periodo (IV secolo) va a mio avviso ridimensionata la funzione irradiatrice di Alessandria d'Egitto da cui, tra l'altro, potevano giungere a Cartagine non già influssi eleusini ma, dato il carattere sincretistico e composito della religiosità alessandrina in età tolemaica, una varietà indistinta e difficilmente distinguibile di influenze: cf. F. Cumont, *Les Religions orientales dans le Paganisme romain*, Paris 1929 (II ed.), pp. 115-122.

È opportuno, a questo punto, non perdere di vista le connotazioni proprie del fenomeno mistico, che lo distinguono da quello pseudo-mistico o non-mistico. Si tratta di differenze di ordine funzionale, non formale. Allorché il contadino punico o il proprietario terriero si rivolge alle dee per invocare assistenza e protezione sui raccolti (anche se ciò avviene con rituali formalmente affini a quelli misterici) e allontanare quindi questo pericolo che minaccia la sua esistenza terrena, possiamo dire — riprendendo un'intelligente formula — che egli chiede *salvezza dal non poter vivere una vita umana*; laddove la salvezza assoluta richiesta dal mistico è in realtà la *salvezza dal dover vivere da uomini* [42].

L'introduzione delle Cereri a Cartagine rispose, come s'é accennato, ad una decisione consapevole dell'aristocrazia e del clero: si trattò, quindi, di una introduzione 'municipale', per così dire e dovette essere soprattutto l'aspetto agrario del culto, più che il soteriologico o l'escatologico, a colpire maggiormente i Cartaginesi, in significativa corrispondenza con lo sviluppo impresso all'agricoltura punica nello stesso periodo [43].

Ma è certo che la spiritualità, la cultura punica nel IV secolo, anche nel caso che fosse venuta a diretto contatto con il complesso fenomeno misterico eleusino (cosa che va esclusa) non aveva certamente la sensibilità di coglierne tutti gli aspetti e compenetrarne l'intima essenza. Del resto, per il solo fatto di essere accolto ufficialmente e istituzionalizzato, il culto demetriaco avrebbe perso a Cartagine ogni eventuale carattere mistico. Giacché in una società religiosa la via del misticismo si presenta come alternativa « anormale » alla via religiosa « normale » della comunità: si tratta di un'evasione dalla realtà, e

[42] Cf. Sabbatucci, *op. cit.*, pp. 11-22.

[43] Proprio in quest'epoca, com'è noto, Cartagine mirò a consolidare i proprii possedimenti africani, promuovendo e intensificando lo sfruttamento agricolo degli stessi: da questa ristrutturazione economica — la cui importanza e conseguenze non sono ancora state messe nel giusto rilievo — la città ricavò una duplicità di risorse, e cioè l'attività commerciale e quella agricola: cf. G. Picard, *Le Monde, cit.*, p. 44.

l'accettazione statale di tale atteggiamento o comportamento elimina il presupposto mistico.

Il rapporto uomo-dio era concepito a Cartagine in termini alquanto « primitivi », come dimostra del resto la consuetudine dei sacrifici cruenti; inoltre i Cartaginesi sembrano aver attribuito scarsa importanza all'idea dell'oltretomba: l'escatologia punica era poco sviluppata [44], e se il rinvenimento di immagini delle Cereri e i mutamenti nel rituale funerario sono i sintomi di un approfondimento dottrinale e di una maggiore presa di coscienza degli interrogativi oltremondani (non scordiamo il carattere ctonio delle due dee), questi fatti non stanno certo a dimostrare radicali mutamenti nella speculazione teologica cartaginese.

Dietro l'introduzione del culto delle Cereri vi fu certo un fermento culturale e religioso, ma le esigenze morali del cartaginese del IV secolo non dovettero varcare i confini di una spiritualità superficiale: più che di una nuova realtà trascendente egli avertì forse l'esigenza di una nuova 'forma' religiosa, di nuovi personaggi divini da adorare e con cui rinsanguare la decadente sacralità del proprio pantheon tradizionale [45].

[44] Cf. Warmington, *op. cit.*, p. 133.

[45] Ho discusso il contenuto e le conclusioni del presente articolo col prof. A. Verger, cui va il mio vivo ringraziamento.

SOFIA CAVALLETTI

Un aspetto dell'antropologia rabbinica

È frequente nella letteratura rabbinica l'affermazione che il mondo nel suo insieme, o i suoi vari elementi (il sole, la luna) sono stati creati per i pii in genere [1], per Abramo [2] Mosè, Aronne, per il Messia in particolare (Ber. r. 1,7; 12,2; 48,8); altre volte si dice che scopo dell'opera creativa di Dio è l'intero popolo d'Israele — « Che cos'è *bereshith?* È Israele che è stata chiamata *reshit* (primizia) secondo quanto è detto in Ger. 2, 2 » (Tanh. B. ber. 3) — o la Torah (Ber. r. 12, 2) e Israele che l'ha accettata (As. ha-dib., Eis. 451 b), oppure il Tempio o la circoncisione (Ned. 31 b - 32 a); il patriarca Abramo è posto come ragione di questo mondo e di quello futuro (Tanh. B., hayye Sarah 6) [3]. Affermazioni di questo genere testimoniano della concezione morale dell'opera creativa da parte della tradizione giudaica, e nello stesso tempo ci danno la misura della dignità che essa attribuisce all'uomo considerato fattore determinante della

[1] R. Mach, *Der Zaddik in Talmud und Midrasch*, Leiden, 1957.

[2] Tanh. B. lekh 4 cita Gen. 2, 4 *be - hibare'am* e anagrammando legge: *be - abbraham bera'am.*

[3] Altri testi in: F. Weber, *Theologie*, Leipzig 1880, 190.1; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, V, Philadelfia, 1925, 67.

creazione. La storia che si inizia con la creazione del mondo è una storia chiaramente orientata, che ha davanti a sé una mèta precisa da raggiungere: l'umanità, e, nell'umanità, quello che ne rappresenta l'elemento più scelto, il popolo di Dio, e in seno ad esso uomini particolarmente eminenti. Le istituzioni di cui si parla come scopo della creazione (la Torah, il Tempio, la circoncisione) sono quelle istituzioni nelle quali e attraverso le quali si concretizza la particolare posizione di Israele di fronte a Dio. Lo scopo dell'opera creativa di Dio è quindi eminentemente religioso, perché è posto nel raggiungimento di una particolare relazione tra Dio e gli uomini.

Per indicare la finalità della creazione si adoperano le particelle *bishwil* o *bizkuth* [4] senza sostanziali differenze; la seconda non va intesa nel senso di « per merito di », quasi i meriti dell'uomo avessero in qualche modo influito sull'opera di Dio con un'azione retrospettiva, ma nel senso che l'opera creatrice di Dio si è realizzata tenendo presente uno scopo da raggiungere. *Bishwil* o *bizkuth* indicano finalità non causalità.

Una concezione del genere è diffusa nel giudaismo, dove si ritrova in differenti strati del midrash, e anche nel cristianesimo dove come scopo dell'azione creativa di Dio è posto il Cristo [5], i cristiani e la Chiesa [6].

È questa cosa nota; meno noto è forse un altro elemento che sottolinea in modo diverso l'importanza dell'uomo nella concezione ebraica. Non paghi di porre l'uomo come scopo della creazione, i rabbini ne mettono in evidenza l'importanza nel mantenere in vita il mondo creato. La presenza di alcuni uomini non determina soltanto l'atto creativo al suo inizio, ma — si direbbe — lo accompagna nel tempo, collaborando al mantenimento del suo frutto. Alla nascita di Isacco tutti si rallegrarono:

[4] G.L. Moore, *Judaism*, Cambridge 1930, III, 164.

[5] Ginzberg, *Die Haggada bei den Kirchenvätern u. der apokryphischen Litteratur*, « Monaschrift fur Geschichte u. Wissenschaft des Judemtums », 1898, 546, 7.

[6] F. Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris, 318; cfr. Ginzberg, o. c., 68.

cielo e terra, sole e luna, stelle e astri, perché se egli non fosse stato creato il mondo non avrebbe sussistito (Tanh. Tol. 2). Il mondo è fatto per l'uomo e si mantiene per suo mezzo. Dall'uomo dipende conservarlo nell'ordine o farlo tornare al caos.

In un midrash tardo (Leqah tobh 22, 18) è detto concisamente: « 'Nella tua discendenza saranno benedette tutte le genti della terra'; se non fosse stata la tua discendenza, il cielo e la terra non avrebbero sussistito »; si lega qui chiaramente la conservazione del mondo fisico alla presenza in esso di quegli uomini, che sono oggetto di benedizione, affermando implicitamente l'importanza dell'uomo per la natura: si tratta di vita o di morte, il mondo si sarebbe dissolto, se non fosse stata la discendenza di Abramo, erede della benedizione.

Arriviamo in questo testo all'enunciazione generica di un principio che troviamo altrove espresso in forma narrativa. In Tanh Shem 17, si afferma che il Signore sapeva che sarebbe venuto il diluvio, che ne sarebbe stato salvato Noè, uomo giusto, che il mondo si sarebbe conservato in lui (*mithnaheg bo*), che egli lo avrebbe fatto sussistere (*he'emido*), e che dopo di lui ci sarebbe stato Abramo. Quello che impedisce al diluvio di distruggere l'opera della creazione è la presenza in essa di Noè, uomo giusto, e dopo di lui la presenza del patriarca Abramo. La creazione sta per così dire in bilico, come sospesa all'uomo. C'è sempre per il mondo la possibilità che il caos ritorni: dalla rovina lo preserva la presenza di uomini particolarmente eminenti.

Un'affermazione simile troviamo in un testo molto più antico (Tos. Sot. 10, 1 ss.), dove si dice che quando il giusto Noè venne nel mondo, il bene venne nel mondo, e quando morì, il male si riversò su di esso; al contrario quando i malvagi vennero nel mondo entrò in esso il male e l'ira divina, mentre il giusto impedisce alla punizione di venire nel mondo. Così pure si legge in Sanh. 113b: « È venuto il giusto nel mondo, il bene è venuto nel mondo », e: « Quando ci sono i giusti nel mondo, c'è la benedizione nel mondo; si allontanano i giusti dal mondo, si allontana la benedizione dal mondo » (Sifré Dt. 38, p. 76).

Abbajé, attraverso il valore numerico di una parola in Is. 30, 18 (*lo* = 36), arriva a fissare a trentasei il numero dei giusti,

la cui presenza è necessaria perché il mondo sussista (Sanh. 97b; Suk. 45b) [7]. Un potere simile è attribuito anche ai pagani, quando si dice che le città del mare, in cui si compiono peccati più gravi di quelli compiuti dalla generazione del diluvio, sono preservate dalla distruzione per i meriti di un gentile giusto o di un « temente il cielo » (Gen. r. 28,5) [8].

Nella tradizione più antica e in quella più tarda [9] si trova l'affermazione che la sussistenza del mondo dipende in modo particolare dall'accettazione della Torah da parte di Israele; se Israele non avesse risposto: « Tutto quello che il Signore ha detto noi lo faremo », la creazione si sarebbe dissolta; « Se non aveste accettato la Torah, avrei distrutto il mondo e lo avrei fatto tornare al caos » (Mid. Teh. 20, 3; cfr. j. Ber. 13c); solo quando Israele ha accettato la Torah, il mondo si è solidamente stabilito (Gen. r. 66, 2).

Forma dettagliata e ingenua ha un detto di R. Shimon (Gen. r. 62, 4), in cui si fa un gioco di parole imperniato sul vocabolo *ahare*, che può significare « dopo » e « indietro ». Riallacciandosi a Gen. 25, 11: « E fu dopo la morte di Abramo », Rabbi Shimon dice: « Dovunque sta scritto: 'e fu dopo', il mondo torna indietro »; a tale affermazione seguono vari esempi: « Avvenne che alla morte di Abramo subito tutti i pozzi che avevano scavato i servi di suo padre al tempo di Abramo, i filistei li chiusero (Gen. 26, 15). Avvenne che dopo la morte di Mosè (Gios. 1, 1) si interruppero subito il pozzo, la manna e la nuvola. Avvenne che dopo la morte di Giosuè (Giud. 1, 1 ss.),

[7] I « trentasei » (*lamed-vaw*) giusti hanno avuto grande sviluppo soprattutto presso le comunità dell'Europa orientale, in relazione a Israel Baal Shem Tobh, Elia da Wilna e altri personaggi popolari; cfr. *Jew. Encycl.* VII, 596. Per l'importanza tra essi del « giusto nascosto » (*nistar*), che può essere chiunque e può essere anche il messia, v. G.G. Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, N. Y., 1960, 6 s. Non ho potuto consultare: B. Beer, *Fonti del numero dei 36 giusti*, in « Bar Ilan » 1963, 172-76 (in ebraico).

[8] Shir ha-shir. r,. 1,3 parla solo di « temente Dio »; Jellinek, *Beth ha-midrash*, p. XLVI: « proselita » (*ger*).

[9] S. Cavalletti, *Morte e risurrezione nella redenzione d'Israele*, « Antonianum », 1964, 193 s.

ingaggiarono battaglia i potenti [10] della terra. Avvenne che dopo la morte di Saul (Sam. 1, 1) subito i filistei combatterono contro Israele » (Sam. 31, 1).

L'affermazione di R. Shimon viene ripresa e rinforzata da R. Judan: « Se il Santo, Egli sia benedetto, non avesse fatto sussistere degli altri al loro posto, il mondo sarebbe già tornato indietro, secondo quanto sta scritto: 'ed avvenne che dopo la morte di Abramo, Isacco tornò a scavare i pozzi di acqua'... (Gen. 26, 18). Sta pure scritto: 'Avvenne che dopo la morte di Mosè, servo del Signore, disse il Signore a Giosuè' (Gios. 1, 1)... Sta pure scritto: 'Avvenne dopo la morte di Giosuè'... disse il Signore: 'Giuda salga' (Giud. 1, 2). 'Avvenne dopo la morte di Saul' e sta pure scritto: 'David tornò dall'aver colpito Amaleq' (2 Sam. 1,1), e inoltre sta scritto: 'E David figlio di un efrateo'» (1 Sam. 17, 12), a questo testo segue il racconto della vittoria di David su Golia.

L'affermazione di R. Judan mostra gli uomini che si passano per così dire gli uni agli altri il compito di far sussistere il mondo. Mentre R. Shimon mette in evidenza il venir meno di una forza nel mondo con il venir meno della presenza di alcune figure eminenti, R. Judan mostra l'azione provvidente di Dio, che avvicenda gli uomini nella funzione di sostenitori del mondo. Vediamo qui insieme l'opera di Dio, che chiama Giosuè, Giuda ecc. e la funzione dell'uomo, senza il quale « il mondo torna indietro ». La storia continua il suo corso man mano che gli uomini rispondono alla chiamata di Dio, entrando così nella scena del mondo.

L'uomo — in particolare l'uomo giusto — non costituisce soltanto la finalità della creazione, ma è anche strumento della conservazione del mondo.

È una concezione simile che ispira una versione rabbinica del mito di Atlante: in Hag. 12 b si riporta una discussione sulle fondamenta del mondo; esso poggia su pilastri che si pensa fossero di varia materia, ma Eleazar ben Shammua dice: « Il

[10] Per la traduzione di *jethidoth* con "potenti", v. Gen. r. Theodor, *ad loc.*

mondo poggia su un solo pilastro e il suo nome è 'pio' (*zaddiq*)»[11]. In contrasto al mito pagano, secondo cui Atlante sostiene il mondo in seguito a una punizione inflittagli da Giove, il « pio » della tradizione rabbinica è presentato come colui che con le sue qualità morali regge il mondo. Il « pio » assume dimensioni cosmiche là dove si dice che c'è un'unica colonna che va dalla terra al cielo e il cui nome è « pio » (Ben Jehudah, 11, 5390)[12].

Nel detto di R. Shimon sopra riferito confluiscono elementi che ritroviamo a sé stanti qua e là nella letteratura midrashica e anche nel Targum. L'elemento « pozzo » ad es. è fra quelli che ha avuto maggior fortuna e più larga utilizzazione. Lo troviamo in relazione alla persona di Abramo e di Isacco: Trg. Jonat. ad Gen. 26, 15: alla morte di Abramo i filistei chiudono i pozzi e li riempiono di terra; essi vengono aperti di nuovo da Isacco, i cui servi trovano acque zampillanti. In Tos. Sot. 10, 5-6 si parla di acqua, che sgorga dalla « fonte del mondo futuro » in relazione alla persona di Abramo e si inaridisce alla sua morte.

Quando i pastori di Abimelek e Abramo questionano a proposito dell'acqua del pozzo si ricorre a una specie di ordalia: il pozzo apparterrà a colui davanti al cui gregge le acque saliranno, e le acque salgono immediatamente alla vista delle greggi di Abramo (tanto che il Signore gli dice che egli è un *siman* per i suoi figli: il pozzo salirà per loro nel deserto) (Gen. r. 54, 5)[13].

[11] Negli scritti clementini i sette pilastri del mondo sono sette santi; in Alphabethoth sono i tre patriarchi, Mosé, Aronne, David e Salomone, v. L. Ginzberg, *Legends*, V, 12.

[12] La connessione uomo-mondo ispira la concezione dell'uomo come microcosmo (*olam qatan*) (Tanh. Pequdé 3) e del primo Adamo che ha le dimensioni del mondo (Qedosh 22 b); cfr. B. Murmelstein, *Adam*, WZKM 1928. La concezione antropomorfica del mondo rivela il peso che ha l'uomo nei confronti del mondo. Si veda anche la connessione stabilita tra l'uomo e il Tempio, di cui il mondo è la proiezione, v. R. Patai, *Man and Temple*, 2 ed. N. Y. 1968, 114 ss.

[13] Una tradizione musulmana parla di Abramo che scavò un pozzo a Saba, ma se ne dovette allontanare perché molestato dagli abitanti del paese; le acque inaridirono tanto che dovettero richiamarlo; Patai, *o.c.*, p. 197.

Le acque salgono anche alla presenza di Rebecca e anch'essa è detta, per questa ragione, *siman* per i suoi figli [14].

Nel Trg. Jon. a Gen. 29, 2-10 ritroviamo il tema del pozzo in relazione al patriarca Giacobbe, a proposito del quale si dice che quando egli ebbe levato la pietra dal pozzo, il pozzo zampillò e le acque salirono davanti a lui, e lo zampillo durò vent'anni (cfr. Trg. Jonat II, ad Gen. 28, 10).

Secondo Trg. Jonat e Jerush ad Gen. 31, 22 è il seccarsi dei pozzi che rivela la fuga di Giacobbe: andarono i pastori al pozzo e non trovarono acqua, aspettarono trenta giorni nella speranza che riprendesse a sgorgare e non sgorgò, e allora andarono da Labano per dirgli che Giacobbe era fuggito (cfr. Trg. Jonat e Jerush. ad Gen. 29, 22).

L'abbondanza delle acque del pozzo è legata anche alla presenza di Miriam: « Quando c'era Miriam il pozzo era sufficiente per Israele; quando morì che cosa si dice? 'Non c'era acqua per la comunità' » (Tos. Sot. 11, 1. Cfr. Trg. Jonat ad Nu. 21, 16-18).

Alla presenza di Abramo è legata anche l'abbondanza dei frutti della terra: « Quando c'era Abramo c'era abbondanza... Quando morì, che cosa sta scritto? 'Ci fu carestia nel paese' » (v. 5). Lo stesso si dice del patriarca Isacco, la cui presenza portava benedizione alle semine, e di Giacobbe (Tos. Sot. 10, 6-9): « Fino a quando Giacobbe non scese in Egitto c'era carestia in Egitto: da quando egli scese che cosa è detto? 'Ecco a voi seme e seminerete' » (v. 6-9). Determinante per l'abbondanza è anche la presenza di Sarah e Rebecca (Gen. r. 60, 16).

Si dice anche che se non fosse stato per Israele la pioggia non sarebbe scesa, né avrebbe brillato il sole (Tanh. B., Nu. 3). A Israele oltre lo scendere della pioggia è attribuita anche l'azione benefica della rugiada (Gen. r. 66, 2; cfr. Dt. r., 7, 7).

I testi esaminati fin qui mostrano l'influenza di alcune per-

[14] A. Jaubert, in: *L'homme devant Dieu*, « Mélanges de Lubac », 1, Paris 1963, 63, 74. Il Testa parla di una « teologia sui pozzi » che si sviluppa tra i giudeo-cristiani della Chiesa Madre, « Rivista Biblica », 1968, 173 ss.

sone su complessi della natura [15]. Tuttavia quando si parla di acqua nella tradizione ebraica e cristiana difficilmente ci si ferma al senso fisico di essa; assai spesso l'acqua è considerata come segno di qualche altra cosa. Basta pensare al « chi ha sete venga da me e beva » di Gesù, e al noto detto rabbinico: « Non esiste altra acqua che la Torah ».

Nel testo già citato di Gen. r. 62, 4 troviamo la triade: pozzo, manna, nuvola (cfr. Lv. r. 28). La manna è intesa come « pane del cielo » già nell'Antico Testamento (Sal. 78, 23, 24; 105 40) e viene anch'essa identificata con la Torah; la nuvola è il segno della presenza di Dio in mezzo al Suo popolo; fra i tre elementi solo l'acqua sarebbe limitata al semplice significato materiale? Evidentemente, almeno in tale contesto, l'acqua assume un significato religioso.

Il carattere religioso della triade acqua-manna-nuvola presenta una particolare importanza per il nostro assunto, perché anche la loro presenza o assenza viene collegata ad alcune figure eminenti in Israele.

Mentre in Gen. r. (62, 4) la presenza di tutti tre questi elementi è legata a Mosè, in Tos. Sot. 11, 1-2 (cfr. Nu. r. 1, 3) si hanno attribuzioni individuali: il pozzo è legato alla persona di Miriam; « La manna scendeva durante la vita di Mosè, e quando morì che cosa si dice? 'Cessò la manna' ». In quanto alla nuvola, si dice qui che, mentre Aronne era in vita, essa guidava Israele e « quando morì, che cosa si dice? 'E sentì il cananeo re di Arad' ecc. e si dice inoltre: 'Perché impediva loro la strada' »; venuto meno Aronne c'è chi può impedire la strada a Israele, perché, con Aronne, è venuta meno anche la nuvola che precedeva Israele, aprendogli la strada.

Sempre in Tos. Sot. (11, 10) si riferisce a nome di R. Josè bar Jehudah che ci furono in Israele tre buoni « amministratori »

[15] Cfr. Zohar, Lekh 1, 82 a.b.: Il mondo sussiste per il merito di un sol giusto, secondo quanto è detto: « Il giusto è il fondamento del mondo » (Pr. 10, 25). È su un solo giusto che il mondo è fondato, è basato, e su di lui è stato creato. Anche le sette colonne del paradiso (Pr. 9,1) sono sostenute dal giusto, che abbevera il mondo, sazia il mondo e nutre tutte le creature.

(*parnasim;* si può intendere forse anche più esattamente « nutritori »): Mosè, Aronne e Miriam; « per merito loro furono dati a Israele tre buoni doni: il pozzo, la nuvola e la manna. Il pozzo per merito di Miriam; morì Miriam e cessò il pozzo, e tornò per merito di Mosè e Aronne; morì Aronne, cessò la nuvola, e tornarono ambedue (pozzo e nuvola) per merito di Mosè; morì Mosè, cessarono tutti tre e non tornarono ».

Con evidente anacronismo la presenza della nuvola è legata anche alla persona di Sara e Rebecca: « Tutto il tempo in cui c'era Sara, la nuvola era legata sulla sua tenda; quando morì, cessò. Quando venne Rebecca, tornò la nuvola » (Gen. r. 60, 16). Esiste una tendenza a trasporre nel tempo dei patriarchi gli avvenimenti dell'esodo [16] e il testo qui citato ne è un altro esempio. In tale testo troviamo la sacralizzazione di un elemento che si trova già nel Trg., dove si legge che Isacco porta Rebecca nella tenda di sua madre e subito si riaccende la lampada, che si era spenta alla morte di Sara (Trg. Jonat. ad Gen. 24, 67); in Gen. r. si conserva l'elemento lampada (durante la vita di Sara la lampada ardeva dalla notte di un sabato all'altro) e si aggiunge quello della nuvola.

Anche il massimo dono di Dio, la Torah, è legata all'uomo: essa è antemundana, ma il Signore la tiene nascosta fino a che viene Abramo e solo allora essa scende fra gli uomini (Agg. Ber. 13).

L'importanza dell'uomo assume qui un valore particolare: non si tratta più della sussistenza del cielo e della terra e nemmeno dello svolgimento della storia, ma entriamo qui nel campo religioso: ci sono qui alcuni doni di carattere religioso che vengono dati o tolti a Israele in relazione alla presenza o assenza di determinate persone; fra di essi di massima importanza è la nuvola, che è il segno della divina Immanenza. È perfino sulla sua

[16] Tale è il peso dell'esodo sulla tradizione giudaica che esso tende ad accentrare in sé tanti elementi diversi; Filone accosta il canto del pozzo (Nu. 21, 18) al canto del Mar Rosso (cfr. A. Jaubert, *o.c.*, 64); il viaggio di Abramo al Moriah assume alcuni aspetti del viaggio di Israele che esce dall'Egitto (cfr. S. Cavalletti, S M S R, 1964, 260).

presenza nel mondo che l'uomo sembra avere influenza. Più esplicitamente in Gen. r. 19, 7, R. Abba bar Kahanah dice che al principio l'Immanenza divina stava nel mondo inferiore; peccò il primo Adamo ed essa salì al primo cielo; peccò Caino ed essa salì al secondo; peccò la generazione di Enoch ed essa salì al terzo; peccò la generazione del diluvio, salì al quarto cielo; peccò la generazione della dispersione, salì al quinto; peccarono i sodomiti, e salì al sesto e infine peccarono gli egiziani al tempo di Abramo e l'Immanenza divina salì al settimo cielo.

La condotta negativa dell'uomo ha determinato l'allontanamento di Dio dal mondo degli uomini. I malvagi — dice R. Jizhaq (ivi) — non hanno fatto dimorare l'Immanenza divina sopra la terra; in contrasto a ciò ci sono sette giusti: Abramo, Isacco, Giacobbe, Levi, Qehat, Amram, e Mosè; essi fecero scendere l'Immanenza in terra: Abramo la fece scendere dal settimo cielo al sesto, e così via finché Mosè l'ha fatta tornare in basso. La stessa tradizione è conservata in Pesiq. 1, 19-23.

La presenza e l'allontanamento dell'Immanenza divina dalla terra è determinata dal comportamento degli uomini. Israele ha una particolare responsabilità nei riguardi di Dio, determinando con la sua condotta la venerazione o la profanazione del Nome divino da parte dei popoli del mondo; R. Shimon ben Elazar dice che quando Israele fa la volontà di Dio, il Nome divino viene magnificato nel mondo, e quando non fanno la volontà di Dio che cosa si dice? « Venne ai popoli che erano venuti lì e profanarono il Nome Santo » (Ez. 36, 20) (Mekh. besh. 15, 2). La divina Presenza regna, si direbbe, sul mondo insieme con gli uomini — in particolare con Israele — e in dipendenza dalla loro condotta. Fino a che non venne Abramo — si legge in Sifrè Dt. 313 — il Signore era re solo nel cielo; ma dopo che venne Abramo nel mondo, Egli è stato proclamato re in cielo e sopra la terra.

Non si tratta qui di quel legame che potremmo definire di carattere psicologico, per cui si dice che le sofferenze e le gioie di Israele sono le sofferenze e le gioie del Signore stesso; non si tratta nemmeno di quella misteriosa solidarietà che lega il Signore al Suo popolo, per cui la storia di Israele è la storia di Dio, e l'esilio e la redenzione di Israele sono in qualche modo

l'esilio e la redenzione dell'Immanenza [17]. Si parla qui di uomini da cui in definitiva dipende la regalità di Dio nel mondo: « Quando hai creato il mondo per così dire Tu stavi in piedi, secondo quanto sta scritto: 'Egli stava e misurava la terra' (Hab. 1, 5), ma quando Tu sei stato sul mare e noi abbiamo detto il canto davanti a Te, si è seduta la Tua regalità e il Tuo seggio è stabile » (Es. r. 23, 1). Il momento decisivo della storia di Israele è stato determinante anche per il regno di Dio. R. Berekhjah a nome di Rab Abahu aggiunge: « Anche se Tu sei da sempre, non si è affermato il Tuo trono e non è stato conosciuto nel mondo fino a che i Tuoi figli non hanno detto il canto » (ivi). Intonando il canto di ringraziamento (Es. 15, 1 ss.), Israele riconosce l'intervento di Dio nella sua liberazione, vede nell'avvenimento non solo un fatto storico, ma un atto in cui il Signore « si è grandemente innalzato ». La storia di Israele è nello stesso tempo storia di Dio; Israele e Dio sono così strettamente uniti che l'agire dell'uno si riflette sull'altro. L'uomo appare in questi testi come il vero nodo dell'universo, capace di esercitare un'azione sul mondo inferiore e perfino sull'opera di Dio; è a lui che è legata la conservazione della creazione e anche il dominio di Dio sopra la terra.

In un midrash tardo si parla esplicitamente di un mutuo bisogno degli uomini da parte di Dio e viceversa [18]: « La mia Torah è nelle vostre mani e la fine è nelle mie mani; abbiamo insegnato: uno ha bisogno dell'altro [19]. Se voi avete bisogno di

[17] A.J. Heschel, *Torah min ha-shamajin*, London, 1962, 65. Il termine *jeridah* viene usato dai tannaiti (II generazione) nel senso che l'Immanenza divina « scende » presso Israele per condividerne l'angustia.

[18] A questo proposito, nota A.J. Heschel (*o.c.*, p. 82) non c'è il Regno dei Cieli in questo mondo altro che se la regalità di Dio è accettato dagli uomini, perché non esiste re senza popolo.

[19] Nella tradizione rabbinica c'è stato chi si è allarmato di simili affermazioni, che sembrano far dipendere Dio in qualche modo dall'uomo, e in Tanh. B. Nizabhi 6, si legge, in polemica a quanto riportato sopra, che se il Signore, malgrado i ripetuti tradimenti, stringe ancora l'alleanza con Israele, lo fa « non perché io abbia bisogno di voi » ma perché vincolato dal giuramento.

me per far venire la fine, anch'io ho bisogno di voi, che osserviate la mia Torah, per avvicinare la ricostruzione della mia casa a Gerusalemme » (Pesiq. r. 31). La Casa del Signore, cioè la dimora di Dio in mezzo agli uomini dipende in definitiva dagli uomini, dal loro accettare o rifiutare il dono della Torah. Sempre in Pesiq. r. 20 si legge ancora: « Se Israele non accetta la Torah, non c'è abitazione per me (parla il Signore) né per voi » [20]; « Se non aveste accettato la Torah, che ne sarebbe stato del mio regno? » (Mid. Teh. 20, 3, ed. Buber).

Come ci sono degli uomini che possono esercitare un'influenza positiva nell'affermarsi della regalità di Dio nel mondo, così altri possono avere su di esso un effetto negativo: « In certo modo fino a che c'è la discendenza di Amaleq nel mondo, il Suo Nome non è intero (*shalem*) e il Suo trono non è intero » (Pesiq. r. 12).

I rabbini uniscono qui alla riverenza verso Dio un'altissima valutazione della dignità dell'uomo; Dio « è da sempre », tuttavia il Suo Regno si stabilisce in terra, quando, sulla terra, l'uomo si volge verso Dio. L'affermarsi del trono di Dio nel mondo è consequenza di un incontro tra Dio e l'uomo, non è un'opera unilaterale. Quel regno di Dio, che si stabilisce in terra dopo che Abramo è venuto nel mondo, quel trono divino, che si afferma in terra dopo che Israele si è volto verso il Signore, sono legati al patriarca e al popolo di Israele, e quasi in qualche modo incarnati in essi. Il regno di Dio si concretizza, prende consistenza nel mondo attraverso l'azione dell'uomo; Dio per regnare nel mondo, ha bisogno dell'uomo.

Abbiamo fin qui notato l'importanza della presenza di alcuni uomini e della condotta dell'uomo riguardo ai frutti della terra e alla sussistenza stessa del mondo; all'uomo sono pure legati alcuni doni di carattere religioso (il pozzo, la nuvola, la manna, la Torah e la divina Immanenza). Dobbiamo ancora aggiungere un terzo punto: L'uomo sembra esercitare un'azione non solo sul regno di Dio in terra, ma addirittura sul suo regno celeste.

[20] Secondo Friedmann *ad loc.* si intenderebbe dire con questo che il mondo tornerebbe al caos, se Israele non accettasse la Torah.

Perché infatti gli angeli ministranti dicono: « È piena tutta la terra della Sua gloria » (Is. 6, 3)? Perché è stato detto che se il Signore non è glorificato in terra, non c'è il Suo Nome sopra la Terra e non c'è il Suo Nome nell'alto, e se il Suo popolo non lo proclama re in terra, in certo modo Egli non ha regalità nei cieli eccelsi: « Ecco, Israele dice: 'Ascolta Israele, il Signore nostro Dio è il Signore unico' e danno così l'autorizzazione agli angeli ministranti; gli angeli ricevono l'autorizzazione da loro e dicono: « Benedetto il Nome della gloria del Suo Regno in eterno » (Shir-ha-sh. zuta, 1, 1, ed. Buber, p. 4). Lo « Ascolta » è la preghiera con cui Israele accetta il giogo del Regno dei Cieli ed è da questa accettazione che si fa dipendere anche la regalità celeste di Dio; la preghiera di Israele in terra rende possibile la lode degli angeli ministranti intorno al trono di Dio.

R. Shimon ben Johaj — noto per l'arditezza delle sue espressioni — va ancora più avanti quando cita Isaia: « Voi siete miei testimoni e io sono Dio » (Is. 43, 12), commentando: « Quando siete miei testimoni io sono Dio, e quando voi non siete miei testimoni, in certo modo io non sono il Signore » (Pesiq., ba-hod. 102 b); qui l'azione di Israele arriva a toccare la persona stessa di Dio.

All'infuori di simili affermazioni che possono essere considerate intemperanze, i rabbini — quando parlano di un'azione dell'uomo che tocca in qualche modo cielo e terra — sviluppano un concetto già presente nella Bibbia.

I due racconti della creazione ci presentano l'uno l'uomo come un essere particolarmente legato alla terra, da cui è stato tratto (Gen. 2, 7); l'altro insiste sull'immagine di Dio riflessa nell'uomo (Gen. 1, 27). Già dalle prime pagine della Bibbia l'uomo ci appare quindi come divino e terrestre. I rabbini traggono le conseguenze di questa premessa: se l'uomo è divino e terrestre, egli deve esercitare un'azione su ambedue i mondi a cui è collegato. L'influenza dell'uomo sulla natura non è un concetto nuovo: in Genesi (3, 17) la terra è maledetta a causa dell'uomo che ha peccato; la malvagità degli uomini che dilaga nel mondo al tempo del diluvio sta per riportare la creazione al caos (Gen. 6, 11 s.). I profeti parlano di cieli e terra che si rinnoveranno alla fine dei tempi (Is. 65, 17), degli uomini che riceveranno

un'abbondanza straordinaria di Spirito di Dio (Gioele 3, 1 s.), e del popolo di Dio che sarà un popolo di tutti i giusti che in eterno possiederà la terra (Is. 60, 21).

Presso i profeti tuttavia i due elementi — rinnovamento della natura e degli uomini — ci appaiono giustaposti e non messi chiaramente in dipendenza l'uno dall'altro. Il collegamento tra i due elementi si chiarisce in Paolo: la creazione si protende nell'attesa della rivelazione dei figli di Dio, e nella speranza di essere anch'essa liberata dalla schiavitù della corruzione, per aver parte alla libertà e alla gloria dei figli di Dio (Rom. 8, 19 ss.). Il rinnovamento della natura « appare come corollario della glorificazione del corpo del cristiano » [21].

Quanto i rabbini dicono quindi riguardo a un'azione dell'uomo sulla natura e sullo stesso regno di Dio sulla terra dipende dal pensiero antico-testamentario e si affianca alla dottrina di Paolo, esprimendo in forma immaginosa e discorsiva quanto l'apostolo afferma in modo sintetico.

21 *Traduction oecuménique de la Bible. Epître de S. Paul aux Romains*, Paris, 1967, 69. S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit*, Paris, 1965, 239 ss.; dello stesso, *La storia della salvezza nella Lettera ai Romani*, Napoli 1966, 221 ss. Per altri aspetti dell'antropologia paolina, v. Robin Scroggs, *The last Adam*, Philadelphia 1966; E. Brandenburger, *Adam und Christus*, Neukirchener Verlag, 1962.

ENRICO MONTANARI

Considerazioni sul templarismo

1 - Premessa

Quello dei Templari fu un Ordine religioso-guerriero, sorto al principio del secolo XII, specialmente per garantire i pellegrini che si recavano a Gerusalemme contro i ritorni offensivi dei musulmani, sconfitti ma non del tutto debellati dalla prima crociata. Dalla comune matrice della prima crociata sorsero altri due Ordini: quello dei Cavalieri di S. Giovanni, poi divenuto dei Cavalieri di Malta, e quello Teutonico.

Fondatore dell'Ordine dei Templari fu Ugo de Payns, un cavaliere della Champagne che nel 1119, assieme a 7 compagni, adattò la regola di S. Agostino agli speciali fini militari che l'Ordine si proponeva. Dapprima, i membri di esso si chiamarono *Christi milites*; poi quando, ormai organizzati, ebbero sede nel palazzo del re di Gerusalemme, vicino al Tempio di Salomone, furono tradizionalmente indicati col nome di *militia Templi*.

Favoriti da S. Bernardo, che ne esaltò le virtù guerriere e la pietà, i Templari si moltiplicarono rapidamente, modificando la primitiva regola secondo gli ideali della riforma cistercense. La nuova regola fu approvata nel Concilio di Troyes del 1128. S. Bernardo si occupò dei Templari principalmente

in due sue opere: l'*Exhortatio ad milites Templi* e la *De laude novae militiae* [1]; e proprio da alcuni passi di questi scritti, meglio di qualsiasi altra fonte, possiamo trarre il disegno dello spirito che animava l'Ordine ai suoi inizi. Si legga, ad esempio, il cap. IV de *De laude,* ove è scritto: « (i Templari) vivono in una gradevole società, frugalmente; senza donne, senza figli, senza possedere nulla di proprio... usualmente essi sono negletti nell'abito, coperti di polvere, col viso arso dagli ardori del sole, con lo sguardo fiero e severo. All'approssimarsi della battaglia si armano di fede di dentro, di ferro di fuori, senza ornamenti negli abiti né gualdrappe sui cavalli. Le armi ne sono l'unico fregio, e di esse si servono con grande coraggio nei maggiori pericoli, senza temere nè il numero nè la forza dei barbari. È solo nel Dio degli eserciti che essi confidano e, per lui combattendo, essi cercano una vittoria certa o una morte santa e onorata... quale gloria per voi, il non uscir mai dalla mischia, se non coperti di allori! Ma quale maggior gloria è mai quella di guadagnare sul campo di battaglia una corona immortale!... o fortunata condizione, in cui si può aspettare la morte senza timore, desiderarla con impazienza e riceverla con cuore sicuro! ».

I Templari dovevano sempre accettare il combattimento, fosse pure di uno contro tre, nè mai domandare quartiere, nè dare mai riscatto; non un'ala di muro, non un pollice di terreno. Essi non dovevano sperare riposo; nè era loro permesso di entrare in Ordini meno severi. « Vita est militia super terram »; questo era il motto di un Ordine nel quale, come osserva il Michelet [2], lo spirito crociato era divenuto « la nobile rappresentazione di quella crociata spirituale, di quella guerra mistica che il cristiano sostiene contro il nemico interno fino alla morte ». In battaglia, i Templari formavano l'avanguardia

[1] Testi in Migne, *Patrol. Lat.*, CLXXXII-CLXXX ed. Mabillon. Su S. Bernardo, considerato nell'ambito dell'esoterismo medievale occidentale, cfr. R. Guénon, *Saint Bernard*, 3ª ed., Paris 1959.

[2] J. Michelet, *Dal Vespro allo sterminio dei Templari*, (1851), tr. it. Bari 1941, p. 110; cfr. anche *Procès des Templiers*, pubbl. a cura di J. Michelet nella *Collection des Documents inédits*, Paris 1841-1851, 2 voll.

se l'esercito avanzava, la retroguardia se retrocedeva. Dietro venivano i crociati arrivati di recente e quindi poco abituati alla guerra d'Asia; i Templari li circondavano e li proteggevano *sicut mater infantem* [3], anche se, poi, queste truppe ausiliarie si mostravano, in battaglia, più dannose che utili. Fu il caso di Al Mansourah (1250); dopo una parziale vittoria, i Templari formavano l'avanguardia, quando il figlio del conte d'Artois, nonostante il parere contrario del Maresciallo del Tempio, si lanciò all'inseguimento del nemico gettandosi nella città, dove era stata tesa ai crociati una trappola. I Templari lo seguirono per onore e rimasero tutti sul terreno. Altri grandissimi atti di valore i Templari compirono a Tiberiade (1187), a Gaza (1244), etc.

Quali furono, in Europa, i riflessi di un simile eroismo? Nel 1139 papa Innocenzo II concesse ai Templari particolari privilegi, con la bolla *Omne datum optimum;* tali privilegi saranno aumentati con la bolla *Milites Templi* del 1144. Tra l'altro, il papa poneva i cavalieri del Tempio alle sue dirette dipendenze; essi potevano essere giudicati soltanto da lui. Ma, ovviamente, un giudice posto così lontano e così in alto non veniva quasi mai reclamato, sicchè i Templari stessi finirono col giudicare delle loro cause, potendo anche esservi testimoni, tanta era la fiducia che si riponeva nella loro lealtà. Essi erano inoltre esonerati dal pagamento di diritti, tributi e pedaggi. Col tempo, essi andarono custodendo, dapprima nei loro castelli, il tesoro di re e di principi e facevano servizio di tesorieri in favore di grandi laici, di chierici e anche di borghesi, custodendo oggetti preziosi ed archivi; poi si occuparono di esazioni di tasse, di invii di denaro da un paese all'altro, di incassi per conto di terzi e finirono per fare prestiti su pegno e per costituire rendite e pensioni.

[3] L'espressione è contenuta nella *relatio* inviata da J.B. Molay al papa Clemente V, nel 1306, che gli aveva chiesto un parere circa la possibilità di una fusione tra Ordine del Tempio e Ordine degli Ospedalieri: « ... et sic extraneos inter ipsos cooperiunt et involvunt sicut mater infantem »; cfr. *Le dossier de l'affaire des Templiers*, a c. di G. Lizerand, Paris, 1964, p. 10.

Enorme divenne, col tempo, il numero dei beni accumulati dai Templari. Essi contavano, verso la fine del XIII sec., « in christianitate novem milia manierorum ». Perduta la guerra santa, nel 1291 l'Ordine rifluiva in Europa: portava in Francia un tesoro di oltre 150.000 fiorini d'oro. I Templari, al tempo della fine delle crociate, contavano non più di 15.000 cavalieri: ma erano, questi, assai più esercitati e veloci, sui loro agili destrieri arabi e con le loro armi orientali, della pesante cavalleria feudale.

L'Ordine era costituito da cavalieri, scudieri, laici, sacerdoti. I cavalieri rappresentavano solo un decimo dei fratelli, e costituivano i capitoli, nei quali si discutevano le questioni più importanti riguardanti l'Ordine. A capo era il *Magister Militiae Templi,* coadiuvato da dignitari minori (siniscalco, maresciallo, gonfaloniere, elemosiniere), preposti ai vari servizi della comunità. Dopo la diffusione fuor della Palestina, i Templari furono divisi in provincie: al momento della loro distruzione, essi contavano le provincie di Portogallo, Castiglia e Leon, Aragona, Maiorca, Germania, Italia, Puglia, Sicilia, Inghilterra ed Irlanda; tutte con a capo un *praeceptor*. La stragrande maggioranza dei Templari era, tuttavia, francese, specialmente i Gran Maestri [4]. All'ombra del Tempio e sotto la sua potente protezione viveva una turba di servitori, di familiari, di affiliati, nonchè di gente condannata, in quanto le case dell'Ordine avevano diritto di asilo. Inoltre, come si rileva nella « Règle du Temple » [5], si permetteva all'Ordine di cercare delle reclute anche tra cavalieri scomunicati.

Nel 1307 Filippo IV, d'accordo con papa Clemente V, faceva imprigionare Jacopus Burgundus de Molay, Gran Maestro dell'Ordine e i suoi principali dignitari; nel 1312 l'Ordine dei Templari, con la bolla *Vox clamantis,* veniva ufficialmente abo-

[4] Ovunque, i Templari venivano designati col loro nome francese: *Frieri del Tempio,* φριερίοι τοῦ Τεμπλοῦ, etc.; cfr. Michelet, *Dal Vespro...*, cit., p. 109.

[5] Si veda il par. 12 della regola del Tempio, pubblicata nel 1886 a Parigi, a cura di H. de Curzon.

lito. Il 18 marzo 1314 l'ultimo Gran Maestro dell'Ordine, Giacomo de Molay, dopo un lungo processo inquisitorio, saliva sul patibolo.

2 - *Il problema dell'esoterismo templare*

Ancor oggi il *processus contra Templarios* ordito da Filippo il Bello viene giudicato, dalla maggioranza degli studiosi, come una macchia infamante nella storia di Francia e del Papato. Non a caso, forse, tali valutazioni hanno tenuto troppo conto di elementi emozionali e polemici. Il Templarismo, dal XVIII secolo in poi, andava difeso soprattutto perchè la cultura illuminista, tramite la Massoneria, lo aveva preso a simbolo di una lotta anti-papale e anti-regale che, grazie ad esso, veniva ad avere il crisma di una vendetta [6].

È stato perciò facile costruire la storia dell'avidità di Filippo il Bello e quella della debolezza di papa Clemente V; e, ciò posto, è stato ancor più facile concludere che le testimonianze rese dai Templari durante il loro processo non furono valide, perchè estorte con la tortura e basate su accuse assurde. Si è dato, nell'asserire la « innocenza » dei Templari, grande rilievo alle successive ritrattazioni di taluni accusati; e gran conto si è tenuto dell'opinione di alcuni contemporanei del processo del Tempio. Non poco, in tal senso, ha influito nel giudizio dei moderni l'opinione dantesca del « novo Pilato » che « sanza decreto » nel Tempio porta le « cupide vele ». L'animosità dei giudizi si è spinta fino al punto di vedere, nella prematura mor-

[6] Già il Gurtler, *Historia Templariorum*, Amsterdam, 1691, riteneva che gli editori posteriori al Du Puy, che per primo, nel 1654, aveva pubblicato un'opera sui Templari per confutare coloro che miravano a stabilire la loro innocenza per discreditare i re di Francia, fossero Frammassoni che, sotto falso nome, avevano alterato il vecchio materiale e ne avevano inserito del nuovo, nell'interesse della supposta origine del loro Ordine dai Templari. Sul problema vedasi *Encicl. Brit.*, s.v. Templars.

te di Filippo il Bello e di Clemente V, la conferma della maledizione scagliata dal Gran Maestro sul patibolo [7].

Eppure, sono stati trascurati altri elementi a nostro avviso di fondamentale importanza. Alcune tra le confessioni più compromettenti furono rese in processi, come quello tenuto in Inghilterra, ove la tortura non venne praticata. Le prime testimonianze rese dagli accusati in Francia, oltre a coincidere quasi perfettamente con quelle rese altrove, sembrano piuttosto correggere talune inesattezze contenute nelle accuse, anzichè rigettarle. La ritrattazione venne, ma fu tardiva (7 aprile 1310) e chiaramente forzata dagli eventi, come ebbe a rilevare Guillaume de Plaisians nella sua relazione (quidam autem, post confessionem spontaneam et sepius coram diversis per magna intervalla septimanarum et mensium iteratam et perseveracionem diutinam, revocaverunt easdem, collusione habita super hoc inter eos... et confortacione recepta per nuncios et literas aliquorum, qui suo loco et tempore detegentur); nè mancarono *fratres* che non ritrattarono le confessioni, fino alla morte.

Inoltre, non v'è davvero bisogno della *fictio juris* delle *Remontrances* e delle *Suppliques* del popolo di Francia a Filippo il Bello, imploranti giustizia contro i Templari e uscite dalla penna del Dubois, o delle « rivelazioni » di Esquiu de Floriano, per dimostrare che l'opinione pubblica era realmente contraria ai Templari. Tutti i crociati che tornavano dalla Siria, non parlavano che dei tradimenti dei Templari e delle loro intese con

[7] Tra gli assertori della « innocenza » dei Templari, sia pure con diverse motivazioni, ricorderemo sopra tutti: W. Havermann, *Geschichte des Ausganges des Tempelherrenordens*, Leipzig 1846; J.E. Renan, *Études sur la politique religieuse du règne de Philippe le Bel*, in *Hist. littér. de la Fr.*, 1899; K. Schottmüller, *Der Untergang des Templerordens*, Berlin, 1887; H. Prutz, *Entwicklung und Untergang des Tempelherrenordens*, Berlin 1888; H.C. Lea, *History of Inquisition*, London 1888; H. Fincke, *Papstum und Untergang des Templenordens*, Berlin 1907 (quest'ultimo autore si è basato soprattutto su ricerche compiute negli archivi vaticani; da una ulteriore ricerca, compiuta negli archivi aragonesi di Barcellona è nato il suo *Acta Aragonensia*, Berlin, 1908-1923, 3 voll.); G. Lizerand, *Clément V et Philippe le Bel*, Paris, 1910; J. Charpentier, *La vie des templiers*, Paris 1944; A. Ollivier, *Les Templiers*, Paris, 1967; G. Bordonove, *Les Templiers* (1966), tr. it. Milano 1969.

gli infedeli. Si rimproverava loro, tra l'altro, di aver rinunziato alla difesa di S. Giovanni d'Acri, di aver accolto il Sultano nelle loro case, di aver consentito il culto maomettano (cfr. in particolare la *Cronaca di S. Dionigi*). L'*Historia rerum in partibus transmarinis gestarum* di Guglielmo di Tiro concorda con la Cronaca di S. Dionigi nel giudicare che l'Ordine, alla fine del XIII sec., era divenuto « assai fastidioso ». Incontinenza, licenziosità, avarizia, inospitalità, superbia dei Templari, erano ormai proverbiali [8].

Quanto alla testimonianza favorevole ai Templari di Dante, va ricordato che questi, per essere guelfo di parte bianca, aveva interesse a parteggiare per il Tempio, allo scopo di minare la coalizione anti-imperiale formata dal Papato e dalla Casa di Francia. Riguardo a Dante, si può aggiungere che egli, oltre ad appartenere alla setta dei Fedeli d'Amore, sembra essere stato affiliato anche a un terz'ordine iniziatico di osservanza templare, quello dei Cavalieri Kaddosh [9]; inoltre, la sua opinione secondo cui i Templari sarebbero stati condannati « sanza decreto » è facilmente confutabile, se si tien conto del fatto che l'« affaire des Templiers » fu seguito da valentissimi giuristi quali il No-

[8] Circa l'incontinenza nel bere, l'espressione « boire comme un Templier » era popolarissima in Francia; sulla avarizia, cfr. una Cronaca in versi del XIII sec. *apud* Raynouard, *Monuments historisques relatifs à la condamnation des Templiers*, Paris 1813, p. 7, ove si legge: « ... (i Templari) comprano sempre senza vendere / Tanto va il vaso al pozzo finché si spezza »; sulla inospitalità, cfr. *Concilium Britanniae*, testis 40, *apud* Michelet, *Dal Vespro...*, cit., p. 126: « item dixerunt quod pauperes ad hospitalitatem libenter non recipiebant, vel timoris causa divites et potentes solos; et quod multum erant cupidi aliena bona per fas et nefas pro suo ordine adquirere »; sulla superbia, può ricordarsi il passo del testamento spirituale di Riccardo Cuor di Leone: « Io lascio la mia avarizia ai monaci cistercensi, la mia lussuria ai monaci grigi, la mia superbia ai Templari »; circa la licenziosità, vedi le testimonianze relative nel nostro paragrafo sull'argomento.

[9] Il problema delle affiliazioni di Dante a società segrete iniziatiche, in particolare alla setta dei Fedeli d'Amore, ha dato vita a più d'una corrente di critica dantesca. Si segnalano, in particolare, gli studi del Valli, del Ricolfi e dell'Alessandrini. Per un approfondito esame delle fonti dell'esoterismo dantesco, vedasi anche l'opera di R. Guénon, *L'esoterismo di Dante*, (1928), tr. it., Roma 1950.

garet, il Plaisians, il Dubois, che l'iter procedurale venne scrupolosamente seguito e che si concluse con una regolare sentenza.

È ben vero che i Templari non risultarono ovunque condannati, nei processi intentati in tutta Europa contro di loro; ed è anche vero che gli inquisitori si tennero alla lettera delle accuse, senza davvero cercare di penetrare il senso « simbolico » di molte di esse. Ma è altresì un fatto che molti tra gli stessi difensori moderni del Tempio non hanno tentato di giustificarlo spiegando i molti punti oscuri relativi alle cerimonie segrete dell'Ordine. Nonostante alcune eccezioni [10], quello dell'esoterismo templare resta un problema tuttora insoluto; e proprio perchè, quasi sempre, non si è cercato di analizzare le testimonianze processuali con moderna sensibilità storico-religiosa.

Nella presente ricerca, noi ci limiteremo a suggerire alcuni spunti, orientati nel senso suddetto. Nè ciò faremo nell'intento di giustificare la « innocenza » dell'Ordine (chè anzi, come vedremo, una analisi esplicativa del simbolo può confermare la necessità di un processo, anzichè escluderla), ma solo nel senso di comprenderle come accadimento storico. Il che può rappresentare un primo passo verso la formulazione di un vero *giudizio* storico.

3 - L'oltraggio al crocifisso

La più grave accusa rivolta ai Templari fu quella di costringere il neofito, nel corso del rituale di accettazione nell'Ordine, a sputare sul crocifisso, dopo averlo rinnegato. Gli interrogatori di Geoffroi de Charney , Precettore dell'Ordine in Nor-

[10] Oltre agli sporadici tentativi d'interpretazione simbolica, operati dal Wilcke, dal De Castro e dall'Aroux, deve segnalarsi l'opera di J. Evola, *Il mistero del Graal*, 2ª ed., Milano 1962, che inquadra il Templarismo nel contesto della spiritualità ghibellina facente capo al Graal, pur senza rilevare, e forse intenzionalmente, il problema delle fonti dell'esoterismo medievale occidentale.

mandia (21 ottobre 1307), del Gran Maestro Jacques de Molay (24 ottobre) e di Hugues de Pairaud, Visitatore di Francia (9 novembre), che di pochissimo seguivano l'ordine di arresto dei Templari, emesso da Filippo il Bello il 14 settembre 1307, sembrano convalidare l'accusa. Il rituale di accettazione del neofito, così come risulta dalla *Régle du Temple* non contemplava, certo, ufficialmente un simile atto. Tuttavia, Hugues de Pairaud conferma, nel corso della sua deposizione, l'esistenza di *secreta* nell'Ordine; a giurare sull'osservanza dei *secreta* fu costretto lui e costrinse tutti coloro che egli accettò nell'Ordine [11]. Il non aver rivelato ai vescovi della Chiesa di Roma tali segreti compare, inoltre, tra i motivi di colpevolezza addotti da Guillaume de Plaisians nella sua prima *oratio,* pronunciata al Concistorio di Poitiers il 29 maggio 1308.

A favore dell'attendibilità delle deposizioni su menzionate, vi è da osservare come ciascuna risposta presenti delle varianti rispetto alle altre; in poco più di un mese dalla data dell'arresto, gli interrogati non ebbero, forse, il tempo di concretare una comune linea difensiva. Il De Molay, ad esempio, nota che la croce recatagli era di bronzo, mentre il De Charney parla di una immagine di Cristo *depicta,* evidentemente, su legno. Inoltre, gli interrogati sembrano prendere a cuore più la correzione di alcune particolari inesattezze nella procedura rituale esposta dall'accusa, che la confutazione globale della stessa. Il De Molay, ad esempio, insiste nell'affermare che non sputò sul crocifisso, ma in terra, e per una sola volta, aggiungendo che *de hoc bene recordatur* [12]; Hugues de Pairaud rifiuta di ammettere di aver rinnegato *tre volte* il crocifisso, ma ammette di averlo fatto *semel* [13]. Se le confessioni fossero state estorte solo grazie alla tortura, ci si dovrebbe trovare dinanzi alla ripetizione di formule di assenso pressappoco eguali per tutti. Comunque, anche ammettendo una diabolica astuzia negli inquisitori, i quali

[11] Cfr. *Le dossier,* cit., p. 40.
[12] *Le dossier,* cit., p. 34.
[13] Op. cit., p. 36.

avrebbero potuto inserire ad arte delle varianti nelle risposte per dimostrarne l'autenticità, occorre aggiungere che altre deposizioni, i processi tenuti fuori della Francia e senza tortura, confermarono questa accusa, aggiungendovi, come accadde, ad esempio, in Inghilterra, altri particolari (contumelie indirizzate al crocifisso con la schiena rivolta contro di lui, etc.).

Vi è, tuttavia, anche una formula, ricorrente in tutti e tre gli interrogatori (e in molti altri successivi): i testi avrebbero compiuto i loro gesti oltraggiosi *ore, non corde.* È probabile che ciò, più che una debole giustificazione, stia a significare che ben pochi, anche ai più alti livelli gerarchici dell'Ordine, erano a conoscenza del significato del rituale simbolico di accettazione. Il precettore di Aquitania, interrogato espressamente al riguardo, riferì le varie opinioni dei fratelli. Tra di esse, l'unica che rappresenti un vero tentativo di spiegazione simbolica del rituale è che « ciò avveniva per imitazione ed in memoria di S. Pietro che per tre volte rinnegò il Cristo » [14]. Tale esplicazione risulta, tuttavia, poco convincente, se si pensa che in tal modo si giustifica l'*abnegatio* ma non gli sputi rituali; e che, semmai, ciò dovrebbe rappresentare una conferma di fede nel Cristianesimo *romano*, anziché un'abiura: il che contrasta con l'idea che nell'Ordine esistessero *secreta* non rivelati al Papa e ai suoi vescovi. Piuttosto, il testo dell'accusa, confermato dalla deposizione di Geoffroi de Charney [15], ci illumina riguardo alle reali intenzioni del gesto: « Et post crux portaretur et ibi diceretur sibi quod crocifixus non est Christus, sed quidam falsus propheta, depetatus per Iudaeos ad mortem propter delicta sua » [16]. L'adesione interna dell'Ordine ad una forma di docetismo ci sembra l'unica attendibile spiegazione del rituale di oltraggio al crocifisso. In tal senso, l'ignoranza del significato del simbolo

[14] Cfr. Michelet, cit., p. 129.

[15] « ... Asportata fuit sibi quedam crux in qua erat ymago Jhesu Christi et dixit sibi idem receptor quod non crederet in illum cuius ymago erat ibi depicta, quia falsus propheta erat, nec erat Deus »; cfr. *Le dossier*, cit., p. 32.

[16] Cfr. W.F. Wilcke, *Geschichte des Tempelherrenordens*, Leipzig 1826, v. I, p. 226.

rituale e la avversione con cui certo tutti i neofiti lo eseguivano (« licet invitus » è un'altra formula comune, per designare lo stato d'animo dell'accettato) non costituiscono, a nostro avviso, un ostacolo: il rito doveva agire *ex opere operato* e l'importante era che venisse eseguito, tanto più che all'esecuzione nessuno si sottrasse, né tanto meno si avvertì il desiderio di abolirlo.

Ciò posto, resta da definire donde i Templari avrebbero attinto una dottrina, come il docetismo, così estranea ai presupposti per cui l'Ordine era stato creato. Quasi tutta la storiografia del Templarismo, fino agli inizi del XX secolo (forse per il suddetto proposito di dimostrare *a posteriori* le nobili origini della Massoneria moderna) è stata propensa ad accostare l'Ordine a sette cristiane ereticali, più o meno segrete, accomunate da una persistenza di temi gnostici: Catari, Fedeli d'Amore, etc. [17]. In effetti, temi docetistici, con conseguente ripudio del cristianesimo « romano », sono riscontrabili in quasi tutte le sette catare [18]. Contatti tra Catari e Templari sono, più che possibili, probabili, specie dopo la crociata del 1208 e la dispersione del catarismo; tanto più che, come s'è detto, una regola dell'Ordine consentiva di cercare delle reclute anche tra cavalieri scomunicati.

[17] Vedansi, fra gli altri: Mignard, *Éclaircissements sur les pratiques occultes des Templiers*, Dijon 1851; G. De Castro, *Mondo segreto*, Milano 1864; E. Aroux, *Preuves de l'héresie de Dante, notemment d'une fusion operée en 1312 entre la Massenie Albigeoise, le Temple et les Gibelins*, Paris 1857; *Les Mystères de la Chevalerie et de l'Amour platonique au Moyen Age*, Paris 1858; J. Loiseleur, *La doctrine secrète des Templiers*, Orléans 1872; S. De Guaita e O. Wirth, *Le serpent de la Genèse*, Paris 1950; J.H. Probst-Biraben, *Les mystères des Templiers*, Nizza 1947; D. Piantanida, *La chiave segreta*, Milano 1959.

[18] I *catari* in senso stretto ritenevano bensì che il Cristo fosse stato crocifisso, morto e sepolto; ma in un altro mondo superiore, non in questo. I *concoreziani*, pur ritenendo che il Cristo avesse assunto un reale corpo di carne, negavano che quel corpo fosse stato glorificato. Gli *albanensi* affermavano poi che il figlio di Dio non assunse realmente dalla beata vergine una natura umana, ma una simile ad essa; che non ci fu realtà nel suo nutrirsi e soffrire, nella sua morte e sepoltura, e neanche nella resurrezione, che sarebbero state tutte cose fittizie. Testi in A. Dondaine, *Liber de duobus principiis*, Roma 1949, pp. 64-78.

Non ci sembra, tuttavia, che un riferimento a sette ereticali cristiane possa risolvere alla radice il problema dell'esoterismo templare. Anzitutto, il catarismo si presenta come un tentativo, interno al Cristianesimo, di costituire una o più nuove Chiese, contrapposte alla Chiesa di Roma; e ciò non è mai stato nelle intenzioni dei Templari. In secondo luogo, la coloritura gnostica che sembra assumere l'esoterismo templare prescinde quasi interamente da una concezione dualista di tipo manicheo [19]. Inoltre, dal momento che sembra ormai accertata la provenienza orientale del catarismo [20], non si vede perché il Tempio non avrebbe potuto, piuttosto, rifarsi a una fonte orientale diretta, quella islamica, con la quale era in rapporti non certo occasionali e che, in talune sue sette, conservava un retaggio gnostico assai più duro di quello cataro: tanto più che il docetismo è una dottrina accettata da tutte le correnti dell'islamismo. Infine, il rapporto Templari-Catari, se può giustificare l'oltraggio al crocifisso, non può spiegare il secondo gruppo di accuse contro i Templari, riunibile sotto il denominatore comune della « licenziosità ». Anche fra i Catari, come già fra i Manichei, v'era una licenziosità di costumi; ma ciò dipendeva da un atteggiamento *quietistico*, proprio di una religiosità negante ogni valore alla esistenza materiale. Ricevuto il *consolamentum*, il Cataro non solo si asteneva da qualsiasi pratica licenziosa, ma si lasciava addirittura morire di fame e di sete. A volte i correligionari abbreviavano l'agonia del morente, soffocandolo, affinché la morte avesse il significato del martirio. Al contrario, pratiche sessuali segrete vengono imposte al neofito templare *proprio nel rito di accettazione nell'Ordine*, quasi a significare che quel

[19] Due eccezioni, forse, possono farsi per l'abitudine dei Templari di cavalcare in due su uno stesso cavallo, che Pierre de la Palud interpreta come la personificazione del bene e del male in seno all'Ordine (cfr. *Le dossier*, cit., p. 194); e per la raffigurazione dello stendardo dell'Ordine, il *Beaucéant*, i cui scacchi bianchi e neri si richiamerebbero al principio della luce e delle tenebre. Su ciò v. anche P. Mignard, *Preuves du Manichéisme des Templiers*, Paris, 1853.

[20] Vedasi, per ultimo, il testo di R. Manselli, *L'eresia del male*, Napoli 1963, con annessa bibliografia.

mezzo, lungi dal favorirne la « morte » dell'anima « crocifissa nella materia », ne propiziava, piuttosto, una « rinascita » iniziatica.

4 - La « licenziosità » templare

È, questa, la seconda principale accusa sulla quale vennero interrogati i testimoni, nei processi templari. In Francia, essa segue immediatamente quella dell'oltraggio al crocifisso. L'attendibilità dell'accusa sembra confermata, oltre che dagli elementi consueti (varianti nelle risposte, concordanze tra testimonianze rese con la tortura ed altre fornite senza questo mezzo), dal fatto di essere largamente accreditate sul piano popolare. Un teste, interrogato nel processo d'Inghilterra, ebbe a dire, ad esempio: « Dum erat iuvenis saecularis omnes pueri clamabant publice et vulgariter unus ad alterum: custodiatis vobis ab osculo Templariorum! » [21]. Il fatto, insomma, non può essere negato, né ridimensionato. A quest'ultimo riguardo, il teste Hugues de Pairaud tenta di giustificare la sodomia templare nel senso di un *remedium concupiscentiae* [22]. Ma la tesi della semplice *refrigeratio corporis*, causata dallo stimolo di un *calor naturalis*, che si soddisfa in modo innaturale a causa della struttura claustrale dell'Ordine, a somiglianza di altre organizzazioni militari [23], cade, dinanzi al fatto che del Tempio facevan parte anche delle *sorores*, con incarichi inferiori [24], le quali avrebbero potuto, per obbedienza, sottomettersi alle naturali necessità dei *fratres*. Sarebbe stata anche questa una infrazione al voto di castità cui erano tenuti *fratres* e *sorores*, ma, ovviamente, meno grave, in quanto limitata a pura *incontinentia* (peraltro assai

[21] Cfr. Michelet, cit., p. 115.

[22] « Dixit etiam per juramentum suum quod illis quos recipiebat dicebat quod si aliquis calor naturalis urgeret ipsos ad incontinentiam, dabat eis licentiam refrigerandi cum aliis fratibus »; cfr. *Le dossier*, cit., p. 40.

[23] È questa l'opinione del Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, (1964), tr. it., Roma 1966, p. 55.

[24] Cfr. Michelet, cit., p. 119.

frequente fra gli ecclesiastici del tempo). Geoffroi de Charney, invece, ha cura di affermare che *melius erat se commiscere cum fratribus ordinis quam libidinem exercere cum mulieribus* [25]. La sodomia templare rispondeva non a una necessità, ma a una scelta. Ciò posto, e se si tien conto del fatto che atti licenziosi figurano nel rituale segreto di accettazione nell'Ordine, ci sembra lecito pensare che questi, lungi dal prefiggersi di placare un *calor naturalis*, mirassero piuttosto ad una utilizzazione di questo *proprio per superare la natura*, nel senso della ricerca di una trasmutazione iniziatica.

Importante è, al riguardo, la testimonianza di Hugues de Pairaud. Dopo aver dichiarato che, quando era stato accolto nell'Ordine, aveva baciato l'accettante solo sulla bocca, egli aggiunge, per quanto riguarda i rituali di accettazione da lui eseguiti: « ...postquam promiserant servare statuta et secreta ordinis, et mantellis ad colla positis, ducebat eos ad loca secreta et faciebat se osculari ab eis in inferiori parte spine dorsi, in umbilico et in ore, et postea faciebat apportari crucem... » [26]. Da tali affermazioni può dedursi anzitutto che i rituali osceni dovevano, all'inizio del XIV sec., essere eseguiti con frequenza maggiore di prima; che, in tal periodo, tendevano addirittura a precedere, nel rito segreto di accettazione, l'oltraggio al crocifisso; che la natura dei baci doveva essere ben diversa dall'*honestum osculum pacis* di cui parla la *defensio* del 1310 (di un *osculum in umbilico* parla anche il De Charney; e, come s'è detto, il bacio templare suscitava nel popolo un sacro orrore). Ma, soprattutto, ed è questo un ulteriore argomento a conferma dell'attendibilità della deposizione, il De Pairaud e il De Charney affermano che era il neofito a baciare l'accettante, mentre l'atto di accusa allegato all'ordine di arresto dei Templari rileva che era l'accettante a baciare il neofito, topo averlo denudato [27]. Questa discordanza non è stata rilevata dagli inter-

[25] *Le dossier*, cit., p. 32.

[26] *Le dossier*, cit., p. 34.

[27] « Et postmodum, exuti vestibus quas in saeculari habitu deferebant, nudi in visitatoris aut vicem ejus gerentis, qui eos ad professionem recipit,

roganti, ai quali certo interessava ben poco, al fine di determinare la colpevolezza, che fosse l'accettato a baciare l'accettante o che il contrario avvenisse: ma questa distinzione, sottilissima sotto il profilo giuridico, ci illumina non poco riguardo ai fini del rituale. Da accettante a neofito doveva, insomma, avvenire una « trasmissione di poteri », se non consapevole, almeno simbolica: il meccanismo rituale, come s'è detto, potendo agire indipendentemente dall'intenzione dell'officiante. La mancanza di ulteriori testimonianze non ci consente di spingerci oltre nel tentativo di spiegare per intero i significati relativi ai gesti del rituale di accettazione. Tuttavia, poste le precedenti considerazioni, non ci sembra azzardato avanzare due ipotesi.

Ci sembra, anzitutto, che vi sia una *unitas actus* tra oltraggio alla croce e baci osceni: il rituale comprendeva vari atti (giuramento, imposizione del mantello, oltraggio, baci), i quali potevano anche essere spostati di serie, ma *non saltati*, ancorché non se ne comprendesse il significato o si provasse vergogna nell'eseguirli. Al rifiuto di una condizione umana e religiosa limitata (espressa nell'*abnegatio* del crocifisso) doveva associarsi il momento positivo di una simbolica e rituale trasmissione di poteri da accettante a neofito. Il *crociato*, al punto di farsi *templare*, doveva liberarsi dei vincoli che potevano mantenerlo legato alla condizione di cui si spogliava (e quale maggior vincolo, per un crociato, poteva essere la fede nel crocifisso?) e veniva contestualmente ristrutturato secondo criteri prefiggentisi fini diversi dalla « guerra santa per la vera fede ». In tal senso, ed è questa la nostra seconda ipotesi, non ci sembra casuale né la localizzazione degli *oscula* in precise zone del corpo (in ciò l'accusa coincide con le testimonianze), né la loro sequenza.

Ci sembra, insomma, che il metodo suesposto, il riconoscimento, cioè, della contestualità e della non casualità dei dettagli relativi ai rituali « segreti » del Templarismo, sia l'unico in

presencia constituti, in posteriori parte spine dorsi primo, secundo in umbilico, demum in ore, in humanae dignitatis opprobrium, juxta prophanum ordinis sui ritum, deoscolantur ab ipso »; cfr. *Le dossier*, cit., p. 18.

grado di definire alcuni tra i molti contorni oscuri che ancora velano le attività esoteriche dell'Ordine. Volendo tutto spiegare, sarebbe facile avventurarsi in una analisi comparativa delle varie tecniche iniziatiche medievali dell'Oriente, utilizzanti pratiche sessuali. In tal senso, la mancanza di documenti, congiunta alla impossibilità di definire un *terminus a quo* per le pratiche segrete di molte sette, oltre al fatto che l'ambiente culturale nel quale si trovarono ad operare i Templari era apertissimo agli influssi dell'Islamismo persiano, che nel Medio Evo fu un vero crogiuolo di indirizzi religiosi neo-gnostici (o tardo-gnostici?), potrebbe indurci in tentazione. Ma, fedeli al criterio della certificazione storica, escluderemo ogni analogia che non presenti almeno un certo grado di verificabilità.

5 - Mysterium Baphometis

La « licenziosità » templare non si esaurisce negli *oscula* del rituale di accettazione o nella sodomia tra *fratres*. Le testimonianze riferiscono di altre azioni a sfondo erotico, di cui non è difficile ravvisare il carattere simbolico-rituale, connesse alla adorazione di un idolo, o demone, al quale, concordemente, si attribuisce il nome di Baphomet. La *Cronaca di S. Dionigi* [28] riferisce, ad esempio, che « un fanciullo generato da poco da un Templare e da una vergine, fu cotto e arrostito al fuoco, e, tolto tutto il grasso, con quello venne consacrato ed unto il loro idolo ». Del Baphomet doveva esistere un prototipo *quod erat ultra mare*[29], e delle copie, che venivano adorate dai fratelli nei capitoli delle varie province dell'Ordine. Ad ognuno dei cavalieri veniva, inoltre, consegnata una *cordula*, preventivamente posta intorno all'idolo, che doveva essere portata *de die et de nocte* sotto la camicia [30]. Una volta consacrate dal contatto con

[28] Apud Michelet, cit., p. 130.

[29] Cfr. H. Fincke, *Papstum...*, cit., p. 355.

[30] Testis Johannes de St. Benedicto, apud Michelet, *Procès des Templiers*, Paris, 1851, t. I, p. 180; t. II, p. 304.

l'idolo, e prima di venire indossate dai cavalieri le *cordulae* erano riposte in cofanetti, che servivano anche per conservarvi le copie del Baphomet: di questi *coffrets baphométiques* ci sono rimasti due esemplari, appartenenti alla collezione del duca di Blacas [31].

La più grande incertezza regna, tra le fonti, quando si tratta di definire la fisionomia del Baphomet. I caratteri più ricorrenti riguardano gli occhi fiammeggianti e una lunga barba [32]; questi connotati sono, di volta in volta, attribuiti a un vegliardo, a un demone o a un capro. A volte ci si rivolgeva all'idolo usando il genere femminile [33]. Secondo il Reinach [34] un altro carattere comune nelle descrizioni del Baphomet è che queste parlano solo di una grande *testa* [35] collocata su un piedistallo.

L'incertezza delle fonti è stata, da taluni, giustificata chiamando in causa la penombra in cui l'idolo era collocato e lo stato d'animo di coloro che lo contemplavano: ma si tratta di deboli motivazioni, se si tien conto del fatto che l'adorante veniva a trovarsi in contatto con l'idolo, baciandogli i « piedi ». Più giusta ci sembra, invece, l'idea che il Baphomet fosse una figura assai composita, della quale, ove non si avesse il senso complessivo del simbolo, era difficile ritenere tutti i particolari.

Malcerta è anche l'etimologia della parola Baphomet. I più [36] la fanno risalire alle parole greche βαφὴ μήτιος, richiamanti uno gnostico « battesimo dell'intelligenza »; altri [37] lo accostano al nome del profeta di Allah. A favore della derivazione di Baphomet da Mahumet è la maggiore verosimiglianza

[31] Vedasi la descrizione dei cofanetti in Hammer, *Mysterium Baphometis*, in *Fundgraben des Orients*, Wien 1818.

[32] Cfr. Raynouard, cit., pp. 293-299.

[33] Raynouard, cit., p. 302.

[34] S. Reinach, *La téte magique des Templiers*, in *Rev. Hist. Rel.*, Paris 1910.

[35] Secondo il Reinach, l'idolo veniva talvolta raffigurato anche con due e quattro teste.

[36] Vedansi, tra le altre, le opinioni del Fincke, del Michelet e dell'Evola.

[37] Cfr. soprattutto Hammer, *Mysterium...*, cit., *passim*.

e alcune testimonianze che, invece, mancano per l'etimologia greca. Il secondo testimone del processo di Firenze riferì, ad esempio, che, in un capitolo, un fratello raccomandò agli altri di adorare la sacra testa, ricordando che « istud caput vester deus est et vester Mahumet »; lo stesso testimone aggiunge che egli stesso « illam (figuram Baphometi) adoravit, osculando ei pedes, dicens *yalla*, verbo saracenorum » [38].

Contro l'ipotesi di una derivazione dell'idolo templare da fonti islamiche, sono state però addotte delle ragioni ritenute sinora insormontabili. Il Michelet [39] notava che, se nel Baphomet i Templari avessero adorato il Profeta, sarebbero stati più maomettani dei maomettani stessi, i quali, come è noto, non lo adorano. Lo Hammer [40] aveva ipotizzato una — peraltro storicamente impossibile — origine *ofitica* del culto templare, partendo dal presupposto che un culto idolatrico non potesse provenire da una religione monoteistica come quella islamica. Il Reinach, infine [41], richiamandosi all'aniconismo musulmano, ha escluso che ci si potesse riferire a qualcosa di cui mancava, dall'origine, la rappresentazione figurale.

La maggior parte degli studiosi non ha però tenuto conto del *particolare tipo* di setta islamica con cui i Templari ebbero i maggiori contatti: quella degli *Ismailiti*, cioè, e soprattutto della sua ala estremista, quella degli *Assassini*. Come si è detto, di intese tra costoro e i Templari parlava ogni Crociato reduce dalla Siria. Si restava stupiti nel vedere le somiglianze tra gli uni e gli altri. Anche gli Assassini, infatti, vestivano di bianco, e recavano una fascia *rossa* intorno alla vita, così come i Templari portavano una croce *rossa* sul petto; anche quella ismailita era una cavalleria (*fatâ*), che combatteva una « guerra santa » (*jihâd*); anche presso gli Assassini erano proibiti i rapporti con donne [42]. Per contro, a ben precise affinità coi Templari, corri-

38 Cfr. il secondo teste di Firenze, apud Michelet, *Dal Vespro...*, cit., p. 115.

39 Michelet, *Dal Vespro...*, cit., p. 130.

40 Hammer, *Mysterium...*, cit., p. 29.

41 Reinach, op. cit., p. 15.

42 B. Lewis, *The Assassins*, New York, 1968; v. anche M.G.S. Hodgson, *The order of Assassins*, The Hague, 1955.

spondevano altrettanto precise differenze tra Assassini ed ortodossia islamica. Presso di loro era consentito l'uso di bevande inebrianti (vino, hashish, donde il loro appellativo), e si eseguivano solenni e rituali violazioni della legge coranica — i fedeli, al momento della preghiera, volgevano le spalle alla Mecca; nel mezzo del periodo del digiuno, si teneva un sontuoso banchetto — che, se contribuivano ulteriormente ad avvicinarli ai Templari, non li rendevano davvero simpatici agli altri musulmani. Anch'essi, come i Templari, avevano conferito al loro Ordine una connotazione esoterica; in tal senso, venivano chiamati anche *bāṭiniti* (da *bâṭin* = interiore, opposto a *ẓâhir*, donde *ẓâhiriti*, il movimento degli anti-allegoristi). L'ortodossia attribuiva alle loro dottrine il carattere di una « esagerazione » (*ghuluww*, sciismo estremo) e da una eresia (*kufr*): e perseguitò la loro *dâwah giadîdah* (nuova propaganda, che è anche il termine con cui gli Assassini designavano se stessi), impedendo al movimento di propagarsi per tutto l'Islam.

Non a caso, dopo la distruzione della roccaforte di Alamût (1267), l'Ismailismo si disciolse nel Sufismo, la corrente più esoterica dell'Islam. Un consimile processo di latomizzazione e di confusione in altre correnti esoteriche dové, forse, avvenire anche per l'Ordine del Tempio, dopo il 1313.

Per tutto quanto sopra detto, gli Assassini, nonostante le molte uccisioni rituali di cavalieri crociati, si trovarono a intendersi più coi Templari che con i loro correligionari. Il capo della setta, designato in Occidente col nome di Vecchio della Montagna (*Sheick al Giabal*), pagava, per i suoi castelli di Siria un tributo al Gran Maestro dei Templari. L'Ordine del Tempio aveva sottomesso la setta più pericolosa, feroce e terrorizzante dell'Islam. Se era riuscito a tanto, ciò non poteva dipendere che dal fatto che, come nota il Lewis [43], « i due Ordini di cavalleria presentavano istituzioni integrate, con una struttura istituzionale, una gerarchia, una obbedienza che li rendeva immuni da reciproci attentati » [44].

[43] Lewis, op. cit., p. 121.

[44] Né il maggior interesse a che l'intesa perdurasse doveva essere degli

Proprio nell'ambiente siriano, a nostro parere, devesi identificare il luogo in cui i Templari assimilarono le loro dottrine segrete. I castelli siriani degli Assassini erano in diretto contatto con quelli persiani della stessa setta: proprio in un periodo in cui la poesia persiana, da sempre, per motivi indipendentistici, incline all'iranismo ed allo gnosticismo, andava anche colorandosi di tinte ismailiteggianti. Il Lewis [45] ha, di recente, dimostrato gli strettissimi rapporti esistenti tra Assassini e cultura arabo-persiana. Ciò posto, una volta dimostrato che tale cultura presentava connotati che potrebbero consentirci di superare le difficoltà relative alla derivazione del *mysterum Baphometis* da fonti islamiche, non ci sembra neppure assurdo ipotizzare che i Templari abbiano effettivamente desunto dall'islamismo persiano le loro dottrine esoteriche.

Circa la prima obiezione, quella secondo cui i Templari non avrebbero potuto derivare il culto di Baphomet da quello di Mahumet, perché i musulmani non adorano il Profeta, occorre infatti tener presente che gli Ismailiti credevano nella leggenda, formatasi in ambiente islamico-persiano verso il X sec. d.C., del *mi'râj*, o ascensione al cielo di Muhammad, sviluppatasi da lievissimi e puramente simbolico-visionari passi coranici (XVII, 1; LIII, 1-18), mescolati a elementi iranici pre-islamici. La tematica del « viaggio celeste », dal trattatello pahlavico Artâ Virâf, s'era spostata al mondo arabo, investendo la figura del Profeta; e dal mondo arabo dové passare anche a quello cristiano-medievale, se, come sembra ormai certo, costituisce

Assassini, se è vero l'episodio riferito da Guglielmo di Tiro (*Patr. Lat.*, CCI), secondo cui il Vecchio della Montagna offrì ad Amaury I, re di Gerusalemme, nel 1172, di convertirsi al Cristianesimo, insieme con la sua gente; e il Gran Maestro templare negò agli Assassini tale facoltà (che li avrebbe, tra l'altro, sollevati dall'obbligo di pagare tributi al Tempio).

[45] Lewis, cit., pp. 64-96; sulla formazione religiosa arabo-persiana dell'ismailismo, vedi anche: W. Ivanow, *Brief survey of the evolution of Ismailism*, Leiden 1957; H. Corbin, « De la gnose antique à la gnose ismaélienne », in *Convegno di scienze morali, storiche e filologiche*, 1956; *Oriente e Occidente nel Medioevo*, Roma 1957, pp. 105-146.

una delle fonti della *Commedia* di Dante [46]. Ma Dante, come s'è detto, è a sua volta un polo d'attrazione di molti movimenti e dottrine esoterici; e, perciò, individuare l'itinerario culturale della leggenda iranica del viaggio celeste, significa anche accrescere la verosimiglianza di una sua qualche sedimentazione nell'esoterismo templare [47].

Il Muhammad ismailita è, insomma, l'*insân alkâmil*, l'Uomo Perfetto, che fu *qaba qausain* (cioè a poco meno di « due archi » da Dio, cfr. Cor. LIII, 9); e, sebbene, una volta ridisceso sulla terra, non parlasse che di cose esteriori (leggi, guerre, etc.), si trovava ad uno stadio superiore a quello di Mosè, al momento in cui nessuno poteva fissarne il volto, perché era disceso da poco dal colloquio con Dio sul Sinai [48]. In tal senso, gli Ismailiti recitavano la preghiera dell'alba, rivolgendosi a *Muhammad*, cioè alla Prima Luce, o Intelletto Universale risvegliato. Il Profeta, per essi, era divenuto un mistico, anzi il primo dei mistici. Il suo nome designava l'« intelletto universale », un po' come accade anche in Dante, ove i nomi, a volte, non designano tanto dei personaggi storici, quanto virtù o qualità spirituali personificate. Ma, se il nome di Muhammad equivaleva, presso gli Ismailiti, a « intelletto universale », non potrebbe esso essere stato assunto in un identico senso anche dai Templari? Del resto, « battesimo d'intelligenza » non è forse anche il significato della etimologia greca di Baphomet?

[46] Vedasi, tra l'altro, E. Cerulli, *Il libro della scala*, Città del Vaticano, 1949. Il testo, illustrante l'ascesa di Maometto al cielo, era noto in Europa attraverso una traduzione francese ed una latina di cui fu autore Bonaventura da Siena, un notaio italiano vissuto alla corte di Alfonso il Savio, re di Castiglia e Leòn dal 1252 al 1284. Il Nardi, *Pretese fonti della Divina Commedia*, in *Nuova Antologia*, luglio 1955, pp. 383-398, ha tentato un ridimensionamento dell'influsso islamico su Dante, osservando che « non basta aver dimostrato che Dante *poteva* leggere il *Libro della Scala* in una delle due traduzioni di Bonaventura da Siena, per affermare che egli l'avesse letto e ne traesse ispirazione »; ma la probabilità aumenta di molto, se si interpretano ambedue le opere (Libro della Scala e Commedia) come illustrazioni di « viaggi » iniziatici e non come semplici testi letterari. Del resto, se Dante fu affiliato al Templarismo, poteva conoscere la leggenda dell'ascesa di Maometto anche da una fonte siriana.

Riguardo alla seconda obiezione, secondo la quale l'Islam rifiuterebbe i culti idolatrici, ricorderemo come il poeta persiano Sa'di, vissuto nel XIII sec., parli, nel suo poema didattico *Bûstân* (o Giardino) di una sua, forse non immaginaria, visita al tempio idolatrico di Somnâth. Ivi egli avrebbe visto un idolo d'avorio incrostato di gemme. Egli si meraviglia — da buon musulmano — che si adori un idolo senza vita. Le sue rimostranze giungono al *matrân* (vescovo!) del *deir* (convento cristiano!) annesso al Tempio, ove risiedono i *kashîshân* (preti cristiani!) adoratori del fuoco; egli rischia di essere linciato dagli idolatri *gabrân* (« zoroastriani ») e si salva solo perché si profonde in lodi di questi empi [49].

Gli elementi contenuti in questo racconto di Sa'di si rinvengono anche nell'altro grande poeta persiano Hâfiz, vissuto nel XIV sec.; anzi costituiscono un vero e proprio filone narrativo tradizionale della poesia islamico-persiana. In tale tema, che si svolge pressoché senza varianti dal XI secolo in poi, « i santi, venuti da lontano, depongono il loro bastone da pellegrini alla parete e sono ammessi a entrare, per bere il vino versato nelle coppe da angelici *sâqi* (coppieri); poi ricevono, alla luce dei ceri (*sham'*) il saluto di un Essere misterioso, che d'improvviso compare sotto i tratti di un giovane d'incomparabile bellezza (o anche di Superiore dei Magi); e si prosternano dinanzi a questo « idolo » che cela l'essenza divina » [50].

Non ci sembra difficile scorgere, nei motivi del *coppiere-idolo*, del *tempio idolatrico* con annesso *deir* cristiano [51], del *gabr* (« zoroastriano », ed anche « libertino », per le pratiche sessuali attribuite a quella religione), del *pîr -i mughân* (fuoco-

[47] Sul « viaggio celeste » di Muhammad, v. Schriecke, *Die Himmelreise Muhammads*, in « Der Islam », VI, 1916, p. 1 ss.; Widengren, *Muhammad the Apostle of God and his Asciension*, Uppsala, 1955.

[48] Cfr. A. Bausani, *Persia religiosa*, Milano, 1959, p. 208.

[49] Testo in Bausani, cit., p. 319.

[50] Bausani, cit., p. 328.

[51] Un significato tutto esoterico del tempio (*haukal*) come funzione cosmica, è nel filosofo iranico Suhravardî, vissuto nel XII sec.; riferimenti in Bausani, cit., pp. 229 ss.

e-vino) motivi gnostici penetrati nel mondo islamico attraverso le traduzioni dal greco e dal siriaco degli anni 870-910, e già divulgate, prima di queste, in forma ermetica e pitagorica, dai Sabei pagani, astrolatri e filosofi, di Harrân. In tal senso, potrebbe addirittura ipotizzarsi, per il tema del tempio idolatrico, che i poeti islamico-persiani fioriti tra il XII e il XIV sec. si richiamino, di rimbalzo, proprio a immagini di quelle chiese templari di Siria, ove il cristianesimo, sbiaditasi la sua qualità « romana » ed occidentale, s'era andato facendo gnostico e orientale. In un breve *ghazal* del poeta 'Attar, morto nel 1230, si legge [52]: « O musulmani! Io sono quel ghebro (*gabr*, come s'è detto, è termine spregiativo equivalente, presso i musulmani, a « zoroastriano » e « libertino ») che ha costruito il tempio idolatrico... un proclama d'empietà (*kufr*) ho lanciato a voi, o musulmani! E gli antichi idoli ho di nuovo adorato e svelato. Di nuovo mi sono accoppiato con la madre che mi ha generato, per questo mi chiamo ghebro... sono nato da madre vergine, per questo mi chiamo Gesù... essi (i musulmani) 'Attar il meschino (*faqîr*) per questa sua empietà bruceranno vivo; siatene testimoni, o eroi (*mardân*)! Io stesso ho sacrificato me stesso ».

Il linguaggio di 'Attar è ovviamente simbolico; esso si riferisce ad un itinerario mistico di ascesa dello spirito verso la trasmutazione iniziatica, utilizzante rituali a base di bevande inebrianti, fuoco e pratiche sessuali pervertite. Anche qui la perversione sessuale, il sesso « contro-natura », ha appunto lo scopo di opporsi alla natura per vincerla, nel senso di una integrazione metafisica.

In un simile contesto, non ci sembra difficile vedere nel fanciullo « nato da un Templare e da una vergine », il cavaliere templare stesso, « rinato » alla vera vita attraverso la congiunzione con la parte femminile della sua natura (i Fedeli d'Amore parlano di una « donna interiore » del cavaliere-iniziato), e purificato attraverso il battesimo gnostico del fuoco, che « sacrifica » la sua nuova natura andando ad alimentare un eggregoro

[52] Bausani, cit., p. 322.

— simboleggiato nel Baphomet — che, nel momento stesso in cui ne limita ulteriori slanci mistici, lo protegge da più gravi pericoli, mettendogli a disposizione una forza (quella del Baphomet, ma in realtà quella dell'eggregoro dei fratelli) in grado, addirittura, « di far fiorire gli alberi e germogliare le piante della terra » [53]; un po' come lo stesso Graal.

Riguardo all'ultima obiezione, quella concernente l'aniconismo islamico, v'è da dire che questo, proprio in Persia, rimase alquanto mitigato, per non dire del tutto inattuato. Ivi l'arte della miniatura, con la sua nitida rappresentazione della figura umana (ed anche di quella del Profeta), accompagna l'arte dei poeti islamico-persiani, legandosi a questa in un indissolubile vincolo di squisitezza formale, spesso contribuendo a sottolineare i caratteri allegorici e simbolici delle immagini poetiche. Il grande filosofo persiano Avicenna, ben noto anche all'Europa medievale, parla di « immagini miste » che, ai suoi tempi, i pittori usavano disegnare; forme speciali e strani simboli di immagini *mentali*, come spiega l'autore stesso [54], che egli fa risalire al tentativo di rappresentazione figurale delle immagini poetiche descritte nei « racconti visionari » suoi e dei filosofi e poeti persiani a lui coevi. Ciò posto, non ci sembra impossibile che i Templari, nell'ideare le forme del loro idolo, avessero dinanzi qualcuna di tali rappresentazioni, contrassegnate dalla stessa voluta complessità simbolica di forme, propria del Baphomet [55].

* * *

Con le considerazioni sopra accennate non pretendiamo,

[53] Cfr. l'art. 47 e ss. dell'atto d'accusa pubblicato dalla Corte di Roma (Michelet, cit., p. 130).

[54] Bausani, cit., p. 214; v. anche Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Teheran-Paris, 1954.

[55] La tradizione ermetica e sabbatica posteriore al Templarismo, cristallizza il Baphomet in una rappresentazione — quella di un demone tra le cui corna spunta una fiaccola — che corrisponde a una descrizione avicenniana contenuta nel racconto *Vivo, figlio di desto*, laddove è scritto: « Il sole levante (il *dator formarum*) sorge tra le due corna di Satana », con riferimento a simboli di facoltà e tendenze psichiche. Su ciò v. Bausani, cit., p. 219.

ovviamente, di aver esaurito tutti i problemi relativi all'esoterismo templare. Abbiamo solo cercato di dimostrare la non inverosimiglianza dell'ipotesi di una derivazione di questo dall'islamismo persiano, filtrato in Siria attraverso la setta ismailita degli Assassini. Ci rendiamo conto, peraltro, delle gravi difficoltà inerenti ad una simile ipotesi; ma riteniamo che le altre teorie, sinora formulate, si basino su elementi ancor meno solidi.

Considerato in una più completa prospettiva, il problema delle fonti dell'esoterismo templare s'inserisce nel più ampio problema dei rapporti culturali tra Oriente e Occidente medievali. Con le conquiste crociate, per quasi due secoli, l'Europa riuscì a ricomporre l'ecumene mediterranea, già spezzata con la divisione in *partes* dell'Impero Romano e con la conquista araba. Il patrimonio della cultura gnostico-alessandrina, vero denominatore comune di quella che era stata l'ultima koinè culturale mediterranea, conservatosi in modo singolarmente puro nello entroterra medio-orientale, ebbe così la possibilità di circolare di nuovo anche nella *pars* occidentale; e, certo, uno dei più comodi veicoli di diffusione, fu l'Ordine del Tempio.

Caratteristico fu anche il *modo* di questa diffusione, che non avvenne secondo il criterio romano (e occidentale) della *publicatio*, ma secondo quello della tradizione segreta e simbolica. La cultura gnostica ama celarsi: dietro le metafore dei poeti, dietro le immagini degli artisti, dietro le quinte della storia. La gnosi rifiuta la « storia », come noi occidentali la intendiamo. *Storia*, *civiltà*, *pubblicità*, sono cifre culturali romane, estranee alla cultura gnostica. Perciò lo gnosticismo poté sopravvivere meglio in Oriente. Di tale processo i Templari dovevano essere consapevoli, se già nel 1131 uno di loro, Foucher di Chartres, poteva scrivere: « Noi che siamo stati occidentali, siamo divenuti orientali; colui che era Romano o Franco, qui è divenuto galileo o abitante della Palestina... abbiamo già dimenticato i luoghi della nostra nascita... alcuni hanno sposato donne che non sono loro compatriote: siriane o armene, o saracene che hanno ricevuto la grazia del battesimo... essi par-

lano lingue differenti, ma sono giunti a comprendersi tutti »[56].

Orbene, quel che ci preme di rilevare è la situazione di *urto* creatasi tra due diverse strutture culturali, allorché, nella Francia dei Templari, cominciò a risorgere, con Filippo il Bello ed i suoi consiglieri, l'idea *romana* dello Stato e il senso *romano* del diritto. Tale nuovo indirizzo (che è, poi, l'indirizzo tipico dell'Occidente) non poteva ammettere l'idea della coesistenza di uno stato templare nello Stato, né di un esoterismo templare nella religione, né dell'irresponsabilità del cavaliere-castellano nella uniforme responsabilità dei cittadini. Tale incompatibilità irriducibile non poteva risolversi che in un urto frontale. Del resto, con la distruzione dell'Ordine in Francia, non si eliminò la tendenza strutturale tipica di quella cultura che abbiamo definito gnostico-alessandrina. Le si impedì solo di prevalere in Occidente, e le fu impedito coi mezzi tipici della *civilitas* romana: il riconoscimento giuridico delle responsabilità dei Templari e la relativa sanzione[57].

La storia, insomma, ha dato ragione a Filippo il Bello, anche se taluni storici gli hanno dato torto. Del resto, come s'è detto, non sarebbe difficile scoprire dietro molti benevoli tentativi d'interpretazione del templarismo, altrettanti tentativi di giustificazione, nel segno di una tendenzialità culturale affine a quella dell'esoterismo templare, tuttora persistente. Il *templarismo*, come tendenza strutturale tipica di una certa « cultura » che nell'Europa medievale aveva dato vita anche ad altre forme, tutte « segrete », « iniziatiche » e « orientali » (kabbalismo, catarismo, ghibellinismo del Graal, etc.) sopravvisse, forse, nelle

[56] Testo in Bordonove, *Les Templiers*, cit., p. 37.

[57] Una analoga « reazione di rigetto » dové avvenire anche, nel mondo islamico, nei riguardi degli Assassini. V.V. Barthold, *Die persische Šu'ūbīja und die moderne Wissenschaft*, in *Zeitschrift für Assyriologie*, XXVI, 1911, pp. 249-266, e una lunga schiera di studiosi (v. per ultimo C. Cahen, *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge*, in *Arabica*, V, (1958), pp. 225-250; ivi (1959), pp. 25-56), hanno interpretato l'azione degli Assassini come una lotta dei castelli contro le città, come un ultimo e sfortunato tentativo dell'aristocrazia rurale iranica di resistere al nuovo ordine sociale e urbano dell'Islam.

corporazioni artigianali medievali, si trasmise alla confraternita rosicruciana, agli ermetisti [58], e, assieme a questi, riconfluì nella moderna Massoneria, che ne ha trasformato il significato e la funzione.

APPENDICE

NOTE SULL'ESOTERISMO POST-TEMPLARE IN OCCIDENTE

Non ci sembra inutile aggiungere, in appendice alle nostre note sul Templarismo, alcune considerazioni riguardanti talune organizzazioni posteriori alla sua soppressione, che, rispetto a quello, possano presentare un carattere, se non di continuità, almeno di affinità di struttura, nel segno di una tendenzialità strutturale comune.

Quella che, tra tali espressioni, ci sembra maggiormente rispondere ai suddetti requisiti, è la Confraternita dei Rosacroce. Essa può considerarsi una delle correnti esoteriche entro cui si riorganizzarono elementi gnostico-arabi già confluiti nel Templarismo e sopravvissuti alla sua distruzione [1].

[58] Vari studiosi (in particolare il Michelet) hanno notato la persistenza di tracce di templarismo anche presso il Sabba medievale. Oltre alla somiglianza tra capro del Sabba e Baphomet, devesi ricordare che, al centro della « messa nera », l'officiante spezzava ritualmente l'animale (di solito un rospo) che sostituiva l'ostia, pronunciando la formula: « Ah, Filippo! Se ti avessi tra le mani ti farei lo stesso! ». Sull'argomento v., tra l'altro, H.T. Rhodes, *La messa nera*, (1958), tr. it., Milano 1963.

[1] Ireneus Agnosus, nella sua *Apologia Fraternitatis R. C.*, Augsburg, 1619, afferma: « Il nostro ordine esisteva molto prima di Cristiano Rosacroce. Egli lo ha solo *riorganizzato*... egli non è che l'istitutore di questa società, perché le sue dottrine esistevano prima dei suoi rappresentanti umani ». Nel *Clipeum Veritatis* lo stesso autore enumera poi un ordine di successione degli Imperatores della Confraternita, che, tra gli altri, comprende anche Salomone (il committente del Tempio), Elia (il profeta mai morto), Turpino di Reims, l'arabo Al Mansur, l'ebreo Mosè Maimonide.

Difficile è, ovviamente, reperire testimonianze storiche di un organismo che, come quello rosicruciano, *volle* nascondersi alla storia [2]. Sembra, anzi, che i pochi scritti autenticamente rosicruciani siano stati pubblicati nei soli momenti in cui i membri della Confraternita vollero manifestarsi: infatti, sia i documenti di Cassel, *Riforma, Fama* e *Confessio Fraternitatis R.C.* (1614), come quelli di Parigi (1632), appaiono come « manifesti » e « programmi » illustranti caratteristiche e fini della Rosacroce [3]. In ogni caso, la sua « manifestazione » storica dové durare assai poco, dal 1614 al 1623, se, nello stesso 1623, il Neuhaus [4] affermava che i maestri della Rosacroce si erano ritirati proprio allora dall'Occidente, ed erano partiti per l'India senza più lasciare affiliati in Europa, a causa delle dispute confessionali sfociate, nel 1618, nella guerra detta poi dei Trent'anni.

[2] La *Themis Aurea,* una delle principali opere di Michele Mäier, espone le regole plebiscitarie dei Rosacroce, basate su sei regolamenti, dai quali può dedursi la cura che i fratelli avevano di tenersi nascosti: 1 - Che nessuno fra di essi, se è in viaggio, dichiari altra professione salvo quella di curare gratuitamente i malati; 2 - Che nessuno debba essere obbligato, a cagione della sua affiliazione, a rivestire un abito speciale, ma che si adatti alle abitudini del paese in cui si trova; 3 - Che ogni fratello sia tenuto ogni anno, il giorno C. (forse il giorno della Croce, il Venerdì santo; ma nel testo si ha cura di porre la sola iniziale), a comparire davanti al tempio dello Spirito Santo, o a dichiarare, con una lettera, la causa della sua assenza; 4 - Che ogni fratello debba scegliere con cura una persona abile ed atta a succedergli dopo la sua morte; 5 - Che la parola R.C. (anche questa solo siglata, nel testo) abbia per essi una forza di carattere e di sigillo; 6 - Che questa fraternità debba rimanere nascosta per cento anni.

[3] Sui testi autentici della Rosacroce, può consultarsi la riedizione moderna dell'opera del Vaughan, *The Fame and the Confession of the Fraternity of R. C.* (1652), Londra, 1923.

[4] Del testo del Neuhaus esiste una prima edizione in latino, risalente al 1618 (l'anno dell'inizio della Guerra dei Trent'anni) ed una seconda in francese stampata a Parigi nel 1623, dal titolo *Avertissement pieux et très utile des Frères de la Rose-Croix.* L'identica informazione fornita dal Neuhaus, si trova nella prefazione di un'opera pubblicata da Sincerus Renatus (Samuel Richter) a Breslavia, nel 1710 in occasione del giubileo centenario del risveglio della Confraternita (cfr. P. Sédir, *Histoire et doctrines des Rose-Croix,* 2ª ed., Paris, 1923, p. 125).

Se brevissima fu l'apparizione della Rosacroce, enorme fu, tuttavia, l'interesse da questa suscitato in Europa [5]. Il pensiero cosiddetto « utopistico » venne largamente influenzato dai programmi riformatori della Confraternita [6]; quasi tutti i testi degli alchimisti europei, tra la metà del XVI e la metà del XVII secolo, specialmente quelli del Circolo di Praga, facente capo alla corte dell'Imperatore Rodolfo II d'Asburgo, presentano, quasi all'improvviso, il simbolo della rosa e della croce associate in un'unica funzione [7]; protestanti e cattolici, filosofi, letterati e uomini politici, si diedero, dopo il 1614, a rivelare particolari inediti, ad annunciare relazioni allacciate od a rilevare contraddizioni negli scritti rosicruciani. Sorse la questione se i Rosacroce dovessero considerarsi cattolici o protestanti [8]; altri contestarono

[5] Una vasta bibliografia dei testi comparsi subito dopo la manifestazione della Rosacroce è in Sédir, cit., pp. 61-72.

[6] Tommaso Campanella, l'autore della *Città del Sole*, era bene a conoscenza della Confraternita, anche se, nel *De Monarchia Hispanica Discursus*, Amsterdam, 1640, e nel *Prodromus Philosophiae instaurandae*, Francoforte, 1617, mostra di non stimarla. Tra l'altro egli fu il primo ad individuare una stretta relazione tra la *Riforma* rosicruciana ed alcuni passi dei *Ragguagli di Parnaso* di T. Boccalini (Cent. I, 77), che, avendo pubblicato la sua opera nel 1612, doveva conoscere il testo rosicruciano sotto forma di manoscritto. J. V. Andreae, il pastore luterano morto nel 1654, autore della *Reipublicae Cristianopolitanae descriptio*, dové conoscere il testo rasicruciano soprattutto attraverso la traduzione tedesca dei *Ragguagli* del Boccalini, fatta dal suo amico Cristoforo Besold nel 1617.

[7] Presso taluni alchimisti europei del Medioevo, talvolta, i due simboli erano apparsi anche accostati. In una immagine del *Trésor des Trésors* del Flamel (XIII sec.) si mostra una rosa nascente da una cucurbita entro la quale giace un cavaliere recante sulla spalla una croce (cfr. E. J. Holmyard, *Alchemy*, (1957), trad. it. Firenze, 1959, tav. XVIII): nel Paradiso dantesco compare sia la croce, nel cielo di Marte, sia la « rosa sempiterna dei beati » presso l'empireo, etc. Solo con la riorganizzazione del doppio simbolismo in un organismo iniziativo, però, la Rosacroce, non diversamente che « Buddha » o « Cavaliere delle due spade », diviene il titolo che contrassegna un dato grado della realizzazione interiore.

[8] Molti argomenti potevano esser portati a favore sia della prima come della seconda ipotesi. Da un lato, già la spada di Lutero recava l'immagine di un cuore trapassato da una croce circondata da una rosa e da questi versi: « Des Christen Herz auf Rosen geht / Wenn's mitten untern Kreuze steht »; in Spagna, lungo tutto il XVII sec., fu vivo il fenomeno degli « alumbrados »

addirittura l'esistenza della Confraternita; ben pochi, tuttavia, si convinsero ch'essi facessero parte solo per se stessi [9].

Ciò poté accadere soprattutto perché al Rosicrucianismo mancò, a differenza del Templarismo, una controparte manifesta, secolarizzata; né mai la Rosacroce cercò di far proseliti [10], come già avvenne per la setta degli Assassini, i quali definivano, appunto, *dá'wah giadîdah* (Nuova Propaganda) la loro organizzazione; ma non bisogna dimenticare che tutto l'esoterismo medio-orientale ed occidentale, dal XIV secolo in poi, fu condizionato dalle gravi sconfitte militari subite dagli Ismailiti e, soprattutto, dalla distruzione dell'Ordine del Tempio. Dopo la perdita della roccaforte di Alamût (1267), l'ismailismo persiano s'era, del resto, dissolto nel sufismo, decantandosi delle sue componenti guerriere e cavalleresche. Il timore di persecuzioni sembra condizionare il comportamento dei membri della

o illuminati, che l'Inquisizione perseguitava non per difetti nei costumi o per malvagità, ma solo per il loro ridersi dei dogmi e delle pratiche cultuali della Chiesa di Roma (lo stesso Christian Rosenkreuz, secondo la leggenda, sarebbe stato espulso dalla cattolicissima Spagna); il Kazauer (cfr. Sédir, cit., p. 66) interpretava addirittura la sigla F.R.C. come *Fratres Religionis Calvinisticae*, poiché diceva che le loro opere citavano spesso testi cari ai riformati. Dall'altro lato, tuttavia, occorre ricordare come un Imperator fosse a capo della Confraternita (cfr. la *capitulatio* di *Sincerus Renatus*); Michele Potier, *Philosophia Pura*, Frankfurt, 1613, già afferma che i fratelli della R.C. sono della religione ortodossa, che riconoscono Cesare e il Capo della Cristianità in politica, che, assai gerarchici, non incitano il popolo alla rivoluzione; l'anonimo testo *Chemische Hochzeit Christiani Rosenkreutz*, Strasburgo, 1616, riporta che, nel 1459, C.R.C. ricevette il Toson d'Oro, la più alta onorificenza dell'Impero, ed anche nel XVII sec. i Rosacroce tendevano a confondersi con l'Ordine Borgognone (cfr. Sédir, cit., p. 40).

[9] Un passo della *Fama* afferma: « in politica noi riconosciamo l'impero romano e la 'quarta monarchia', come guide nostre e *dei cristiani* », con ciò dimostrando come essi si sentissero bensì vicini ai Cristiani, ma distinti da questi.

[10] Uno dei due manifesti di Parigi, afferma: « Se vien voglia a qualcuno di vederci solamente per curiosità, egli non comunicherà mai con noi. Ma se la volontà lo porta realmente e di fatto a iscriversi nel registro della nostra confraternita, noi, che giudichiamo dei pensieri, gli faremo vedere la verità delle nostre promesse. Tanto che noi non mettiamo il luogo della nostra dimora, poiché i pensieri, congiunti alla reale volontà del lettore, saranno capaci di farci conoscere a lui e lui a noi ».

Rosacroce [11]; speciali segni di riconosciuto venivano usati tra fratelli [12] e gli stessi loro nomi, così come i titoli dei loro libri sapienzali, venivano celati dietro pseudonimi o iniziali.

Per un ultimo verso, potrebbero rilevarsi difformità tra i Rosacroce e l'ambiente culturale dei Templari-Assassini; i primi sembra praticassero realmente una rigida continenza sessuale, rifiutando l'uso di pratiche orgiastiche a fini rituali-iniziatici [13]. Ma anche tale differenza potrebbe essere spiegata tenendo conto delle mutate condizioni esistenziali in cui venne a trovarsi la Rosacroce rispetto ai Templari, la cui funzione guerriera, il cui stato di continua esaltazione eroica potrebbe averli indotti a

[11] L'art. 40 della *capitulatio* di Sincerus Renatus riporta: « Se, lavorando con gli altri, un fratello è interrogato sul suo stato, egli risponderà di essere un novizio e un ignorante »; l'art. 44 aggiunge: « Se, per accidente o per imprudenza, un fratello fosse scoperto da un potentato, dovrebbe preferire di morire, anziché tradire il proprio segreto; noi siamo pronti ad impegnare la nostra vita per liberare uno di noi; s'egli muore, lo consideriamo un martire »; e l'art. 12: « Si comanda espressamente, quando un fratello abbia ricevuto il magistero, che s'impegni con Dio a non servirsene per sé, né per turbare un regno o servire un tiranno, ma faccia l'ignorante e dica che questo magistero non è che una ciurmeria » (opinione, quest'ultima, riferita anche da Ireneo Filatete).

[12] Le fonti (cfr. Sédir, cit., p. 103 ss.) riportano che i fratelli si servivano di speciali segni di riconoscimento. Montanus riferisce che portavano un gioiello formato da una croce o da una rosa sospeso a un nastro azzurro sul lato destro sotto il vestito; avevano una pergamena firmata dal segretario della Confraternita e sigillata dall'Imperator; e un piccolo stendardo verde. L'Orvius, *Occulta Philosophia*, 1737, descrive il loro modo di salutarsi: i fratelli s'incontrano alla porta orientale della città ed ivi il primo di essi diceva: « Ave frater », il secondo rispondeva: « Rosae et aureae », il primo replicava: « Crucis », e tutti e due finivano insieme: « Benedictus Deus Dominus qui nobis dedit signum ».

[13] L'art. 17 della *capitulatio* di Sincerus Renatus ammette che « se il temperamento lo esige » un fratello possa ammogliarsi, purché continui a frequentare gli anziani; l'art. 34 aggiunge che, durante i loro frequentissimi viaggi, i fratelli dovevano astenersi da rapporti sessuali; l'art. 42 afferma poi, categoricamente: « Un uomo sposato non sarà accettato ». Infine, Ireneus Agnostus afferma: « Vi sono dei fratelli che hanno avuto dei figli... ma, appena sono ammessi, bisogna che essi vivano in perfetta continenza » (cfr. Sédir, cit., p. 165).

scegliere pratiche sessuali pervertite per i loro rituali segreti; del resto, una analoga « sublimazione » dové avvenire anche nell'ismailismo, nella misura in cui confluì nel movimento sûfi.

A favore della derivazione dell'esoterismo rosicruciano da quello templare-ismailita sono, invece, i numerosi e certo non casuali riferimenti che è possibile addurre per giustificare una relazione tra la Rosacroce e l'esoterismo arabo.

Thomas Vaughan, che, con lo pseudonimo di Eugenius Philatetes, tradusse a Londra nel 1652 la *Fama* e la *Confessio Fraternitatis R.C.*, ci fornisce, al riguardo, molti particolari, tutti riferentisi alla vita del fondatore della Confraternita, Christian Rosenkreuz. Nato nel 1378, questo cavaliere, *ex nobili atque splendida germanica familia oriundus*, rimasto precocemente orfano, avrebbe trascorso dodici anni in un convento [14]; avrebbe quindi viaggiato in *Arabia*, in *Egitto* e nel *Marocco*, donde avrebbe desunto i segreti di una dottrina che avrebbe, poi, trasmesso a una ristretta cerchia di compagni; una volta tornato in Europa, sarebbe stato espulso dalla Spagna perché sospetto di eresia, e si sarebbe stabilito in Germania (ma, al riguardo, il testo aggiunge che questa Germania « non si trova sulle carte geografiche »). Infine, ritiratosi in una grotta, trasformata poi nella sua tomba, vi sarebbe morto nel 1484, a centosei anni d'età, stabilendo che questa restasse nascosta a tutti per centoventi anni. Secondo la tradizione, la tomba sarebbe stata rinvenuta, appunto, nel 1604, in Marocco; proprio dieci anni prima della manifestazione ufficiale della Rosacroce all'Europa.

A parte i riferimenti al mondo arabo contenuti nella vita di Christian Rosenkreuz, non bisogna dimenticare che di simili « viaggi » simbolici è piena, come s'è detto, la letteratura arabo-persiana medievale. In tal senso, per l'occidentale Christian Rosenkreuz, l'Arabia avrebbe rappresentato l'Oriente, la sede della Luce spirituale, conquistata laddove sorge; per i poeti persiani, ovviamente, il « viaggio » spirituale doveva essere

[14] Si noti, oltre al ricorrere del tema del convento, già noto alla gnosi arabo-persiana, la presenza del numero dodici, legato al ciclo arturiano e a quello del Graal. Su ciò v. Evola, *Il mistero del Graal*, cit., p. 186.

spostato ancora più a Oriente. Un verso di 'Attar, ad esempio, dice: « Qui il *faqîr* (mistico mendicante), bruciato, è fuggito dal *jahl* (ignoranza religiosa), mediante la scienza è giunto in *Cina*, ed è divenuto *kafir* (« gnostico », per i musulmani « empio ») »: e Jâmî, poeta del XV secolo, così commentava questo verso: « ... la Cina, che è l'Oriente estremo, accenna metaforicamente all'Oriente dell'Unità dell'Essenza divina, che è il termine degli stadi mistici (*mâqamât*)... dove non c'è più Fede né Miscredenza, poiché l'intelletto distinguente (*'aql -i mumayyiz*) è stato sconfitto e destituito » [15]. Una volta acquisita la « gnosi » in Oriente, Christian Rosenkreuz torna in Occidente, e fissa la sua dimora in una Germania « che non si trova sulle carte geografiche ». Ciò fa pensare alla « Germania » come sede dell'« ultima Thule », corrispondente, come l'Engelland = Terra degli angeli, e la Grüneland = Isola verde, alla simbolica sede del Graal. Esula dalla presente ricerca il dimostrare l'esistenza di rapporti tra il « mistero del Graal » e temi corrispondenti della poesia mistica arabo-persiana (la « coppa di Jam », l'« albero del Paradiso », etc.); secondo noi — e qui ci fermiamo all'enunciazione di un'ipotesi — la mistica occidentale del Graal derivò dallo gnosticismo conservatosi nel mondo arabo, attraverso il veicolo dell'Ordine dei Templari e dell'Ordine Teutonico, e si mescolò a un simbolismo religioso « nordico » pre-cristiano, che solo superficialmente venne connesso con la leggenda cristiana legata a Giovanni d'Arimatea. Per ora, preferiamo soffermarci solo su un particolare: la persistenza, nel rosicrucianismo, del tema del ciclico eclissarsi e ricomparire dell'*Imperator* della Confraternita, corrispondente al mito del « re in letargo » (*ghibellinismo* del Graal) [16], e, secondo noi, derivabile dal concetto ismailita del *Qâ'im*, l'*imam* destinato a risorgere dopo un periodo di occultamento, del quale i vari *sheick-al-giabal* della setta degli Assassini, almeno a partire da Hasan -i Sabbâh (m. nel 1124), non si erano proclamati che *dâ'î*, vicari, o, meglio, ema-

[15] Su ciò v. Bausani, *Persia religiosa*, cit., p. 322.

[16] La « restaurazione del re » come simbolo della trasmutazione ermetica, compare anche nel *Chemische Hochzeit*, cit. VII, pp. 127 ss.

nazioni materializzate [17]. A ciò è da aggiungere che il tema della *rosa*, come simbolo dello svilupparsi, del fiorire interiore, non era ignoto ai poeti persiani medievali, presso i quali, non di rado, compare associato al simbolo della croce. Così, ad esempio, si esprime il poeta panegiristico Khâqâni (sec. XII): « Quando vidi che l'Amico (il Superiore dei Magi, l'"idolo misterioso" di cui si parla, come s'è detto, nel racconto tradizionale del viaggio al tempio "zoroastriano-cristiano") celebrava come i magi il *sadè* (prendendo) il Fuoco dal fiore rosato della sua guancia e la Croce dall'intrecciato ricciolo ambrato suo... la festa di lui vidi io da lontano e ad esso non mi avvicinai [18] ».

V'è infine da osservare che i riferimenti a fonti arabe, in relazione all'esoterismo rosicruciano, non si fermano alla vita di Christian Rosenkreuz. Un testo del 1618, di Eusebio Cristiano Cruciger, si riferisce ad *Eine kurtze Beschreibung der newen Arabischen und Morischen Fraternitet*, nel parlare dei Rosacroce. Il *liber Mundi*, compendio, secondo la tradizione, delle dottrine segrete della Confraternita, sarebbe stato, secondo l'alchimista Michele Mäier, tradotto dall'arabo; lo stesso, nei suoi *Symbola aureae mensae duodecim nationum*, Frankfurt, 1617, aggiunge di aver appreso che, tra Fez e il Marocco, era apparso un profeta chiamato Ahmet ben Abdallah, dal quale, appunto, avrebbero avuto origine i Rosacroce. Ireneus Agnostus, inoltre, cita spesso, nelle sue opere, un arabo, Elman Zatta. Esso compare come firmatario del suo *Clipeum Veritatis*; nel *Fons Gratiae* è scritto che egli doveva venire, il 26 novembre 1618, per radunare i discepoli della Confraternita [19]. È dunque assai probabile che, al tempo della sua manifestazione storica, un arabo fosse *Imperator* della Rosacroce. Riteniamo che tutto quanto sopra detto possa bastare a dimostrare l'origine dell'esoterismo rosicruciano; ciò contribuisce anche a dimostrare la sua derivazione dal Templarismo, di cui ripete persino le

[17] Cfr. Bausani, cit., p. 179.

[18] Testo in Mo'in, *Mazdayasnâ va ta'sîr-e ân dar adabiyât-e fârsî*, Teheran 1948, p. 150.

[19] Cfr. Sédir, cit., p. 101.

fonti. Ma altre considerazioni possono addursi, a conferma di quest'ultima ipotesi. Christian Rosenkreuz sembra il tipico cavaliere dell'Ordine Teutonico, che si ritira in Germania dopo aver soggiornato in Oriente; secondo il Vaughan, la tomba di Christian Rosenkreuz occupa il centro del « Tempio dello Spirito Santo » [20]; il giorno fissato per i convegni dei fratelli era il Venerdì Santo, come per i Templari, che soprattutto in quel giorno eseguivano i loro rituali segreti; la formula con la quale si chiede la partecipazione al mistero della Rosacroce: « Non a noi ma al Tuo nome, a Te solo, Dio, o Supremo, noi diamo la gloria, di eternità in eternità » [21] corrisponde quasi esattamente al motto templare: « Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini Tuo da gloriam »; le immagini della sede dei Rosacroce e del loro *Imperator* corrispondono al simbolo del « centro supremo » (« cittadella solare », « montagna al centro del mondo »), al Montsalvatsche del Graal, al Monçon (Mons gaudii), la fortezza ove i Templari si ritirarono per combattervi l'ultima battaglia contro gli armigeri di Filippo il Bello, alla montagna inaccessibile degli Assassini e al loro *sheick-al-giabal* [22]; quanto alla simbolica « India » ove i Rosacroce si ritirano dopo il 1623, essa corrisponde all'India ove, secondo il *Titurel* [23], il Graal viene trasportato da una nave con croce rossa su vela bianca, la nave dei Templari. È il ritorno della « luce » intellettuale alla sua sorgente; ed è anche il segno del ritorno dell'Occidente alla *sua* cultura. Dopo la « manifestazione » storica della Rosacroce, la

[20] Cfr. Sédir, cit., p. 105.

[21] Cfr. Evola, cit., p. 187.

[22] Vedasi la *Lettre de F.G. Menapius, 15 julliet 1967*, in Sincerus Renatus, *Die wahrhafte und vollkommene Bereitung des philosophischen Steins der Bruderschaft aus dem Orden des Golden- und Rosenkreuzes*, Breslau 1710, pag. 52, ove si afferma che i Rosacroce abitano in un castello costruito su roccia, circondato in alto dalle nubi e in basso dalle acque, nel cui centro si trova uno scettro d'oro e una sorgente donde scaturisce l'Acqua di Vita. Ci si può anche riferire al *Gründliche Bericht von dem Vorhaben, Gelegenheit und Inhalt der löbl. Bruderschaft des R+C*, Frankfurt 1617, dove si legge: « In mezzo al mondo si erge un monte lontano e vicino, coi più grandi tesori e la malizia del demonio », parlando, appunto, della sede dei Rosacroce.

[23] Cfr. Evola, cit., p. 189.

tendenza strutturale tipica della cultura gnostico-alessandrina, anche nell'ambito dell'esoterismo occidentale, cede, definitivamente, il passo alla tendenzialità strutturale romana, alla storia, al diritto e alla *civilitas*. Non a caso, dunque, il « ritiro » dei Rosacroce coincide con l'inizio della Guerra dei Trent'anni, il cui trattato di Westfalia avrebbe sancito, nel 1648, la irreversibile scomparsa della *Respublica Christiana*. Codesta definitiva scissione di due linee culturali che, durante il Medioevo, avevano in qualche modo convissuto in Occidente; il ritirarsi di una autentica componente orientale, gnostico-araba, dall'esoterismo europeo, dové determinare in quest'ultimo delle profonde trasformazioni. *Templarismo* e *rosicrucianismo* vennero ancora evocati in Europa dopo la loro scomparsa; ma, a partire dall'inizio del XVIII secolo, la temporalità, anzi il *progressismo* e la giuridicità, o, meglio, il *giusnaturalismo*, erano ormai penetrati in un settore della cultura occidentale che già li aveva, per sua stessa natura, esclusi. L'organizzazione esoterica che, meglio di ogni altra, può illustrare questa trasformazione, è la Massoneria. Dopo il 1717, durante i quindici anni che separarono il ritiro dell'ultimo maestro « operativo » delle Logge d'Inghilterra, sir Christofer Wren, dalla creazione della Nuova Grande Loggia d'Inghilterra, il pastore protestante Désaguliers, allora Gran Maestro, assieme al pastore Anderson, faceva bruciare quasi tutti i documenti della Massoneria anteriore, troppo impregnati, a suo dire, di « papismo » [24], separava definitivamente la funzione *operativa*, propria della Frammassoneria medievale (ossia l'effettiva edificazione di templi), dall'utilizzazione simbolica, e a fini iniziatici, della tecnica del costruire, scartando la prima ed integrando la seconda con principî progressisti e giusnaturalisti. Un analogo processo dové avvenire anche all'interno di altre confraternite, più o meno segrete, che, spinte dagli ideali di riforma proposti dalla Rosacroce nel 1614, andarono a fondare società « rosicruciane » nel nuovo Mondo [25], tuttora ivi ope-

[24] Su ciò vedi S. Hutin, *La Massoneria*, (1961), tr. it. Milano 1961, con annessa bibliografia.

[25] Fra le moderne sette rosicruciane tuttora operanti in America, alcune

ranti. Col tempo, la Massoneria finì con l'incorporare nei suoi riti, utilizzando leggende quanto mai fantasiose, templarismo [26] e rosicrucianismo [27]; in margine ad essa tornarono a fiorire, in Europa, nuovi Ordini sedicenti templari e rosicruciani [28]: la Massoneria veniva così ad inserire in un contesto limitato, da

hanno seguito un indirizzo alchemico-ermetico, basato sull'uso del sesso in rituali orgiastici impregnati di « satanismo », come la *Fraternitas Rosae Crucis* fondata da R. Swinburne Clymer, rifacentesi alla ottocentesca *Brotherhood of Luxor* di Pascal Bewerly Randolph; altre si sono limitate ad un impegno filadelfico e filantropico poggiante su blande pratiche di trasmutazione interna. Tra queste ultime fan spicco la *Rosicrucian Fellowship* di Max Heindel (affine alla Antroposofia di Rudolf Steiner) e l'*Ancient and Mystical Order Rosae-Crucis* (A.M.O.R.C.), ambedue aventi il loro centro in California. Secondo lo Spencer Lewis, *Rosicrucian questions and answers*, 3a ed., 1941, i Rosacroce sarebbero giunti per la prima volta in America nel 1694, fondando a Filadelfia (il nome stesso della città, fondata nel 1682, si richiama a un programma di fratellanza universale) un primo nucleo di fratelli, guidati da Johale Kelpins, già Maestro in una loggia inglese. Su ciò v' anche J.F. Sachse, *The German Pietists of Pennsylvania*, Boston 1902.

26 Secondo una leggenda, accreditata soprattutto da Michel da Ramsay, i pochi Templari superstiti si ritirarono in Scozia, ove, postisi sotto la protezione di Robert Bruce, sarebbero stati aggregati ad una preesistente organizzazione di origine corporativa, che da allora assunse il nome di Gran Loggia Reale di Heredom, il cui rito segreto venne inteso come rito degli « eredi » e vindici dei Templari. Su ciò v. Evola, *op. cit.*, p. 192.

27 Il problema delle relazioni tra Rosacroce e Massoneria è assai oscuro. Una leggenda riferisce di una penetrazione della Confraternita in seno alle logge di Gran Bretagna. Personaggio centrale della leggenda è Elias Ashmole (1617-1692); egli faceva parte di un piccolo gruppo di seguaci di Robert Fludd. All'Ashmole si attribuisce l'introduzione nella Massoneria del simbolismo ermetico, la messa a punto dei rituali, l'introduzione della leggenda Hiram, nonché l'istituzione del grado di Rosa-Croce (18° del Rito Scozzese Antico e Accettato). Su ciò v. Hutin, *cit.*, p. 87.

28 Nel 1754 il cavaliere di Bonneville, riprendendo la regola di Ramsay, creò il *Capitolo di Clermont*, di rito scozzese. Nel 1760 il barone Von Hund si separava dal Capitolo, fondando la « Stretta Osservanza Templare », poi rettificata dal duca di Brunswick nel « Regime Scozzese Rettificato ». Verso la fine del XIX sec., Aleister Crowley fondava in Inghilterra un *Ordo Templaris Orientis* (O.T.O.) di ispirazione ermetica. A Londra apparve anche, verso il 1860, una *Rosicrucian Society*, i cui membri venivano reclutati nella Massoneria a partire dal grado di Maestro. Su ciò v. A.E. Waite, *The real history of the Rosicrucians* (1887), tr. it., Milano, 1953.

iniziazione artigianale, quale era stato quello della Frammassoneria medievale, un'articolazione esoterica in grado di comprendere tutte le iniziazioni di classe (quindi anche quella guerriera (Templarismo) e quella sacerdotale (Rosicrucianismo), in realtà, però, snaturando quell'esoterismo miedievale che pretendeva di far rivivere in sé stessa. L'« iniziato » templare e rosicruciano, poteva ritenersi in diritto di respingere ogni umana autorità in quanto detentore di una sapienza trascendente, da lui posta fuori della storia. In tal senso, come il *princeps* medievale, che per *jus divinum*, era *legibus solutus*, tale iniziato poteva rivendicare per sé la dignità di un essere *libero*, irresponsabile; a tale riguardo i *liberi* venivano anche ad esser *pari* tra loro e, nell'insieme, andavano a costituire un organismo che, per la affinità dei membri tra loro, meritava di concepirsi come una *confraternita*. « *Libertà, uguaglianza, fraternità* » divenne invece, a partire dal XVIII secolo, e soprattutto per merito della Massoneria, l'inscindibile trinomio di una autentica rivoluzione spirituale, in virtù della quale ogni uomo, per il solo fatto di essere tale, veniva a godere di tali « diritti naturali inalienabili »; in tal senso venivano a cadere anche le tradizionali barriere tra uomo e donna, e le *sorores*, affiliate ai moderni ordini d'ispirazione massonica o rosicruciana, venivano in tutto parificate ai *fratres*. Ma la differenza sostanziale fu questa: la Massoneria moderna, pur ritenendosi prosecutrice della Frammassoneria, vindice del Templarismo ed erede della Rosacroce, non combatté il Papato e i « reguli » d'Europa in funzione della restaurazione di un'autorità ritenuta più alta, cioè di quella imperiale, bensì in funzione della soppressione di qualsiasi autorità politico-religiosa tradizionale del Medioevo occidentale. La « vendetta » sui persecutori dei Templari finiva con l'essere il mero pretesto di una trasformazione della società dal basso; e l'incorporamento di tutte le organizzazioni esoteriche medievali, che nel Medioevo avevano potuto realmente costituire un insieme organico [29], non celava, in fondo, che il proposito di nascondere la

[29] Era anzitutto evidente, nel Medioevo, il rapporto tra chi costruiva il Tempio e chi aveva per missione di difenderlo. I Templari avevano un terz'or-

sovversione dietro l'autorità della tradizione. Il mondo moderno, nato anche grazie all'azione promossa dalla Massoneria, eppure opposto, quanto alla struttura, al mondo medievale, ha rivelato e fatto giustizia di tale contraddizione. Ecco perché l'attuale Massoneria, se vuol sopravvivere, è costretta sempre più a rinunciare a un esoterismo, a calarsi nella realtà storica. Ecco perché i pochi intellettuali oggi rimasti a difendere l'esoterismo medievale tradizionale, sono costretti a negare il mondo moderno [30]

dine, i « Compagni del Santo Lavoro » composto da maniscalchi, drappieri, armaioli, maestri d'ascia, carpentieri, muratori, che, dopo la distruzione dell'Ordine, venne assorbito dalla Frammassoneria medievale. Inoltre Gerusalemme, la città del Tempio, oltreché centro di confluenza delle tre religioni monoteistiche, è anche un punto d'incontro tra i Rosacroce — di cui essa è tradizionalmente la residenza — i Templari e la Massoneria. Infine la ricerca della *pietra*, che occorre prima sgrossare, indi « squadrare », era elemento comune ai Frammassoni come ai Rosacroce.

[30] Tra costoro è da citarsi, anzitutto, René Guénon, un moderno cultore dell'esoterismo orientale, soprattutto del Sufismo, tramite il quale egli cercò di ricondurre le strutture iniziatiche della Massoneria, pregne, ormai, di progressismo e di giusnaturalismo, nell'alveo della tradizione medievale. All'« orientamento tradizionale » ideato dal Guénon hanno aderito alcuni intellettuali, soprattutto francesi, svizzeri e italiani. Tra questi ultimi, è da segnalare Julius Evola, la cui opera sul Graal abbiamo spesso citato. Nei suoi scritti, l'Evola ha tentato di rivendicare all'esoterismo medievale occidentale (da lui identificato nel « ghibellinismo ») una origine autoctona, non derivata dall'ambiente gnostico-arabo per il tramite del Templarismo. Eppure, a parte le argomentazioni da noi accennate, almeno una considerazione avrebbe dovuto convincerlo: il fatto che il Guénon, per rinnovare l'esoterismo occidentale, dové « islamizzarsi » entrando nell'Ordine Sûfi. Ossia, come i Templari e Christian Rosenkreuz, « da Occidentale dové farsi Orientale ».

Ricerche sul sansimonismo in Italia

Lambruschini: la sua formazione culturale e il sansimonismo nella sua idea di riforma religiosa

II

Tutto il programma religioso del Lambruschini degli anni '20 risulta a tal punto intriso di intellettualismo da circoscrivere l'esigenza di riforma religiosa, da cui egli aveva preso le mosse, ad una riforma puramente intellettuale. L'inserzione di Constant contribuisce ad attenuare l'impronta individualistica e in certa misura ancora legata al sensismo settecentesco, che caratterizza le posizioni del Lambruschini del ritiro a S. Cerbone, ma non offre sbocchi per una riforma positiva, non contribuisce a trasformare « l'esigenza » in « azione » riformatrice. E in questa struttura intellettualistica anche il concetto di *progresso* di Constant, rischia di restare inefficace: il problema della variabilità delle forme religiose viene acquisito come semplice possibilità, per la religione, di esporre in « mille lingue » le sue verità. Qui ha ragione Gambaro [101]: siamo ancora nella tradizione cattolica del *Commonitorium*. La coscienza più alta, l'espressione più chiara di questa posizione, Lambruschini la trova nel 1827

[101] Gambaro, *Riforma... cit.*, vol. I, p. CCXCV.

quando scrive sull'*Antologia* che « le verità sono eterne, ma gli uomini mutano; e questo appunto è il carattere delle grandi verità, di poter essere riguardate sotto mille aspetti; di cambiare con mille e mille altre verità, di cui una è più nota a questo, l'altra più nota a quello, e qualcuna a chicchessia; di poter essere in conseguenza dimostrate con prove di mille generi, di sapersi accomodare a mille gradi d'intelligenza, e di aver pronta una strada per entrare nella mente di tutti » [102].

La sua posizione negli scritti anteriori al 1830, può dunque essere considerata, nel suo complesso, come una teoria di « perfettibilità soggettiva »: le verità della religione nella loro essenza restano eterne, immutate; ciò che muta è l'uomo, è l'uomo che perfeziona, con lo sviluppo delle scienze, la sua capacità di conoscere quelle verità. Ma negli scritti posteriori al 1830 appare una posizione sensibilmente diversa: in uno scritto di poco anteriore al 1834 si afferma che la parte delle religioni costituita dalle verità dommatiche, « che si spaccia per la parte più immutabile di esse, è invece, secondo me, la più variabile; quella che più costituisce la vicenda delle Religioni, e i cangiamenti di culto e di tutta la loro forma » [103]. L'affermazione è decisiva per i destini dell'idea riformatrice di Lambruschini: si apre la possibilità di definire positivamente un programma di riforma. Non si tratta più solamente di adeguare la religione ai nuovi bisogni trasformando il modo di *sentire* la religione da parte degli uomini, riformando cioè gli uomini; bensì di agire direttamente sulle verità stesse della religione.

Che cosa ha spinto Lambruschini a infrangere i limiti della posizione precedente e ad allargarne così ampiamente gli orizzonti? Quali letture lo hanno portato a questa nuova dottrina sul dogma? Si è pensato a Möhler [104], ma la sua *Simbolica* avreb-

[102] Lambruschini, « A proposito delle prediche del P. Segneri e di monsignor Turchi » in *Antologia*, sett. 1827, ora in *Scritti di varia filosofia e relione*, cit., p. 284.

[103] Lambruschini, *Dell'Autorità...*, cit., p. 223.

[104] L'ipotesi di Möhler è stata accennata, ma con piena consapevolezza della sua fragilità, da Salvatorelli (*op. cit.*, p. 655).

be potuto influenzare Lambruschini solo se questi l'avesse avuta tra le mani subito dopo la pubblicazione, nel 1832, (anche se allora Lambruschini aveva ormai iniziato quella sua corrispondenza con Capponi e Tommaseo che già ci rivela notevoli novità). Tuttavia questa ipotesi va scartata per il semplice fatto che Lambruschini non leggeva il tedesco [105], ciò che, d'altra parte, limita alla Francia la ricerca delle possibili origini delle nuove posizioni del Solitario.

E qui abbiamo la testimonianza diretta dello stesso Lambruschini. Nelle lettere del 1831 e 1832 scambiate con Capponi, Tommaseo e Ridolfi, in cui appare per la prima volta la decisione di trasformare in azione l'idea riformatrice, Lambruschini parla di un suo « sistema » che raccoglierebbe « tutto quello che di praticamente utile han finora suggerito e gli Economisti e i Sansimoniani e Lamennais e i Protestanti » [106]. Di fatto però, in queste lettere, le uniche dottrine che vengono discusse e a cui si fa costante riferimento sono le dottrine sansimoniane. Certo dietro le posizioni che Lambruschini va qui elaborando è possibile ritrovare suggestioni protestanti; ma non si tratta di riferimenti dottrinali precisi, che invece, si faranno particolarmente vivi fra qualche anno, quando si intensificherà la corrispondenza con i ginevrini. Per ora si ha il rifiuto, in generale, di « una riforma simile a quella de' Protestanti » anche se si vorrebbe assumere « tutto quello che di ragionevole » possiede il protestantesimo [107].

Non v'è, invece, alcun dubbio che in questi anni Lambruschini seguisse con estrema attenzione le vicende della battaglia

[105] Ciò risulta chiaramente dalla lettera di Lambruschini a F.M.L. Naville datata S. Cerbone, 14 luglio 1837 (B.N.F., *Carteggio Lambr.*, cass. 8[I]).

[106] Lettera di Lambruschini a Cosimo Ridolfi datata S. Cerbone, 20 agosto 1832, in G. Ciampini, *Due campagnoli dell'Ottocento. Lambruschini e Ridolfi*, Firenze 1947, pp. 41-42.

[107] Lettera di Lambruschini a Tommaseo datata S. Cerbone, 2 nov. 1831, in N. Tommaseo, *Delle innovazioni religiose e politiche buone all'Italia*, Brescia 1963, p. 107. La lettera era già stata pubblicata parzialmente da Linacher (*Levana*, maggio-agosto 1924).

del Lamennais, ancor più di quanto avesse fatto per il periodo ultramontano del bretone. Ma se è attento agli sviluppi di quella battaglia, non mi sembra si possa parlare di un debito ideale del Lambruschini da Lamennais che vada al di là di un generico consenso alla lotta per la libertà. Mi sembra invece si possa parlare di un debito *storico*, nel senso che da quelle vicende il Lambruschini finì per ricavare la coscienza della dimensione anche politica che un qualsiasi tentativo di rinnovamento religioso avrebbe inevitabilmente assunto; la coscienza della necessità di una lotta contro la gerarchia della Chiesa e le sue strutture; la coscienza della necessità di affrontare con determinazione il problema del ruolo politico e sociale del clero e della religione.

Ma in questo senso ancor più dovette scuoterlo l'esperienza della *chiesa* sansimoniana, che contribuì in modo decisivo a convincerlo della necessità immediata di una riforma del cattolicesimo per evitare che le esigenze di una tale riforma, da ogni parte emergenti, venissero catalizzate da un tentativo che programmaticamente si poneva fuori del cristianesimo. La possibilità stessa che si sviluppassero e si imponessero all'attenzione generale posizioni come quelle sansimoniane, doveva convincerlo del bisogno *storico* di una riforma. Ma mentre in Lamennais non trovava suggerimenti positivi, nella congerie dottrinale sansimoniana gli era possibile rintracciarne in abbondanza e soprattutto trovarvi un'analisi della fase storica che la società europea andava attraversando, capace di spiegare il *perché* nascessero ovunque nuovi bisogni religiosi. Nei sansimoniani, e in Saint-Simon sopratutto, Lambruschini poteva trovare una indicazione per uscire dal vicolo cieco in cui egli era caduto, i criteri per definire e individuare le richieste *storiche* che la società e la cultura moderna rivolgevano al cristianesimo.

Si assiste ora ad una irruzione, all'interno delle sue analisi individualistiche e psicologistiche dei bisogni del « cuore umano », di una nuova dimensione politica e sociale; si offrono ora gli sbocchi a quella attenzione per le vicende politiche europee che la conoscenza di Viesseux aveva saputo suscitare in lui.

* * *

L'esperienza del « Giornale Agrario » era stata certo determinante per penetrare nei problemi sociali della Toscana: ma inizialmente Lambruschini, forse, vi vide soprattutto l'occasione per allargare le possibilità di quell'azione, tesa all'educazione *morale* del popolo [108], che era stata iniziata da quelle scuole di mutuo insegnamento a cui, fin da principio [109], egli aveva prestato tutto il suo interesse. Ma alle spalle dell'*Agrario*, Vieusseux con le sue lettere, e con l'attività del suo *Gabinetto*, soprattutto con l'invio di giornali, andava spingendo Lambruschini ad una visione sempre più europea dei problemi posti sul tappeto. È così che questi vien maturando la coscienza di una crisi politica e sociale incombente, che si fa sempre più minacciosa per l'Europa. Ed è soprattutto la Francia, naturalmente, che è sottoposta ad un esame attento e continuo.

[108] Dopo la lettera all'*Antologia* (sett. 1826) sull'idea che doveva portare al « Giornale Agrario », Lambruschini si occupava appunto del problema « morale » in una lettera privata a Vieusseux, affermando che « bisognerebbe pigliarsi ancora pensiero della morale. È troppo visibile il bisogno che vi è, di ispirare al popolo le vere virtù; perché chi dovrebbe ispirargliele non se ne piglia nessun pensiero, e spesso anche gli dà per virtù quello che non lo è per nulla » (B.N.F., *Carteggio Vieusseux*, cass. 46, ins. 142, lettera datata S. Cerbone, 30 ott. 1826; vedila anche in R. Ciampini, *Gian Pietro Vieusseux*, Torino 1953, p. 142).

[109] Su queste scuole che con grande difficoltà cominciavano a diffondersi allora anche in Toscana, già nel 1819 Lambruschini aveva idee estremamente chiare che egli traeva dalle sue ormai acquisite posizioni *ideologiche*. Così scriveva il 19 marzo 1819 al suo amico còrso Salvatore Viale: « Il Prof. Nesti, persona la più stimabile e amabile ne ha diretta l'apertura [cioè: di una scuola di m. ins.], e composto delle nuove letture da sostituirsi a quelle adottate in Francia e in Inghilterra. Cosa che pare un nulla ma che richiedeva un grandissimo studio perché si trattava di disporre una serie sempre crescente e concatenata d'idee, che potessero servire allo sviluppo delle facoltà intellettuali de' ragazzi, e alla formazione de' loro cuori, con quell'ordine che insegna la natura; cioè passando dal noto all'ignoto, dal sensibile allo spirituale; laddove in Francia si comincia dallo spiattellare a' fanciulli le massime più sublimi e astratte della morale, delle quali i ragazzi non sono in istato di neppure intedere le parole » (B.N.F., *Fondo da ordinare* 216: *Carte Linacher*, cass. 5).

Le lettere a Vieusseux dal 1827 al 1830 sono tutte un commento di parte liberale alle battaglie che precedettero e seguirono la caduta del Villèle fino alla crisi delle « trois glorieuses ». Ecco l'entusiasmo per la sconfitta, alla camera dei pari, della legge sulla stampa, la « loi de justice et d'amour » [110]; ecco il rilievo dato allo scioglimento della guardia nazionale [111]; ecco la previsione, all'inizio di dicembre, della prossima caduta di Villèle [112]. Si delinea qui con tutta chiarezza una posizione filoliberale, anche se moderata [113]; del resto i giornali che la alimentano sono il *Journal des Débats*, il *Courier français*, *Le Globe* [114].

E non si tratta certo di una posizione generica, poco meditata: Lambruschini rivela una notevole conoscenza delle forze in

[110] Lettera datata S. Cerbone, 8 maggio 1827: « penso — scriveva Lambruschini al Vieusseux — allo scacco ricevuto dai ministri alla Camera dei pari per la legge della stampa » (B.N.F., *Carteggio Vieusseux*, cass. 46, ins. 160).

[111] Lettera datata S. Cerbone, 12 maggio 1827: « L'avvenimento della dissoluzione della Guardia, seguito poi [...] dalla dimissione di tre ministri, mi pare di grande importanza [...]. Le cose vanno; lasciamo fare alla provvidenza » (*Ivi*, ins. 161).

[112] Lettera datata S. Cerbone, 3 dic. 1827: « Io considero il Ministro francese a un'incirca perduto » (*Ivi*, ins. 196). Del resto già in una lettera del 15 genn. aveva scritto che « gli affari mi par che si aggruppino in modo da non dover essere molto lontana una crisi » (*Ivi*, ins. 150); e della situazione francese era tornato ad occuparsi il 27 giugno: « Vi ringrazio di cuore della notizia che mi avete anticipata dell'accusa contro i passati Ministri. Mi pare un'avvenimento importante. Io ne deduco che l'influenza segreta di Villèle si renderà temibile, e che si è creduto necessario di arrestarla: e chi sa che i Ministri presenti non abbiano sottomano favorito questo mezzo estremo di sbarazzarsi degli ostacoli che trovano alla corte. Quello che ora desidero vivamente, è che l'accusa sia realmente pronunziata dalla Camera del che temo. Qualunque poi sia l'esito del processo alla Camera dei Pari, il colpo nell'opinione pubblica è fatto; e que' ministri rimangono così screditati da non poter essere anche volendo il Re richiamati al ministero. Si vedrà! Voi dite bene: c'è molta carne al fuoco ». (*Ivi*, ins. 172).

[113] Questo carattere moderato si rileva bene dalla lettera al Vieusseux del 6 nov. 1827, nella condanna dei « torbidi di Parigi »; « tutto deve venire — scriveva — dall'andamento pacifico e legale delle cose. In questo spero molto » (*Ivi*, ins. 197).

[114] Ciò risulta chiaramente un po' da tutte le lettere e soprattutto dalla lettera datata S. Cerbone, 7 giugno 1827 (*Ivi*, ins. 165).

campo, al punto da poter valutare correttamente l'importanza politica di certe ibride alleanze [115]. È una visione organica della situazione politica europea che suscita le sue prese di posizione parallele e concordanti, sulla Francia, sulla Grecia [116], sull'Inghilterra [117], e sull'Italia [118].

Intanto anche i suoi interessi sociali si vanno precisando e sviluppando attraverso il dibattito sull'istruzione popolare, sulle Casse di Risparmio. L'arco delle sue letture si allarga ulteriormente fino a comprendere lo spoglio di giornali per così dire tecnici, come il *Journal des sciences économiques*. Comincia ad imporsi alla sua attenzione il problema politico-sociale del popolo. Non si tratta solo di scrivere alla *villana* gli articoli del

[115] Nell'alleanza tra la *gauche* e la *défection* di destra che all'inizio del 1828 portò Royer-Collard alla presidenza della Camera vede giustamente un attacco alla politica villèliana « sans Villèle » del ministro Martignac; così scriveva a Vieusseux il 7 marzo 1828: « La camera si è dichiarata per antivilleliana e le due opposizioni si sono di nuovo riunite. Ciò è molto pel trionfo delle idee costituzionali in qualunque modo si dichiari il ministro » (*Ivi*, cass. 47, ins. 20).

[116] V. lettera datata S. Cerbone, 1 marzo 1827 a Vieusseux: « Se vi sono novità importanti dei Greci, ricordatevi di questo romito filelleno » (*Ivi*, cass. 46, ins. 152).

[117] Nelle lettere di Lambruschini sono piuttosto scarsi gli accenni all'Inghilterra, ma non è difficile intuire la sua posizione anche solo dai due rapidi giudizi che si trovano nelle lettera a Vieusseux del 28 genn. 1828 (*Ivi*, cass. 47, ins. 7) e del 15 febb. 1828 (*Ivi*, ins. 12).

[118] Interessante, ad es., la sua scoperta di Mazzini e il giudizio favorevole sui suoi articoli sull'*Indicatore Genovese*, quale risulta dalle lettere a Vieusseux del 24 agosto 1828 (*Ivi*, ins. 67) e del 2 ott. 1828 (*Ivi*, ins. 81). Lambruschini sarà sempre molto attento alle posizioni di Mazzini, soprattutto alle sue posizioni ideologiche di cui cerca di scoprire la provenienza; si veda ad es. questa lettera a Vieusseux del 23 febb. 1835: « Brillante, eloquente, alto, splendido quell'articolo di M.! Non iscrive egli in francese dieci volte meglio che non facesse in italiano? Ma nelle sue dottrine non distinguete voi le idee Sansimoniane che ormai si sono attaccate a tutti come il vajolo arabo? Una sola cosa è sfuggita al M.; ma gli si rivelerà un poco alla volta, ed è: che per produrre quella sublime associazione, per ispirare quella forte ed unanime e disinteressata volontà, per divenire popolo iniziatore, ci vuole una *religione* e una religione così ringiovanita che paja nuova. Il segreto è lì » (*Ivi*, cass. 48, ins. 68; cfr. Ciampini, *Vieusseux*, cit., p. 93).

Giornale Agrario [119], o di tradurre il *Visiteur du pauvre* del De Gerando [120], o di ridurre i *Promessi Sposi* per farne « una lettura popolare » [121]; si tratta invece di definire tutta una politica riguardo alle masse, di creare un popolo che non sia più « straniero [...] alla società » ma sia « previdente, morale, sobrio, interessato all'ordine » [122]. È un periodo felice della vita di Lambruschini: è tutto un fermento, un desiderio, una bramosia, direi, di sentirsi partecipe del moto politico e culturale che travaglia l'Europa.

[119] Questa preoccupazione per un linguaggio *popolare* fu costante in Lambruschini e per così dire programmatica nel suo lavoro all'*Agrario*; scrive il 15 gennaio 1827 a Vieusseux: « Io fatico sull'articolo dell'igrometro (...). Ho dovuto leggere molto e poi rimpastare *alla villana* tutto quello che si dice *alla dotta* dai fisici sull'evaporazione e sull'igrometria » (*Ivi*, cass. 46, ins. 150). E anche il 29 dic. 1826 aveva scritto che occupandosi delle *rotazioni agrarie* avrebbe avuto « occasione di esporre in una maniera adattata all'intelligenza delle persone non scienziate, una parte dell'*orgonografia* e la fisiologia vegetabile » (*Ivi*, ins. 146).

[120] Il *Visiteur* fu poi tradotto da altri, ma l'intenzione di Lambruschini di tradurre personalmente questo libro ch'egli poneva « subito dopo il Vangelo » è espressa nella lettera del 3 agosto 1828 a Vieusseux (*Ivi*, cass. 47, ins. 60). Il *Visiteur*, scriveva ancora il 5 agosto, « dovrebbe essere nelle mani di tutti », perché « produrrebbe maggior bene di tutte le prediche e di tutti i trattati di morale riuniti insieme. Ve l'ho già detto, io lo metto subito dopo il Vangelo. Che bontà! che cognizione del cuore umano! che saggezza! » (*Ivi*, ins. 61).

[121] Lambruschini accolse con entusiasmo il romanzo di Manzoni, di cui utilizzò subito l'incontro del Borromeo con l'Innominato inserendolo nel suo articolo sul Segneri e sul Turchi (*cit.*, pp. 296-300), ma non senza qualche riserva. Scriveva a Vieusseux il 10 sett. 1827: « Io penso questi giorni che con somma facilità si potrebbe rendere questo romanzo adattato a divenire una lettura popolare, nel mentre che si farebbero sparire i suoi difetti. Sopprimere un certo lusso di riflessioni un poco metafisiche, restringere certe parti troppo lunghe e di poco interesse pel popolo; cambiare certe parole non toscane e imprimere a certi tratti andamento più snello di stile, nell'atto che si conservasse religiosamente tutto il piano e la disposizione dell'azione e tutto il brio e la verità del dialogo; in somma farne una specie di compendio, in cui si mettesse del proprio il puro necessario per renderne lo stile per tutto intelligibile al popolo, e per tutto toscano » (*Ivi*, cass. 46, ins. 181; cfr. Ciampini, *Vieusseux*, cit., pp. 114-115).

[122] Lettera a Vieusseux datata S. Cerbone, 14 luglio 1828 (*Ivi*, cass. 47, ins. 54).

« Bisogna collegarsi, — scriveva a Vieusseux il 23 marzo 1828 — bisogna combattere più che si può per la causa buona » [123].

Si comprende facilmente allora in quale stato di agitazione e di eccitazione dovessero gettare l'abate di S. Cerbone gli avvenimenti francesi degli ultimi giorni del luglio 1830 [124] e i moti che ne seguirono in Belgio, Polonia e Italia; quale stimolo dovessero offrirgli i sansimoniani che della crisi di quei mesi furono forse l'elemento ideologico più nuovo e rumoroso. Certo è che nelle lettere del 1831-32 scambiate con Capponi e Tommaseo il sansimonismo è il vero interlocutore con cui Lambruschini sente di dover fare i conti. Si vedano le due « lettere prime » a Capponi e Tommaseo; in entrambe l'argomento sansimoniano cade pesante e perentorio già all'inizio, come motivo per introdurre la discussione e, direi, come causa immediata della discussione stessa.

Del resto già allora in Toscana le dottrine sansimoniane non restavano senza frutto. Ma qui importa rilevare che è proprio Vieusseux, con la sua instancabile attività di promozione civile e culturale ad aprire la via alla conoscenza del sansimonismo in Toscana. Anche il tentativo dei giovani pisani raccolti intorno a Montanelli di costituire una *chiesa,* sarebbe inspiegabile al di fuori del clima creato dalle iniziative dello svizzero; non solo: quel tentativo, attraverso i rapporti che i suoi promotori andavano coltivando con Centofanti e con Tommaseo, dovette, a sua volta, rafforzare l'interesse che il gruppo di intellettuali orbitanti intorno al Vieusseux, portava alle nuove idee

[123] *Ivi,* ins. 24.

[124] Le lettere di questo periodo rivelano un'ansia crescente per i fatti di Francia. Scrive a Vieusseux l'8 luglio 1830: « Desidero vivamente che le elezioni seguitino così. Non si tratta di una semplice maggiorità: ce ne vuole una grande e permanente per opporsi con fermezza e senza incoerenza ai molteplici e artificiosi tentativi del ministero » (*Ivi,* ins. 129); il tono della lettera del 27 luglio si fa trepidante: « Importa ben molto l'apertura delle camere in Francia » (*Ivi,* ins. 130); il 3 agosto: « Se la cosa è vera, gli effetti possono essere immensi, ed io gli spero più salutari che funesti » (*Ivi,* ins. 131); e infine il 29 agosto: « Vi ringrazio delle nuove che mi date. Grandi avvenimenti sono inevitabili » (*Ivi,* ins. 132).

sansimoniane. E certo per educazione, per interessi culturali e civili Vieusseux dovette sentire immediatamente l'importanza della nuova scuola, delle sue tesi economiche e sociali e soprattutto della sua esaltazione dell'*industria* come base della nuova società. Scriveva Vieusseux a Tommaseo nel 1834: « La questione delle donne e quella dei proletari sono al giorno d'oggi, colla gran quistione religiosa che le comprende, la vera quistione sociale. Là è la rivoluzione. La forma politica non è nulla. Non sono sansimoniano, Dio me ne guardi; al contrario sarei piuttosto affatto turco, trattandosi di donne; ma i sansimoniani con tutte le loro corbellerie, hanno scoperto una delle grandi piaghe dell'umanità » [125].

Certo è che l'azione di stimolo che Vieusseux andava esercitando su Lambruschini dovette esercitarsi anche nel momento in cui quest'ultimo si avvicinava ai problemi posti dal sansimonismo. Sta di fatto che in una lettera del 27 febbr. 1832 a Michel Chevalier, direttore del *Globe*, egli si preoccupava di accostare in qualche modo le posizioni dell'abate di S. Cerbone a quelle dei sansimoniani: « Je vous ai adressé il y a peu de jours mon cahiers de Décembre. Celui de Janvier qui paraîtra incessentement (*sic!*) renferme un discours prononcé par M. Lambruschini à notre Accademia dei Georgofili; vous verrez que nous aussi nous commençons à nous occuper sérieusement du sort des classes inférieures. Ce discours mérite toute votre attention » [126].

È indubitabile, comunque, che le vicende e gli scritti dei sansimoniani provocarono un forte turbamento in Lambruschini; vennero a sconvolgere, come un'improvvisa e inattesa tempesta, quello stato d'animo, quell'atteggiamento cauto e riservato, ch'egli aveva fino ad allora sempre mantenuto verso la realtà politica e religiosa che lo circondava. Ora invece è un esplodere di preoccupazioni, di analisi, di iniziative. Eccolo rivolgersi, tre-

125 Lettera di Vieusseux a Tommaseo del 13 dic. 1834 in Tommaseo-Vieusseux, *Carteggio inedito* a c. di Ciampini e Ciureanu, Roma 1956, vol. I, p. 233.

126 Bibliothèque de l'Arsenal, Fonds Enfantin, Correspondance du Globe, ms. 7607 n. 166.

pido di speranze, a Capponi e Tommaseo nel tentativo di elaborare insieme un nuovo *sistema* capace di riunire e aggregare quelle forze che avessero voglia e coraggio di porre rimedio alla crisi sociale e religiosa del tempo; eccolo tentare l'impresa di un giornale « La voce del buon senso » e scriverne un prospetto [127] ch'è tutto un richiamo accorato a considerare con attenzione e pressante sollecitudine i pericoli che incombono sulla società. Ed entrambe queste iniziative portano il marchio dello stimolo proveniente dal sansimonismo.

Si veda il *prospetto*: lungo tutto questo scritto il riferimento alle dottrine sansimoniane è costante e al termine si fa esplicito, emerge in superficie, quasi fosse stato troppo a lungo trattenuto: compito del nuovo giornale sarà quello di estrarre dalla religione del Cristo « frutti di buona morale, di concordia pubblica, di amore disinteressato e inestinguibile pei nostri fratelli, e soprattutto per *la più numerosa più povera e abietta parte della società,* quella a cui una schiera di illusi [= sansimoniani] si credeva destinata a rigenerare con una chimerica Religione nuova, e che il solo sviluppo della carità cristiana può incivilire senza corromperla, può soccorrere senza avvilirla, e rialzare senza farla indocile ed orgogliosa » [128].

Ma soprattutto si veda la lettera del 7 agosto 1831 a Capponi: qui il riferimento ai Sansimoniani non è velato ma programmatico. « Questi Sansimoniani vanno innanzi »: ecco l'inizio della lettera e la preoccupata motivazione di cui essa vive. Questi Sansimoniani vanno innanzi, proclamano la morte del Cristianesimo e nessuno reagisce; « se tutti lascian fare e stanno zitti, credete a me, la propagazione di questa setta sarà rapida ed estesa ». E ciò perché « le molte cose buone, che in mezzo alle loro stranezze van pure dicendo i Sansimoniani in economia politica e in morale, seducono la gioventù, e i seguaci crescono da far paura ». È dunque la *paura* del sansimonismo che spinge Lambruschini verso Capponi, ad implorarne l'aiuto e la collaborazione: « Leggete, ve ne prego, il *Globo*; non disprezzate quegli

[127] Pubblicato da Gambaro in *Dell'autorità e della Libertà, cit.*, pp. 252-261.
[128] *Ibid.*, p. 261. (Corsivo mio).

entusiasti, studiateli, e prendete anche voi de' ricordi » perché dal sansimonismo può nascere *gran bene*, « se sorgerà qualcuno il quale pigliandone tutta la parte lusinghiera [...] mostri ch'esso è il complemento del Cristianesimo bene inteso, o lo sviluppo dei germi che sono nel Vangelo; e rigetti coi principi del Vangelo medesimo e quelli dell'Economia pubblica e della Politica tutto ciò che il Sansimonismo ha di stravagante e di antiliberale »; « se leggete di seguito il *Globo* — così termina la lettera a Capponi — vedrete che non si può più stare inoperosi » [129].

E, ancora, si veda la lettera che, sempre alla ricerca di qualcuno che condividesse le sue preoccupazioni e le sue idee riformatrici, il 22 novembre scriveva al Tommaseo, forse deluso dalla risposta del Capponi. Anche qui il movente primo della lettera è il sansimonismo: « Non so cosa pensiate dei sansimoniani. Agli occhi miei, essi, aiutati da alcuni principî veri e fecondi, accorrendo a soddisfare alcuni dei bisogni più gravi e più urgenti della società e trovando il terreno sgombro, si fanno avanti e minacciano fortemente la presente costituzione sociale e il Cristianesimo, che essi però mostrano apertamente di mal conoscere, e che sfigurano. Dio non permetterà, lo spero, che Verità sì utili e sì care siano ottenebrate: ma l'assalto, per ora, è terribile; e è appunto perché gli errori de' Sansimoniani sono mischiati a importantissime verità, alcune delle quali hanno essi, illustrate e sviluppate; e perché hanno saputo formar del tutto un sistema semplice ed abbagliante. Sbrogliare queste loro teorie, distinguere ed accettare le parti vere e buone, mostrarne la connessione col Cristianesimo; risvegliare negli uomini il sentimento sopito di religione; della religione inerente al cuore dell'uomo, scoprire le fattezze pure ed amabili, nettandole delle lordure di cui gli uomini le hanno imbrattate; lottare insomma a petto a petto con questi arditi innovatori dell'Umanità, e giungere, con una discussione elevata, coraggiosa ed insieme benevola, a fissare le basi d'una religione che diventi veramente universale, e fosse tutta nuova, senza tema d'esser l'antica, l'immutabile, l'eterna religione del cuore umano, svolta a mano a mano in successive

[129] Gambaro, *Riforma religiosa*, *cit.*, II, pp. 2-7.

rivelazioni: questi secondo me, sono i bisogni pressanti che oggi invocano il soccorso di tutti i buoni » [130].

Qui risulta chiarissimo come tutta questa corrispondenza di Lambruschini con Capponi e Tommaseo, (suo primo esplicito tentativo di creare « una lega in soccorso dell'umanità bersagliata qua dai Sansimoniani, là dai Gallicani, più su dai Papalini, più giù o più su ancora (come volete) dai Lammeneiani, e per ogni dove dagli increduli e dagli indifferenti » [131], e primo nucleo della futura riforma religiosa), sia strettamente connessa alla impressione provocata dall'irruzione dei sansimoniani e da questa direttamente motivata. La stessa presa di coscienza, ora così prepotente, della necessità di una riforma, nasce da quella impressione. Mai un'angoscia così pressante aveva assalito Lambruschini [132]; mai egli era stato costretto ad esternare i suoi propositi riformatori, ad implorare: « di grazia associamoci ».

Nasce qui la consapevolezza di una epoca storica che si chiude, di una nuova epoca che sboccia violenta e non concede spazio a cautele. « Miei amici — scrive in quello che è il primo tentativo di questa corrispondenza cogli amici — voi lo vedete come me: una gran crisi si va preparando pel genere umano. Nuove idee, nuovi bisogni si sono manifestati al sorgere di nuove generazioni, che consapevoli delle proprie forze e dei propri lumi non soffrono più la dipendenza della minorità, e domandano ad ogni patto l'emancipazione. Una folle ed ingiusta resistenza che si ostina a negare ogni diritto ad uomini divenuti adulti, può, se trionfa, ripiombarli ancora una volta nella schiavitù dell'ignoranza nella barbarie; e può, se è vinta, dar luogo almeno per qualche tempo ad ogni sfrenatezza ad ogni discordia. Ciò è vero in politica, e non lo è nulla meno in religione » [133].

È un momento, questo, in cui Lambruschini sembra con-

[130] N. Tommaseo, *Delle innovazioni...*, *cit.*, pp. 105-106.

[131] Gambaro, *Riforma...*, *cit.*, II, p. 5.

[132] Nella lettera a Tommaseo del 2 nov. 1831, scriveva: « Divorato da un interno ardore, che continuamente mi cuoce, di correre pure in aiuto di popoli erranti come gregge senza pastore... » (Tommaseo, *Delle innovazioni...*, *cit.*, p. 106).

[133] Gambaro, *Riforma...*, *cit.*, II, pp. 24-25.

fondersi nell'emergere improvviso (e inatteso in una mente così chiara e serena) di una sensibilità quasi apocalittica del divenire storico; l'equilibrio che regolava la vita associata si rompe ai suoi occhi; « il popolo intanto soffre, si rivolta, non ha più alcun freno, non crede più ai preti e or ora non obbedisce più ad alcuno » [134]. « In mezzo a tanto sconvolgimento di persone e di cose » gli appare inevitabile che « un nuovo ordinamento non [...] solamente sociale, ma dell'intiera umanità » si vada preparando [135]. Un sistema s'è rotto, un nuovo sistema va formato. Ecco il merito dei sansimoniani: aver preparato per la nuova realtà in gestazione « un sistema semplice e abbagliante », l'aver posto a lievito di tale sistema il bisogno di una nuova religione, di un modo nuovo di sentire la religione. La scuola del *Globe* doveva così apparire agli occhi di Lambruschini come il frutto più importante, nel bene e nel male, del nuovo mondo partorito dalla Rivoluzione di Luglio, il simbolo di quella nuova realtà che aveva così profondamente turbato la sua serenità.

* * *

Da quanto si è detto risulta evidente che il ruolo giocato dal sansimonismo nel far precipitare la crisi religiosa di Lambruschini, non fu soltanto passivo, di stimolo esterno: il giudizio dato nella lettera a Capponi di un sansimonismo « complemento del Cristianesimo ben inteso » e di « sviluppo dei germi che sono nel Vangelo », presuppone un'analisi attenta delle dottrine religiose della nuova *chiesa* e un atteggiamento di aperta e generosa simpatia.

Il fatto è che Lambruschini, proprio per l'acuta attenzione con cui aveva guardato all'evolversi della crisi politica e culturale della Francia, non poteva non attribuire al sansimonismo profonde radici storiche, non poteva non vedervi il segno dei tempi, quasi l'incarnazione di uno strumento della Provvidenza. Così, deluso della risposta di Capponi, riprendendo la sua corrispondenza col Tommaseo, nel gennaio 1832 Lambruschini

134 *Ibid.*, p. 6.

135 Tommaseo, *Delle innovazioni ...*, *cit.*, p. 105.

disegnava con molta precisione quello che ai suoi occhi era il ruolo storico del sansimonismo: « Il sorgere di una setta religiosa che pretende di metter da parte il Cristianesimo è nello stesso tempo un grande insegnamento e una grande preparazione al trionfo della Religione di Gesù Cristo: essa ci dice che il mondo ha bisogno di religione, e che è stanco dell'incredulità; e ci dice che noi abbiamo alterato il Cristianesimo, per questo appunto che gli uomini si sono alienati da lui. Ma nello stesso tempo riconcilia col sentimento religioso i nemici della Religione dominante e li condurrà necessariamente (come in qualche cosa i sansimoniani hanno fatto) ad abbracciare tutto quello che il Cristianesimo ha di vero, di consolante, di necessario, perché o bisogna essere increduli affatto, o ricadere nella Religione eterna, immutabile che Cristo ci ha insegnato a leggere nel nostro cuore scrittavi dal dito di Dio. Bisogna quindi profittare di questa lezione e valersi di questa preparazione, o dichiararsi indegni di essere chiamati Cristiani » [136].

In realtà l'ideologia dei sansimoniani ebbe una risonanza immediata all'interno delle preoccupazioni sociali di Lambruschini. Basta confrontare, a questo proposito, « Le due povertà nell'economia sociale e religiosa » del 1830 con i « Principi generali contro la pena di morte » del 1832 e il « Problema del pauperismo » del 1833.

Nel primo scritto c'è una visione del pauperismo tutta moralistica; la causa della miseria non v'è ricercata, o vi è ritrovata nell'ozio, nella scelleratagine: nel migliore dei casi è vista come qualcosa di fatale, di ineluttabile. Certo, in qualche modo c'è il

[136] Gambaro, *Riforma...*, *cit.*, II, pp. 36-37. Un giudizio simile a quello di Lambruschini darà Gioberti: « Un dotto e sagace Italiano; ottimo cattolico, mi scriveva, non è gran tempo, che il Sansimonismo in Francia, non ostante le sue follie, fu un dono di Provvidenza; perché riavvezzando gli animi di molti al giogo salutare dell'autorità religiosa, fu una spezie di tirocinio elementare al cattolicesimo che da gran tempo avevano abbandonato. Il che è verissimo; giacché in effetto una buona parte dei giovani, che quando entrarono nella setta sansimoniana non credevano a nulla, ne uscirono cattolici » (*Il Gesuita Moderno*, Losanna, 1847, t. IV, pp. 415-416).

tentativo di porre il problema alla classe dirigente e c'è la coscienza che le « limosine non sono tutto »; ma il « qualche cosa di più » che si propone, è un appello ad ammaestrare il popolo, a parlargli « un linguaggio di verità e di benevolenza », perché « questo popolo sarà miserabile, sarà protervo, sarà turbolento, se sarà rozzo, negletto da noi, ed ottenebrato dagli errori e dall'ignoranza » [137]. La conclusione più avanzata di questo modo di porre il problema, che si trova nella memoria letta all'Accademia dei Georgofili nel dicembre 1831, è l'istruzione del popolo. Ma già qui qualcosa è cambiato: come non sentire un frutto della riflessione sui temi sansimoniani in quel guardare alla crisi, al « travaglio morale » del tempo, come all'annuncio di « una rigenerazione della società? » in quel vedere il *bisogno* più *grave* della società nel « migliorare la sorte di quelle che noi chiamiamo classi inferiori »? [138]. Lo stesso linguaggio rivela la lettura del *Globe*.

Ma il debito vero verso il sansimonismo è nella coscienza della natura sociale della miseria delle classi inferiori, nella coscienza della dimensione europea del problema quale appare negli scritti del 1832-33. Tutto qui è rimesso in discussione. Nel 1830 il problema aveva la sua definizione e la sua soluzione; ora ci si domanda se « abbiamo noi saputo ancora trovar un rimedio alla povertà »; anzi: « abbiamo noi finora un'idea esatta, un'idea compiuta della miseria del nostro popolo? Ne conosciamo noi profondamente la convenienza, il bisogno di soccorrerla? » [139]. « Noi ci veniamo facilmente persuadendo che miserabili sono coloro solamente i quali per la forza del bisogno o per quella dell'esempio e della consuetudine si sono sfrontati a segno da divenire accattoni »; ma la radice vera è nella mancenza di lavoro, nella insufficienza della retribuzione [140].

[137] « Le due povertà... » in *Scritti...*, *cit.*, p. 198.

[138] « Sull'istruzione del popolo » in Gambaro, *Primi scritti religiosi di R. Lambruschini*, Firenze 1918, pp. 239-240. Si noti, per altro, che è proprio questo lo scritto che Vieusseux aveva segnalato a Chevalier.

[139] « Il problema del pauperismo » in *Scritti...*, *cit.*, p. 200.

[140] *Ivi*, p. 201.

Ritroviamo in questo scritto, sotto nuova veste, la polemica sansimoniana *des abeilles et des frelons*: « due terze parti o di quattro tre, o quattro forse di cinque » della popolazione della città più prospera sono destinate alla miseria, mentre si vedono « pochi eletti dalla fortuna languire, nelle mollezze, nella nausea dell'abbodanza, disperdere in par di cani e di cavalli quel che sfamerebbe molte famiglie » [141]. Ecco, dunque, il problema tutto spostato: la miseria non è più il frutto dell'ignoranza e del vizio o lo è solo in casi particolari. L'indagine va diretta sulla società, sulla sua natura, sulla sua organizzazione. « Noi ci siamo così avvezzati alla idea di *ricchi* e di *poveri*, che la società ci si presenta alla mente come sostanzialmente costituita di due grandi classi di persone, delle quali l'una gode dei beni della terra o per diritto di proprietà, o come frutto del proprio lavoro, l'altra ne è priva, e stende la mano per domandarli. La storia ci parla in tutti i secoli di questa gran divisione della famiglia umana; noi non cerchiamo di più: la società per noi è fatta così » [142]. Ma è proprio questa « erronea conclusione », frutto della « inerte beatitudine del nostro agiato vivere » che va rifiutata.

E ancora una volta mi par di vedere qualcosa di sansimoniano nel nuovo modello di società avanzato da Lambruschini. Dietro quella società che deve rendere ogni suo membro « istruito, morale e agiato », « proporzionalmente alle sue naturali facoltà » [143], non si nasconde forse un'eco della parola d'ordine *à chacun selon sa capacité*? Ma ancor più mi pare porti il timbro sansimoniano quella *associazione* come « legge dell'umanità » che spinge Lambruschini a credere che un giorno la società sarà « società del genere umano » [144].

Certo questa idea di *associazione* è qui tanto sfumata da perdere ogni connotato ideologico; ma c'è una lettera scritta da Lambruschini proprio per chiarire il significato di quel

[141] *Ivi*, p. 202-203.
[142] *Ivi*, p. 202.
[143] « Principj generali contro la pena di morte » in *Scritti...*, *cit.*, p. 30.
[144] *Ivi*, p. 20-21.

termine, che mi sembra di estremo interesse per capire l'origine stessa del concetto. Il 1° dicembre 1832 rispondendo a Salvatore Viale che gli aveva scritto delle sue perplessità intorno all'articolo sulla pena di morte, Lambruschini scriveva: « Il genere umano, voi dite, non è così portato dalla sua natura all'associazione, che si debba arrivare col tempo alla *Società di tutti gli uomini.* Io non so se ci si arriverà, ma dico che ciò è conforme alla sua natura, purché s'intenda bene qual deve e può essere quest'*associazione generale.* Come le relazioni di Società di comunità sono diverse da quelle di Società di famiglia, e quelle di *Stato* da quelle di comunità; così le relazioni della società generale sono naturalmente diverse da quelle di Stato e di Nazione. Io non voglio che si faccia tutti uno Stato. Ciò è impossibile e ridicolo. Ma i diversi Stati possono esser collegati fra loro con i vincoli di amicizia, di libertà commerciale, di vera fratellanza; e le loro relazioni *internazionali* protette e guidate da un'autorità, che per quei soli precisi fini facesse *in bene* quel mestiere che per fini diversi e troppo più ampj ha fatto *male* la S.a Alleanza e la Conferenza di Londra. Questo forse, lo ripeto, non avverrà mai; ma non può negarsi che non sarebbe il compimento dell'associazione umana, conformissimo alla sua natura; e la vera esecuzione del gran progetto di società pubblicato nel Vangelo, e che lungi dall'essere adottato non è finora neppure inteso. L'errore che si è commesso finora è di scambiare i diversi generi di relazione convenienti ai diversi gradi di associazione. Il sovrano che vuol essere pei popoli quello che è un padre per i figli è un despota: il Ministro che decide degli interessi commerciali, guasta gli interessi che vuol proteggere, così via, via. Se dunque si volesse fare una Monarchia o una Repubblica universale si meriterebbe di abitare le case de' matti; ma l'unire le Repubbliche e le Monarchie in un vincolo d'alleanza che rispetti la loro indipendenza interna e la loro (direi quasi) personalità è cosa possibile, è cosa conforme a' disegni della Provvidenza. Io sono giunto anche a dire che è cosa *sperabile.* Forse ho sognato ma guai se in mezzo ai mali che ci straziano, non sognassimo qualche volta il bene ».

Quindi, definito in tal modo il contenuto per così dire internazionale del suo concetto di *associazione*, torna a ribadire i con-

tenuti più specifici del suo modello di società, di una società, per tornare all'oggetto della lettera, che renda inutile la pena di morte: « E notate bene ch'io suppongo questa società non solamente ben costituita politicamente e civilmente, ma religiosamente; perché parlo di quella Società che adempia ai fini dell'associazione umana com'io gli ho esposti. Or datemi uno stato, in cui si pensi a dar a ciascheduno i mezzi di sussistenza, dando occupazione e lavoro (e ciò con modi ora diretti ora indiretti nascenti dalle leggi, ecc.) un paese in cui i preti siano i più istruiti, i più amanti e professino una religione tutta morale e tutta carità, così che il prete diventi la persona più pacifica, la più saggia, e meriti e ottenga una salutare influenza: questi preti veri uomini del popolo, sparsi come conviene, ma non troppo, veglino sulle persone loro affidate, prevengano con l'esortazione, col dolce rimprovero, col provveder mezzi di sussistenza ecc., prevengano i delitti nel nascere, visitino le carceri, le case di penitenza e per tutto instruiscano, ammoniscano, consolino: datemi società private dirette ad assistere le diverse classi degli operai, de' mercanti ecc., col consiglio, con gli aiuti, con le corrispondenze, perché il lavoro non manchi, perché sia più profittevole, perché la probità conduca sempre all'agiatezza: datemi un governo veramente amico dei governati, in tutto giusto, in tutto provvido, leale, che creda obbligo d'essere onesto, come vuol che lo credano i privati, e governi per bene altrui, non pel proprio: datemi tutte queste circostanze, aspettate che esse operino una gran riforma nel corpo sociale, e ditemi se non basterà una casa di penitenza, e mille pene d'onore che allora saran sensibili, e se si potrà fare a meno del boja. Ma replicherete: queste circostanze non si verificheranno mai. Ebbene ecco la colpa dei governi e dei preti più che d'altri. Ebbene invece di dire « è necessario il boja » lasciamo che il boja faccia il suo mestiere (e lo farà purtroppo) in questo stato eccezionale e di transizione; occupiamoci di far nascere le circostanze felici, in cui il boja si potrà congedare. Ecco la mia opinione: e credo che possa sostenersi. Quando anche la reputiate un'illusione, convenite almeno che questa costituzione di società è lo scopo cui gli uomini hanno da tendere, e la perfezione ideale a cui bisogna mirare, benchè si sia certi di

non conseguirla [...]. Riflettete per ultimo all'immenso potere che avrebbe una religione tutta disinteresse, tutta bontà, tutta ragionevolezza, che addolcisce i costumi, mentre rischiara con veri principi la mente e nobilita l'animo, come religione (che non è certamente quella predicata dai nostri preti) la quale potesse divenire *opinione* e *sentimento pubblico*; e ditemi se per orsi che fossero i popoli, non si ridurebbero tutti ad agnelli » [145].

Non sarebbe difficile corredare questa lettera di un commentario sansimoniano [146], anche con l'indicazione precisa delle *fonti*. Ma qui basti ricordare il « De la Réorganisation de la Société Européenne ou de la nécéssité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique en conservant chacun son indépendance nationale » scritto da Saint-Simon nel 1814 con la collaborazione di Thierry, e il concetto di *association universèlle* della *Exposition première année*, il giudizio di *transitorio, provisoire*, tipico dei sansimoniani, sulla società contemporanea come passaggio ad una società organica in cui la legge perda il carattere negativo, *repressivo*, per assumere carattere positivo, correzionale, educativo; basti ricordare, per la stessa « Istruzione popolare », l'elaborazione sulla « éducation spéciale ou professionelle » della « onzième séance » dell'*Exposition*. Basti ricordare tutto ciò, e si potrebbero fare infiniti altri accostamenti, per capire quanto Lambruschini abbia riflettuto sui temi propri dei sansimoniani.

E qui importa rilevare, ancora una volta, che Lambruschini non si limitò ad una lettura critica delle idee sansimoniane,

145 Questa lettera, nella copia raccolta da Linacher, è conservata nella B.N.F., nel cit. Fondo Linacher.

146 Del resto che Lambruschini avesse coscienza che la problematica trattata nell'articolo sulla pena di morte avesse anche un'origine sansimoniana, risulta, sia pure confusamente e cautamente, anche dalla lettera a Ridolfi del 20 agosto 1832 quando prega l'amico di leggere attentamente l'articolo perché vi ha « gettato i fondamenti di parecchie altre cose » e cioè di quel « sistema generale » che andava elaborando e in cui riteneva di cogliere tutte le « cose giuste » che venivano suggerendo « gli Economisti e i Sansimoniani e Lamennais e i Protestanti » (R. Ciampini, *Due campagnoli*, *cit.*, pp. 41-42).

condotta con il distacco dello scienziato, ma ne restò come contagiato, ne sentì per qualche tempo il fascino innovatore e ne assorbì l'entusiasmo. Se non si tenesse conto di questo sommovimento anche emotivo che il sansimonismo aveva la capacità di suscitare pur nelle menti più caute e prudenti, difficilmente si potrebbe capire il Lambruschini che scriveva per il *Giardino Puccini*, una dedica per l'Industria come questa [147]:

A te o *Industria*
Dominatrice delle forze della natura
Educatrice degli uomini
Vincolo e forza delle Società
A te in questi prati consacrati al Commercio
del quale sei madre
dedichiamo riconoscenti.
Dove è pace e libertà
Dove la ricchezza viene dal lavoro
Dove gli uomini si amano come fratelli
Là regna l'*Industria*
Imagine e ministra della provvidenza di Dio.

* * *

Nessuna meraviglia dunque che Lambruschini cercasse di avere la conoscenza più vasta possibile della letteratura sansimoniana. Non contentandosi del materiale che poteva procurargli il Gabinetto del Vieusseux [148], egli stesso si premurava di ricercare quanto gli fosse possibile avere sul sansimonismo. Tra

[147] Cfr. *Monumenti del Giardino Puccini*, Pistoia 1845, p. 208. L'autografo è conservato tra le carte di Lambruschini dell'*Autografoteca Bastogi* della Biblioteca Labronica.

[148] Il quale Vieusseux oltre a procurarsi i giornali, doveva aver pensato a raccogliere anche circolari e *brochures* varie, quasi a creare un piccolo archivio sansimoniano, se tra le sue carte è ancora possibile trovare, oltre la citata circolare di Chevalier, scritti di scarsa o nulla importanza come una *Circolare* contenente una lettera di Bazard (23 nov. 1831); due *Communications saintsimoniennes* di Duguet del settembre 1832 e una *copie d'une lettre de Duguet au poète Beranger* del 23 agosto 1832 (B.N.F., *Carte Vieusseux*, cass. 132 ins. 50).

le sue carte, ad esempio, si ritrova oggi un foglietto piegato in due, a mo' di cartella, per contenere altri fogli, intitolato « Sansimonismo » in cui si trovano, unica traccia di quelle *note* [149] ch'egli diceva di prendere, quattro foglietti, due dei quali riguardano opere sansimoniane: nel primo si citano i titoli di opere di Saint-Simon quali l'*Organisateur*, il *Du système industriel*, l'*Industrie*; nel secondo, che sembra essere una nota acquisti (c'è il prezzo di ogni pezzo e la somma in franchi) si citano scritti della scuola: *Retraite de Ménilmontant* (appel, salut, Prières du matin, Tout est mort), *Exposition 2^e année, Collection des feuilles populaires* [150]. E stupisce la presenza di quelle opere di Saint-Simon, certo non tra le più diffuse in Italia. Ad esse si aggiunga il *Nouveau Christianisme*, sicuramente conosciuto da Lambruschini, e probabilmente la *Réorganisation*, e si vedrà ch'egli possedeva una conoscenza diretta di Saint-Simon, veramente notevole. E meraviglia ancora la presenza della *Exposition 2^e année*, anch'essa piuttosto rara e comunque molto meno diffusa della *Exposition 1^e année* che fu in generale il veicolo di diffusione del pensiero sansimoniano in Italia.

Come si vede si tratta già di un materiale abbondante; eppure a chi conosce la letteratura sansimoniana, gli scritti e le lettere Lambruschini suscitano il ricordo di opere non presenti in questo elenco. Tuttavia anche da questo elenco limitato è possibile trarre alcune indicazioni, capire, alla luce di quanto conosciamo delle posizioni di Lambruschini, quali fossero le « stranezze » e le « cose buone » ch'egli vedeva nel sansimonismo e in quali testi egli vedeva le une e le altre. Non v'è dubbio, ad esempio, che la *Retraite de Ménilmontant* e gli *chants religieux* racchiudessero gran parte di quelle stranezze che tanto colpirono Lambruschini. Tutta la vicenda della *Retraite*, così tesa a ripercorrere misticamente la passione del Cristo, a riprodurla imitandola e modernizzandone l'apparato simbolico, finiva con l'assumere ai suoi occhi il valore quasi emblematico di segno dei

[149] Cfr. lettera a Capponi del 7 agosto 1831 in Gambaro, *Riforma religiosa..., cit.*, vol. II, p. 4.

[150] B.N.F., *Carte Lambr.*, cass. 20.

tempi: esprimeva e il bisogno storico di rendere di nuovo vitale (socialmente vitale) l'esperienza religiosa e l'assurdità della costruzione di una nuova religione positiva, l'impossibilità di uscire dallo schema religioso cristiano. Certo la pretesa di Enfatin di proporsi, con una carica di misticismo davvero impressionante, quasi come reincarnazione del Cristo; quel suo agire in modo da far nascere nella mente di tutti un confronto tra la sua vicenda e la vicenda dell'ultima cena [151], doveva convincere ancor più Lambruschini della opportunità della sua battaglia contro i mistici.

Tuttavia egli non poteva non apprezzare quel forte e continuo richiamo alla *questione dei proletari*, quell'affidare alla religione la riforma morale e intellettuale del *popolo*, la rigenerazione stessa dell'umanità [152]. Inoltre dai pochi appunti che ci sono

[151] Cfr. « Parole du père » nella *Retraite de Ménilmontant*: « Michel, Barrault, Fournel, je vous recommande *spécialement* à l'affection et au *respect* de tous mes enfans, car c'est à votre *dévotion* surtout que je les confie. Quant à ceux qui ne vous aimeraient pas encore assez, que ceux-là se rappellent combien j'ai plus fait pour eux-mêmes jusqu'ici que je n'ai fait pour vous; combien ils ont eu de mon amour, de ma vie, et combien je vous en ai donné. Pour vous, mes amis, rappelez-vous ce que mes enfans aimaient en moi et n'était pas en vous, prenez-le, unissez-le à ce que j'amais en vous, *communiez* ainsi tous ensemble chaque jour *en mémoire de moi* » (pp. 4-5). Si veda « Le retour du père » di Rousseau: « salut, Père, salut! / Salut et gloire à Dieu / Le Christ en quittant ses apôtres / Leur dit: Veillez; ils ont. dormi: / Vous nous avez dit: travaillez; / vous voici, l'oeuvre est finie. / Le peuple a faim, / Le peuple est misérable; / Nous serons forts et patients. / Les femmes sont outragées; / Dieu! Dieu! / Que leur messie vienne! / Que leur messie vienne! / Il viendra! / Père par vous / l'homme nouveau / Paraît en nous. / Nous attendons / L'habit nouveau / Qui dise à tous / Espoir! espoir! / Voici l'apôtre! / Salut; Père, salut! / Salut et gloire à Dieu ».

[152] Per restare ancora ad un testo sicuramente noto a Lambruschini, si veda l'*Appel* di Bergier: « Peuple, si notre voix réclame, / c'est pour toi, pour ta dignité; / Par nous les vertus de ton âme / Jailliront de l'obscurité / Femmes, vos larmes sont les nôtres; / Mais espérez un sort plus doux. / Femmes, peuple, aimez les apôtres / D'un Dieu de liberté pour vous. / Gloire à Dieu, gloire à-Dieu! / En disant à l'homme de guerre: / Ton fer il le faut déposer; / A l'avenir tout adversaire / Sera vaincu par un baiser. / C'est pour mon enfant, pour les vôtres, / Pour tous ceux qu'ont

giunti, la sua lettura del *Globe* risulta molto attenta ai temi sociali agitati dai sansimoniani; vi sono estratti relativi alla questione femminile, alle condizioni sociali degli emigranti irlandesi in Inghilterra, alla popolazione povera di Parigi [153].

Tuttavia sono i temi religiosi che più interessano Lambruschini, sia che rifiuti l'impostazione che li sorregge, sia che a tale impostazione guardi con simpatia. Così per la Trinità, volendo darne una spiegazione, è ai sansimoniani che fa ricorso: « Non ci si potrebbe per esempio vedere [nelle tre persone], — scrive a Tommaseo il 22 febbraio 1832 — l'indicazione delle tre grandi proprietà e manifestazioni della Divinità, 'potere, azione', 'sapienza', 'amore, bellezza', corrispondenti ad altrettante doti della nostra anima, e ai tre aspetti dell'Umanità sviluppati bene da' Sansimoniani, *industria, scienza, arti di sentimento?* » [154].

E così, per il celibato, scrivendo di apprezzare nel matrimonio « la necessità della compagnia, dell'amore, dell'unione della donna pel perfezionamento morale dell'uomo. La donna è fatta per l'uomo, l'uomo per la donna: essi sono indivisibili », aveva così netta la coscienza di esser molto vicino alle posizioni

frappés ces coups. / Femmes, peuple... / Comme un privilège arbitraire / Nous détruirons l'oisiveté; / Le travail aura son salaire, / Et les grands la capacité: / Solidaires les uns des autres, / Les hommes se soutiendrons tous. / Femmes, peuple... / Au père de pauvre famille / Nos accens s'adressent encore; / Les charmes de sa jeune fille, / ne seront plus vendus à l'or. / Ces voeux doivent être les vôtres, / Car nous en avons frémi tous. / Femmes, peuple... ».

153 Sono appunti tratti rispettivamente dal *Globe* del 12 nov., 3 nov., 30 dic. 1831.

154 Gambaro, *Riforma...*, *cit.*, vol. II, p. 69. Ancora nel 1834 la sua concezione della Trinità conserva il modalismo sansimoniano. Rispondendo a Capponi che liquidava la Trinità come *misticheria platonica* (lettera a Lambruschini del 14 agosto 1834, *ivi*, pp. 99-109) scriveva che « lo è se si considera negli sviluppi fattine dal 1° secolo della Chiesa. Ma abbandonando quelle sottigliezze, riguardandolo come l'espressione di tre grandi attributi della Divinità, o di tre grandi aspetti, sotto i quali ella si può considerare, cioè di potenza forza azione, di sapienza di ragione, di amore, parmi cosa vera e bella e sublime » (*Ivi*, pp. 11-112). È per questi testi che Omodeo parla di « interpretazione modalistico-sabelliana della Trinità » in Lambruschini (Omodeo, « Riforma cattolica », *cit.*).

sansimoniane, da sentire il bisogno di giustificarsi: « Io non iscrivo oggi queste cose, — scriveva nella stessa lettera a Tommaseo — per aver letto i Sansimoniani », « teniamo dunque fermo questo *gran sacramento dell'Amore*, e non ammettiamo [= *concediamo*] che la santità del Sacerdozio ne resti contaminata: altrimenti daremo ragione ai Sansimoniani » [155].

Ma esaminiamo più puntualmente l'atteggiamento di Lambruschini verso il sansimonismo prendendo in considerazione più specificamente un altro tema sansimoniano che il Solitario seguì attentamente. Il 28 agosto 1834 Lambruschini inviava a Capponi dei « fogli » in cui trattava della confessione [156]. Vi si combatteva il carattere legale, di *giudicatura* che la confessione aveva pian piano assunto nel tempo, come effetto della progressiva sacerdotalizzazione subita dal Cristianesimo: Lambruschini non vuole più questa « manifestazione dei proprj mancamenti », non più « questo sacrificio penoso », « così poco d'accordo con lo spirito di dolcezza del Vangelo », non più questa « umiliazione di svelare ad un vostro pari le vostre vergogne ».

Ma a noi qui non importa tanto la formula penitenziale proposta da Lambruschini o il valore rituale che pure egli conserva alla confessione, quanto piuttosto il fatto che nel sacramento viene esaltata l'esperienza umana, il rapporto che si stabilisce tra prete e penitente come strumento per il *perfezionamento* morale dell'individuo. Il *pastore* è visto essenzialmente in quell'« uffizio di padre e di amico » che vi eccita « a riflettere sulle vostre mancanze morali », che risveglia l'amore della virtù, che vi dà « insomma una mano ad operare dentro di voi

[155] *Ivi*, pp. 86-87. Il problema del celibato come momento essenziale di una riforma cattolica, fu sempre fortemente sentito da Lambuschini, fino ad assumere, a volte, toni molto personali. Scriverà a F.M.L. Naville il 3 febbraio 1839: « Que Dieu vous remplisse tous de ses joies! que votre bonheur domestique s'accroisse de jour en jour! Moi au contraire, je n'ai pu trouver les douceurs de la famille qu'en m'entourant d'enfants qui ne sont pas à moi [...]. Je suis tranquil à présent; mais rien ne colore plus ma vie; tous les objets sont ternes devant moi » (BNF, *Carteggio Lambruschini*, Cass. 8[I], ins. 11).

[156] Gambaro, *Riforma...*, *cit.*, vol. II, p. 110.

quel mutamento che vi rende caro a Dio ». Non più dunque confessione auricolare, non più *potere giudiziario* del sacerdote, ma confessione come *ricognizione* delle proprie colpe da un lato, e colloquio amichevole col sacerdote dall'altro, mirante « ad acquietare certe anime timide, a spandere le consolazioni della religione sopra un cuore lacerato dai rimorsi » [157]: una confessione, insomma, che è « espansione dell'anima, non l'omaggio dello schiavo, non la menzogna dell'impostore, o la transazione del reo che compra l'impunità » [158].

Ora si noti che questo scritto sulla *Confessione* è sì, nella stesura giuntaci, del 1834, come giustamente Gambaro ricava dalla lettera a Capponi; ma la sua ispirazione è anteriore di più che due anni: esso è infatti l'insieme di alcune delle « solite notarelle » di Lambruschini e che egli ha qui riunite « in un discorso unico » [159]. Ma il primo spunto, le prime *notarelle* risalgono almeno agli inizi del 1832. Nella lettera a Tommaseo del febbraio di quell'anno, dove è esposta in modo programmatico la *riforma* che Lambruschini andava immaginando, noi troviamo un'accenno al problema della confessione che è di notevole interesse. Lambruschini vuol cercare un « modo di togliere dalla confessione la parte perniciosa, lasciarne la parte bella e conciliarla così con lo spirito del Vangelo » [160], e ammette: « sulla Confessione ho bisogno di dilucidar meglio alcune idee parziali, nelle quali non sono ancora ben netto; e siccome ho veduto che i Sansimoniani vogliono trattare questa materia *ex professo*, io aspetto un poco per vedere se le loro idee chiarissero le mie » [161].

157 Lambruschini, *Dell'Autorità...*, *cit.*, p. 42. Si badi che Lambruschini insiste fortemente su questa concezione *amicale* del rapporto penitenziale: « Che se alcuno di voi in particolare ha in qualche buon prete la fiducia che merita un vero amico, e si creda bisognevole de' suoi lumi per dirigersi nella propria condotta, vada pure a lui, gli apra il suo cuore, gli riveli i suoi segreti e domandi consiglio. Ma non si creda obbligato a ciò; ma lo faccia come a tale, non come a giudice » (*Ivi*, pp. 42-43).

158 *Ivi*, p. 43.

159 Gambaro, *Riforma...*, *cit.*, vol. II, p. 100.

160 *Ivi*, p. 89.

161 *Ivi*, p. 88.

Qui vediamo in concreto come la riforma di Lambruschini nasca contemporaneamente alla conoscenza del sansimonismo e in continuo dialogo con le sue posizioni; e si noti che anche negli altri punti programmatici di questa lettera (Trinità, Celibato, ecc., come abbiamo visto) sono di nuovo e soprattutto i sansimoniani a porsi come interlocutori di Lambruschini.

Ma che cosa poteva trovare Lambruschini nella confessione dei sansimoniani? Gambaro [162] cerca di informarsene, ricorrendo a « L'Ecole Saint-Simonienne » di Weil che tende a porre in rilievo il ruolo ambiguo che Enfantin finì per assegnare alle donne anche nella confessione. Ma questa è appunto una di quelle *bizzarrie* su cui Lambruschini era pronto a sorvolare quando lasciavano emergere un significato più profondo che fosse in accordo con lo « spirito del Vangelo » e che lasciasse intravvedere un possibile « complemento del Cristianesimo ». E' con questi occhi che Lambruschini guarda al sansimonismo ed è seguendolo su questa strada che noi possiamo individuare quei punti del fenomeno sansimoniano che attraevano la sua attenzione e la sua simpatia. Qui ne abbiamo un esempio tipico: là dove Tommaseo non vedeva che « misticismo di prostituzione », una « confessione consacrata dai baci delle donne » [163], Lambruschini vi ricercava il rapporto che, al di là e malgrado il « misticismo di prostituzione », i sansimoniani sapevano fondare tra penitente e confessore, alla ricerca di un rapporto psicologico e morale capace di *consolare* il peccatore *pentito*.

Il testo a cui con tutta certezza si riferiva Lambruschini nella lettera del 22 febbraio, è a questo proposito molto interessante [164]. Lambruschini vi ritrovava, sul piano metodologico, la preoccupazione di *rinnovare* la confessione, di evitarne quella abolizione « che sarebbe cosa urtantissima pei

[162] *Ivi*, p. 88, n. 2.

[163] Tommaseo, *Delle innovazioni...*, *cit.*, p. 181.

[164] H. Bourdon, « De la Confession » in *Le Globe*, 6 e 18 febbraio 1832. I due articoli di Bourdon traggono spunto dal romanzo di Jules Janin « La Confession ». Si noti che il romanzo di Janin faceva parte della biblioteca del Gabinetto Vieusseux.

cattolici » [165]. « Rien ne meurt: tout se transforme, idées et choses — scriveva Bourdon sul *Globe* — c'est la loi commune, c'est celle des religions [...]. Ainsi le Saint-Simonisme annonce à l'amour des fidèles plusieurs institutions du culte passé; toutefois il nous faut avant de le reproduire en ôter la souillure et la poudre dont les a ternie la main des hommes unie au marteau du temps; ce n'est qu'à ce prix qu'elles peuvent encore trouver grâce devant le monde actuel et place dans la cité de Dieu ».

Qui abbiamo un esempio di come attraverso il sansimonismo Lambruschini finisse per ritrovare e fecondare il fondo *idéologique* della sua cultura [166]: ecco una legge tratta dalle scienze naturali e applicata alle scienze morali, ecco Lambruschini attraverso la mediazione sansimoniana far emergere dalla sua formazione ideologica una considerazione in qualche modo « storicistica » della religione. E a torto Sofri nega che « problemi come quelli della storia religiosa e dell'evoluzione dogmatica rimasero estranei, almeno in questo primo periodo, alle sue meditazioni come ai suoi interessi » [167]. Sta di fatto che Lambruschini abbozza qui una rapida storia della confessione, dal rito giudaico delle *ostie*, ai Vangeli, ad Origene, a Trento, ponendo grande attenzione ai sucessivi adattamenti del rito alle diverse condizioni storiche che lo *rivestono* di quelle « forme positive che il suo fonda-

165 Gambaro, *Riforma...*, *cit.*, vol. II, p. 89.

166 È interessante la consapevolezza di Tommaseo di una origine ideologica del sansimonismo: nella sua lettera a Lambruschini del 28 febbraio 1832 giudica il sansimonismo « ultima espressione del sistema di Tracy » (Tommaseo, *Delle innovazioni...*, *cit.*, p. 181).

167 Sofri, *Ricerche...*, *cit.*, p. 185. La conclusione di Sofri mi pare tratta meccanicamente dalla sua convinzione che « il problema dello sviluppo e quindi della storia della religione, è un problema che sorge nell'Ottocento, in Germania soprattutto, dall'incontro tra la coscienza religiosa e la fede da un lato e il mondo della storia come era proprio allora riscoperto dall'idealismo e dal romanticismo dall'altro »; in un mondo cioè sostanzialmente estraneo a Lambruschini. Ma Sofri mi pare non tenga sufficientemente conto che una tale problematica fu in certa misura presente anche nella cultura francese dei primi decenni dell'Ottocento, da Maistre a Costant, a Ballanche a Saint-Simon, per fare dei nomi. Che poi essa provenisse alla cultura francese dalla Germania è altro problema.

tore aveva abbandonate al progresso dei tempi e alle mutabili speculazioni degli uomini » [168]. Del resto non si dimentichi che Lambruschini incontrava di continuo nello stesso Saint-Simon espressioni come queste: « Jésus n'a pu tenir aux homme que le langage qu'ils pouvaient comprendre à l'époque où il leur a parlé; il a déposé dans les mains de ses apôtres le germe du Christianisme, et il a chargé son Eglise du développement de ce germe precieux » [169]; o ancora: « Il faut distinguer ce que Dieu a dit personnellement de ce que le clergé a dit en son nom. Ce que Dieu a dit n'est certainement pas perfectible, mais ce que le clergé a dit au nom de Dieu compose une science susceptible de perfectionnement, de même que toutes les autres sciences humaines » [170].

Da Saint-Simon e dai sansimoniani stessi, Lambruschini non solo poteva apprendere l'idea della perfettibilità della religione, ma era spinto anche a considerare e giustificare storicamente quelli che, retrospettivamente, appaiono come abusi. Così Bourdon si rendeva ben conto che ad un certo momento della sua storia la confessione divenne « une source d'asservissement, d'exploitation, de misère »; « Mais derrière ces abus — continuava — quelle étendue de service! quelle puissance inouie! Ouvrons les yeux sur la grandeur de l'oeuvre accomplie par la confession, sur l'élément régénerateur et fecond que renfermait cette simple cérémonie, et demandons-nous s'il n'est pas temps de parler de reconnaissance, et si ce grand levier moral ne trouvera plus de points d'appui » [171].

Ma al di là dei meriti storici e sociali, che pure enumera e sottolinea, Bourdon ricercava nella confessione quei contenuti psicologici capaci di suscitare *le bonheur* dell'individuo, che anche Lambruschini, con minor enfasi naturalmente, tendeva ad evidenziare: « Oh! ce devait être une grande conso-

[168] Lambruschini, *Dell'Autorità...*, *cit.*, p. 38.

[169] Saint-Simon, « Nouveau Christianisme » in *Oeuvres...*, *cit.*, vol. III, p. 168.

[170] *Ivi*, p. 108.

[171] Bourdon, *cit.*, in *Le Globe*, 6 febbraio 1832.

lation pour le coupable, une grande joie pour l'innocent que de savoir à qui ouvrir son coeur, de venir montrer ses plaies ou ses maux, et d'être sûr de trouver toujours un médicin, un consolateur, un ami » [172]; e ancora: « Le sacrement de repentir, la direction des consciences, ne sont pas choses à jamais passées. Rien ne périt, que ce qui doit périr, et aussi ce qui restera dans les formes impérieuses du sacerdoce chrétien, son langage dur, ses pénitences et l'humilité du fidèle. Désormais plus d'humilité, car le supérieur est abaissé par la faiblesse de l'inférieur; la honte de l'un rémonte à l'autre: plus de dureté, car il n'y a plus un coupable devant un juge, et c'est seulement un fils devant un père » [173]. Si direbbe che Lambruschini sia stato sensibile a questo testo fin nelle singole parole: qui si ritrova il suo confessore come *padre*, *amico*, *medico* e *consigliere* contrapposto all'*umiliazione* e alla *penitenza* cattoliche.

Ci si spiega dunque facilmente perché Lambruschini guardasse con tanta simpatia ai sansimoniani: egli vi ritrovava molti elementi di quella sua concezione di una religiosità tutta benevola e serena, liberata dalle asprezze e dai terrori che ascetismo e misticismo da sempre hanno introdotto nel Cristianesimo, una religione tutta tesa al benessere e al perfezionamento morale dell'individuo, benefica al genere umano.

Certo Lambruschini sapeva cogliere e rifiutare le *stranezze* evidenti della Scuola, e ne coglieva, più a fondo, anche il sacerdotalismo e il carattere antiliberale [174]; ma nel complesso gli errori dei sansimoniani gli appaiono più come frutto dell'aver essi confuso « le follie de' teologi e degli ascetici con lo spirito del Cristianesimo » [175] e quindi del rifiuto degli *eccessi* cattolici, che della malvagità intrinseca del loro *sistema*: una benevolenza che né Capponi né Tommaseo potevano condividere, e che si comprende solo se si tien conto della tendenza di Lam-

[172] *Ivi.*
[173] *Ivi*, *Le Globe*, 18 febbraio 1832.
[174] Cfr. Gambaro, *Riforma...*, *cit.*, vol. II, p. 83 e 84.
[175] *Ivi*, p. 82.

bruschini a correggere costantemente i sansimoniani facendo ricorso a Saint-Simon.

Un esempio di questa tendenza possiamo vederlo ancora nella *Confessione*. I sansimoniani sempre più esaltati dalla loro enfasi e dal loro misticismo finivano per considerare la confessione nel suo valore esclusivo di esperienza esistenziale, nella sua capacità di soddisfare ed esaltare un bisogno tutto psicologico di *confidence*; e non senza una punta di compiaciuto estetismo: « Qui n'a quelque fois dans sa vie éprouvé le charme d'une douce indiscretion — scriveva Bourdon — le besoin impérieux de *pencher son âme vers celle d'un autre pour y verser un secret*? Qui n'a desiré d'être mollement sollicité sur ce point, et n'a remercié de sa tendre curiosité, comme d'un service, l'ami qui, lui prenant la main, est venu lui dire: "Qu'as-tu donc" » [176].

La confessione veniva così esaltata nel suo contenuto psicologico, da acquistare una sua vita autonoma, separata da tutti gli altri elementi del *sistema*: « je l'admire moins comme moyen que comme but », era la conclusione di Bourdon ed era l'abbandono totale delle posizioni di Saint-Simon. Ed era anche il punto su cui Lambruschini abbandonava i sansimoniani: per lui infatti il rito della confessione non è un *but*, esso è necessario « come un mezzo di richiamar l'attenzione sulla colpa morale e sulla virtù interiore » [177]. Ciò che Lambruschini, insomma, vedeva smarrire dai sansimoniani è quella concezione pragmatica del sacramento

[176] Bourdon, cit., in *Le Globe*, 6 febbraio 1832. Su questa china anche per Bourdon era inevitabile accostare *femme* e *confession*. Concludeva il suo articolo su *Le Globe* del 18 febbraio: « Point de voile, point de grille entre le prêtre et le fidèle! Arrière ces emblèmes déchus de la religion pour qui la chair était le péché! Laissez-moi voir l'éclat qui brille dans les yeux de ces hommes en qui j'ai foi, le signe que Dieu doit avoir mis sur sa face, et la majesté qui doit resplendir dans ses traits! Laissez-moi sentir ses paroles s'échapper brûlantes de ses lèvres, et si j'ai des secrets qu'une femme seule puisse entendre, des chagrins, qu'elle seule puisse calmer, laissez-lui passer sa main sur mon front, ses doigts dans mes cheveux; laissez-moi respirer le parfum de son haleine aussi bien que la baume de ses discours ».

[177]. Lambruschini, *Dell'Autorità...*, *cit.*, p. 43.

e del dogma che aveva letto invece in Saint-Simon e che permea così profondamente le sue idee religiose.

* * *

L'*Avant-propos* del *Nouveau Christianisme* [178], scritto da Olinde Rodrigues, ma che bene esprime il pensiero di Saint-Simon, individuava con chiarezza lo scopo dell'opera nel tentativo « de préciser l'action du sentiment religieux dans la société, quand tous l'éprouvent, ou du moins sentent le besoin de le respecter dans les autres; quand les écrivains les plus distingués s'occupent d'en déterminer l'origine, les formes et les progrès, et que, d'une autre part, la théologie cherche à l'étouffer sous le poids de la superstition » [179]. L'opera si collegava così, fin dalle prime parole e con piena consapevolezza, a quel movimento non solo di risveglio propriamente religioso, ma anche di rivalutazione del ruolo morale e sociale della religione che è così tipico di questi anni e che è presente anche in ambienti culturali estranei alle confessioni predominanti.

E grazie a questo suo carattere, Lambruschini dovette ritrovarvi l'eco di problemi e di autori che egli stesso aveva

[178] La prima edizione è dell'aprile 1825, la seconda del gennaio 1832. Lambruschini quando lesse il *Nouveau Christianisme*? Mi sembra difficile ammettere che egli abbia potuto utilizzare l'edizione del 1832 se si tien conto che nelle lettere a Tommaseo del gennaio- febbraio 1831 quella lettura sembra già presente. È probabile perciò che Lambruschini a quell'epoca conoscesse già il *Nouveau Christianisme*; del resto egli doveva già avere una notevole conoscenza sia delle opere di Saint-Simon che dei sansimoniani, se il 12 gennaio era in grado di opporre « forti e bellissimi passi » di Saint-Simon, alla *ciarlataneria* e *falsità* dei suoi discepoli (Gambaro, *Riforma...*, *cit.*, vol. II, p. 48). Evidentemente Lambruschini deve averne avuto notizia dal *Globe* non ancora sansimoniano che lo segnalò ai suoi lettori il 21 maggio 1825, o più probabilmente dalla *Revue Encyclopédique* su cui lo recensì Léon Halévy nel numero di maggio 1825. La *Revue Encyclopédique* seguì sempre con molta attenzione e simpatia (malgrado l'intervento di Constant nel febbraio 1826) le pubblicazioni sansimoniane, discutendole a fondo, attraverso gli articoli di Garnier, Constant, Dunoyer, Petetin, fino ad accogliere articoli degli stessi sansimoniani (cfr. aprile 1827, pp. 3-24; novembre 1830, pp. 340-384).

[179] Saint-Simon, « Nouveau Christianisme » in *Oeuvres*, *cit.*, t. III, p. 101-102.

incontrato lungo la sua strada. Si noti intanto nel testo riportato il trasparente riferimento di Rodrigues al *De la religion considérée dans sa source, sa forme, et son développement*: qui Lambruschini riprendeva contatto con una problematica che era già stata sua. Ma mentre nel 1824 il problema del *sentiment religieux*, chiuso nel quadro delle posizioni acquisite da letture *idéologiques*, e di Tracy in particolare, restava circoscritto in un ambito tutto psicologico, qui si apre finalmente alla storia; mentre allora si trattava di mettere in luce in modo nuovo le eterne verità religiose o di utilizzare « l'analisi logica » per cercar « di sbrogliare le mischianze di sentimento e di opere umane in cui entra il sentimento religioso, di schiarire gli *effetti* che producono sul nostro perfezionamento » [180], ora ci si trova di fronte al tentativo « de préciser l'action du sentiment religiuex dans la société » [181].

Con questa apertura alla storia che ormai gli stessi avvenimenti politici e sociali, come abbiamo visto, si erano incaricati di imporre, si apre per la prima volta la possibilità di individuare gli strumenti per adattare la religione ai « lumi », ai nuovi « bisogni » del « cuore ». Ma non si tratta solo di un'apertura alla storia, del resto già embrionalmente presente nel Lambruschini prima del 1830; più specificamente si tratta di un'apertura al *sociale* in un senso tutto diverso da quello degli anni precedenti. Il « perfezionamento morale dell'uomo » si qualifica ora come « rigenerazione dell'umanità », come « miglioramento sociale » [182]. Nel 1832 proprio il *sociale* emerge come la novità maggiore nel pensiero di Lambruschini; ed è una preoccupazione così forte che la mentalità stessa del Solitario ne risulta tutta impregnata e come trasfigurata.

Per misurare il salto provocato da questa irruzione del *sociale* mediato dai fatti del '30-'31 e dalle letture sansimoniane, è sufficiente mettere a confronto uno scritto non posteriore al 1830, con la « lettera a due amici » del 1831 e la lettera a

[180] Lambruschini, *Dell'Autorità...*, *cit.*, p. 319, n. 4.
[181] Saint-Simon, « Nouveau Christianisme », in *Oeuvres*, *cit.*, t. III, p. 101.
[182] Lambruschini, *Dell'Autorità...*, *cit.*, p. 254 e p. 255.

Tommaseo del gennaio 1832. Nel primo testo [183] Lambruschini è ancora tutto immerso nel tentativo di costituire il cuore umano come l'oggetto di quella scienza morale e religiosa che egli va immaginando, capace di mostrare l'omogeneità delle « tre pagine del libro della sapienza », che gli era stata ispirata dalla lettura di De Candolle, Cuvier, ecc. La scienza religiosa gli appariva come la scienza del cuore umano e non della Divinità: qui era tutto il distacco, tutta la distanza che egli sentiva di dover prendere dal cattolicesimo. La critica ch'egli sentiva di dover portare a quella *scienza* fallace della divinità che è la teologia, era che non potendo alcuno « esaminare la natura divina », « conoscere per intuizione *i* suoi voleri », non si potrà arrivare che a « fantasticare e dir delle ciancie » e non a *cognizioni evidenti*.

Si leggano ora le *lettere*, facendo attenzione anche al linguaggio: l'errore del cattolicesimo non è soltanto di aver invertito i ruoli della « Divinità » e del « cuore umano », ma di aver posto come « idea dominatrice » il *Dio padrone*, con il necessario corollario del sentimento di « terrore e di servilità » [184] che essa comporta, idea presa in prestito dai « legisti dei secoli barbari » secondo i quali nelle « società civili » gli uomini « sono un gregge, una materia di comando » [185]. Qui la religione entra in rapporto con la società e vi trova un punto di riferimento; la società offre ora l'indicazione di quei « bisogni del cuore umano » a cui va adattata la religione. Il cattolicesimo dei teologi è la religione dei « secoli barbari » non più adatta a popoli ormai fatti adulti e non più gregge: al mutarsi dei tempi deve corrispondere il mutarsi della religione. « La Religione cattolica ha subìto parecchie trasformazioni », « ha sentito l'influenza dei diversi gradi dei lumi e della civiltà dei diversi secoli »: « queste trasformazioni di *sistema* e di *spirito* ce ne vuole (e se ne opera talvolta senza saputa di alcuno) una ad ogni mutare di idee e di bisogni sociali » [186].

183 *Ibid.*, p. 403-404.
184 Gambaro, *Riforma...*, *cit.*, vol. II, p. 45.
185 *Ivi*, p. 27.
186 *Ivi*, p. 42.

Ecco l'origine della riforma di Lambruschini e la sua profonda consapevolezza della *storicità* di tale riforma. La perfettibilità diventa la legge della religione nel momento stesso che si scopre la connessione tra *sociale* e *religioso*. Siamo ben lontani dal poter ricondurre Lambruschini a San Vincenzo di Lérins, come sembra volere Gambaro [187]; né tanto meno possiamo considerare questa sua teoria della perfettibilità religiosa come mera « espressione di quel buon senso al quale egli amava spesso appellarsi », come vorrebbe Sofri [188], perché, appunto, di una teoria si tratta, costruita con piena consapevolezza critica. Proprio in questa teoria mi sembra debba ricercarsi l'originalità di Lambruschini che la considerò infatti una scoperta sua propria.

Il punto di avvio è « una considerazione sfuggita finora a tutti quelli che *ha* letto e con cui *ha* discorso », e cioè che non si può credere che una religione sia rimasta sempre la stessa per il solo perdurare nel tempo delle medesime dottrine dommatiche e del medesimo culto; « non si è osservato che nelle dottrine teologiche e morali, come in ogni scienza qualunque psicologica, accade quel che avviene nelle scienze dei fatti cadenti sotto i sensi, cioè che si può andare lontanissimi dal vero, non solamente asserendo un fatto falso, od omettendone uno reale, ma anche, dopo avere osservato tutti i fatti, col solo mal coordinarli. I fatti della natura non ci palesano la loro vera importanza, e perciò la loro legittima e piena natura, finché noi non discopriamo il sistema generale di cui sono parti, lo scopo cui tendono, l'ufficio che in quel dato sistema è loro attribuito » [189].

La scoperta di un analogia esistente tra il *fisico* e l'*umano*, così tipica del mondo prepositivistico, e che Lambruschini ha derivato da De Candolle e ritrovato poi in Constant, non è più una semplice constatazione, ma rivela le sue conseguenze operative innestandosi sull'idea di *sistema*. Nel 1834 Lambruschini scriverà che « in chimica la diversa dose di un elemento basta

[187] Gambaro, *Riforma...*, *cit.*, vol. I, pp. CCXCIII-CCXCVI
[188] Sofri, *Ricerche...*, *cit.*, p. 185.
[189] Gambaro, *Riforma...*, *cit.*, vol. II, p. 41.

a produrre un corpo diversissimo di qualità » [190]. Gli elementi costitutivi di un « corpo » non hanno importanza per se stessi, ma per la relazione che si stabilisce tra di essi. Dunque già nella scoperta dell'analogia tra mondo umano e mondo fisico, acquisita in Lambruschini prima del 1830, era implicito quel pragmatismo che solo col 1831 troviamo anche nella dottrina del dogma.

Tuttavia tra le due posizioni si è operato un salto qualitativo già evidente sul piano delle conseguenze: ora c'è un programma di riforma religiosa che prima era assente. Il fatto è che solo ora in Lambruschini troviamo il concetto di una « idea dominatrice », di una « idea madre » a cui debbono essere raccordate tutte le varie componenti lella religione. Perché una religione si trasformi non basta mutare il rapporto quantitativo tra i suoi elementi come si sarebbe potuto dedurre dalla semplice analogia col modello della chimica: qui c'è un elemento che è *dominante*, c'è un'idea che è *madre*, generatrice del rapporto interno all'intero sistema religioso [191]; la religione muta « ad ogni mutar di idee e di bisogni sociali ». Così il *sistema* religioso ritrova la sua connotazione storica nella situazione della società. L'idea generale che domina la religione è la stessa che domina la società. La conseguenza è « che finalmente senza alterare la sua essenza [*della religone*], né le sue parti integrali, sviluppando anzi il germe di vita immortale che il suo autore le ha posto nel seno (cioè lo spirito di progresso) si può e si dee oggi trasformarla col solo ben scegliere l'idea generale e preponderante a cui tutte le sue parti devono essere coordinate » [162].

Il problema della riforma religiosa è ora chiaro e scopre la

190 Lambruschini, *Dell'Autorità...*, *cit.*, p. 24.

191 « Non altrimenti nelle scienze razionali e morali noi tendiamo sempre a riferire ad un'idea dominatrice tutte le idee parziali; quell'idea primitiva determina l'importanza di queste, e la loro classificazione: e se si tratti di dottrine che conducono a conseguenze pratiche; voi avrete senza che nessuna idea dommatica sia accresciuta o diminuita, un insegnamento e una pratica del tutto differente al solo mutare del vincolo che lega le idee dommatiche, cioè dell'idea generale a cui le subordiniamo, e da cui è determinato il posto e il valore delle subalterne » (Gambaro, *Riforma...*, *cit.*, vol. II, p. 42).

192 *Ivi*, pp. 42-43.

sua semplice soluzione; l'idea di *Dio padrone*, dominante ancora nel cattolicesimo, non è più « acconcia » ai tempi; è necessario individuare tra le idee « che la Religione ammette di già, e che anzi ha sempre ammesso », un'altra idea « per erigerla in idea primitiva e coordinatrice », trasformando la religione cristiana « non solamente senza alterarla, ma sviluppando anzi più perfettamente le sue forme divine, ritemprando a nuova vita il suo primo spirito, e dando una vasta e compiuta applicazione ai suoi principj costitutivi »: questi sono i contorni e i limiti della riforma che è oggi necessaria, e, così conclude Lambruschini, « in questi limiti si contenne San-Simone » [193].

Ecco l'ammissione esplicita della fonte dell'*idea dominatrice*. Probabilmente Lambruschini non conosceva gli scritti « enciclopedici » di Saint-Simon dove ha origine quel concetto; ma certo gli bastava leggere il *Nouveau Christianisme* per scoprirne fraterno il programma riformatore: « Le Nouveau Christianisme se composera de parties à peu près semblables à celles qui composent aujourd'hui les diverses associations hérétiques [= *Cattolicesimo e Protestantesimo*] qui existent en Europe et en Amérique.

Le Nouveau Christianisme, de même que les associations hérétiques, aura sa morale, son culte et son dogme; il aura son clergé, et son clergé aura ses chefs. Mais, malgré cette similitude d'organisation, le Nouveau Christianisme se trouvera purgé de toutes les hérésies actuelles; la doctrine de la morale sera considérée par les nouveaux chrétiens comme la plus importante; le culte et le dogme ne seront envisagés par eux que comme des accesoires ayant pour objet principal de fixer sur la morale l'attention des fidèles de toutes les classes.

Dans le Nouveau Christianisme, toute la morale sera déduite directement de ce principe: *Les hommes doivent se conduire en frères à l'égard les uns des autres*; et ce principe, qui appartient au Christianisme primitif, éprouvera une *transfiguration* d'après laquelle il sera présenté comme devant être aujourd'hui le but de tous les travaux religieux.

[193] *Ivi*, pp. 47-48.

Ce principe régénéré sera présenté de la manière suivante: *Le religion doit diriger la société vers le grand but de l'amélioration la plus rapide possible du sort de la classe la plus pauvre* » [194].

Questo testo ci dice già molto sulla parentela della riforma religiosa di Lambruschini con quella di Saint-Simon. Qui ritroviamo non solo l'idea che la religione cristiana può trasformarsi senza mutare le parti che la compongono, così come l'idea di erigere a « principe fondamental » il principio morale già presente nel Cristianesimo. Ma soprattutto vi ritroviamo il collegamento immediato tra questo principio e l'idea che nel nuovo Cristianesimo il culto e il dogma debbono « fixer sur la morale l'attention des fidèles », allo stesso modo che per Lambruschini, come abbiamo visto, la confessione deve essere riguardata « come mezzo di richiamar l'attenzione sulla colpa morale ». Così Lambruschini nella lettera a Tommaseo, può affermare che « le riforme desiderabili e necessarie saranno una conseguenza spontanea » della nuova *idea generale* e che, « quel che mi pare del tutto nuovo », questo nuovo principio spande « una gran luce sulla materia finora sì poco schiarita, del dogma » [195]. L'elemento più originale della dottrina religiosa di Lambruschini, la concezione pragmatica del culto e del dogma, svela qui chiaramente il contributo sansimoniano.

Ma c'è di più: la nuova *idea generale* di Lambruschini è tratta di peso da Saint-Simon. Nella lettera a Tommaseo, Lambruschini non dichiara esplicitamente l'*idea madre*; la ritroviamo invece in alcuni appunti di questo periodo e che egli spedirà al Capponi nel 1834. Anche qui la riforma consiste nel « trascegliere un'idea predominante, la quale sia più che si può identica a quella che costituisce la vera essenza della Religione; e insieme così proporzionata al presente grado di civiltà delle masse, così vivace per un furore d'opinione, così adatta alle circostanze, che trascini l'assenso universale. Questa secondo me è la rige-

[194] Saint-Simon, « Nouveau Christianisme », in *Oeuvres, cit.*, t. III, pp. 116-117.

[195] Gambaro, *Riforma..., cit.*, vol. II, pp. 49-50.

nerazione del popolo; e quel che si chiama oggi la causa dei *proletarj*. Il miglioramento delle sue condizioni fisiche e morali è il bisogno il più sentito della presente età; e si rannesta alle dottrine evangeliche in modo che ne è una conseguenza un'ulteriore applicazione, come fu una prima l'abolizione della schiavitù »[196]. La sansimoniana *amélioration de l'existence morale*

[196] Lambruschini, *Dell'Autorità...*, *cit.*, pp. 193-194. Ci si ricordi che malgrado l'affermazione della lettera a Capponi del 28 agosto 1834 secondo cui la *causa de' proletarj* sarebbe solo una *frasaccia*, Lambruschini fino al '34 fu sempre molto preoccupato del problema che essa sottendeva. Così il 27 febbraio 1833 scriveva a Vieusseux, non senza simpatia per quella *causa*, che avrebbe *ben letto lui* un « articolo *sur les proletaires* » che il direttore del Gabinetto non era « riuscito a far leggere all'amico » (Capponi?) (BNF, *Carteggio Vieusseux*, cass. 47, ins. 147). È molto probabile che fossero i fatti di Lione del 1834 a spegnere l'entusiasmo di Lambruschini per la *causa de' proletarj*.

Tuttavia anche allora, pur ammettendo la necessità della *strage*, è con rammarico che Lambruschini guardava alla sordità dimostrata dai governi verso i problemi posti dalla condizione proletaria. Scriveva a Vieusseux il 18 aprile 1834: « Vi ringrazio ben di cuore che m'abbiate scritto ieri, e m'abbiate partecipato la grande e luttuosa notizia di Lione. Chi sa come andrà a finire questo tristissimo incidente. Ed è un pezzo che noi lo diciamo: il male è là! ma nessuno di quelli a cui spetta, lo intende » (BNF, *Carteggio Vieusseux*, acss. 47, ins. 206); e ancora il 20 aprile dello stesso mese: « Ho ricevuto le due vostre lettere di ieri e di ieri l'altro; e ho letto con raccapriccio le nuove di Lione. Certamente la cosa doveva finire con la vittoria della forza pubblica, ed è bene che sia finita così. Ma quale scempio! qual principio che può avere dolorosissime conseguenze! e qual vittoria è quella che si ottiene con la strage de' cittadini! Quando si comprenderà che l'unica maniera di consolidare i troni è quella di regnare per il bene de' più e governare con onestà e bontà? » (*Ivi*, ins. 207). E ancora il 27 luglio del 1834 rimproverava con durezza a Ridolfi di aver dimenticato, in una sua memoria ai Georgofili, « l'interesse dei lavoranti ». In questa lettera Lambruschini condivide le critiche di Ridolfi ai criteri fino allora seguiti per l'investimento di capitali nell'agricoltura toscana; « tutto questo va bene: ma tutto ciò riguarda l'interesse dei possidenti, la *rendita netta* dell'intraprenditore. E i contadini? [...] Orbene rammentatevi di loro negli scritti vostri ulteriori; ricordatevi, nel proporne di tali che insieme provveggano al bene dei contadini [...]. Vi raccomando dunque di aver sempre d'innanzi agli occhi l'interesse dei lavoranti, cioè dei più, cioè quasi di tutti [si noti qui la rimembranza della sansimoniana *classe la plus nombreuse*]. Quest'interesse avete, a luoghi, mostrato che

et physique della classe *la plus nombreuse et la plus pauvre* si ritrova ancora nel *Prospetto* de « La voce del buon senso » dove si parla, e con riferimento polemico ai sansimoniani, di « amore disinteressato e inestinguibile pei nostri fratelli, e soprattutto per la più numerosa più povera e abietta parte della società » [197]. Non c'è bisogno d'altro, mi pare, per individuare l'origine della *idea madre* di Lambruschini.

Ma la riforma del Solitario acquista con ciò colori nuovi, si permea di contenuti che non sono strettamente religiosi ma anche sociali e politici; si qualifica come un tentativo di realizzare attraverso la religione una vera e propria riforma morale e intellettuale del popolo. E ciò spiega un altro aspetto del pensiero del Lambruschini di questi anni: quella stretta connessione tra religione e politica che lo porta a battersi contro ogni tesi di separazione tra stato e chiesa o meglio tra politica e religione. Come in Saint-Simon *pouvoir spirituel* e *pouvoir temporel* debbono ormai coordinarsi per la riforma sociale e morale del popolo, così per Lambruschini religione e politica sono inseparabili. Scrive ancora nel *Prospetto*: « V'è chi pretende escludere la Religione dal governo dei popoli, e rincalzarla in non so quale segreto angolo del cuore a dirigere le azioni dell'ordine morale, che si vorrebbero isolare dalle azioni dell'ordine politico e civile. Come se l'uomo potesse partirsi in due; come se le posizioni che han bisogno del freno della Religione per non precipitar l'uomo in azioni moralmente disoneste, non ne avessero bisogno per non trascinarlo ad azioni civilmente inique; come se gli illustri delitti e le atrocità legali, e le diplomatiche perfidie ed insidie governative, che imbrattano di rivoltanti nefandezze la storia dei gabinetti, dei congressi, delle rivo-

vi sta a cuore; ma in qualche passo mi è sembrato minacciato: ho temuto dunque che fosse finora nella vostra mente un'idea vagante che va e torna, e alla quale il vostro animo assorto dalla considerazione principale dei capitali perduti nei miglioramenti, non avesse ancora prestato un'attenzione espressa. Ve la metto dunque d'innanzi, ve la raccomando: altrimenti s'io entro in questa polemica, noi non saremo d'accordo » (Ciampini, *Due campagnoli...*, *cit.*, pp. 51-53).

[197] Lambruschini: *Dell'Autorità...*, cit., p. 261.

luzioni, delle restaurazioni, delle polizie, delle Repubbliche libere e dei despoti, non fossero appunto la legittima conseguenza della separazione della politica dalla morale, che è quanto dire della politica dalla Religione » [198].

Una volta posto il principio morale a fondamento della religione era inevitabile che la religione penetrasse a fondo in tutte le pieghe della vita associata, come era inevitabile che una riforma della religione trascinasse gli elementi di una riforma sociale e politica. Su questo piano, ancora, come Saint-Simon aveva attaccato coloro che pretendevano di risolvere il problema della riforma della società modificando le costituzioni politiche, bollando come *métaphysiciens* i sostenitori della sovranità popolare, anche Lambruschini — fissato il principio che « ogni cambiamento di forme sociali deve a parere mio seguire non precedere il cambiamento già pure dato negli elementi e nella ricomposizione della società » — attacca tutti coloro che « danno nelle loro discussioni la suprema importanza alle forme politiche di governo, come se queste forme costituissero per se sole lo scopo e il ben essere della società ». In realtà invece, le forme politiche sono solo « un mezzo e non uno scopo, e il benessere della società può sussistere tanto nell'una come nell'altra forma », anche se queste forme debbono alla fine adattarsi « ai mutamenti che il tempo e le circostanze vengono inducendo nella società » [199].

Le conseguenze della concezione di una religione come « scienza pratica » e non « speculativa », qui esplodono e invadono tutti gli aspetti del pensiero di Lambruschini; è questo pragmatismo che sembra ora modellare di sé la stessa mentalità del Solitario e che lo porta ad incidere, nel fondo della religione, la dottrina del dogma. E ancora una volta traspare evidente la lettura di quel *Nouveau Christianisme* che si indirizzava a tutti coloro, « qui ont saisi ce qu'il y a de vraiment sublime, de

[198] *Ivi*, pp. 258-259.

[199] *Ivi*, pp. 256-257. Nell'*Industrie* (*Oeuvres, cit.*, t. II, p. 81) Saint-Simon aveva scritto: « Nous attachons trop d'importance à la *forme* des *gouvernements*; il semble que toute la *politique* soit concentrée là, et qu'une fois la division des *pouvoirs* bien établie, tout soit organisé le mieux du monde ».

divin, dans le premier Christianisme, la supériorité de la morale sur tout le reste de la loi, c'est-à-dire sur le culte et le dogme, et qui comprennent en même temps que le culte et le dogme ont pour but de fixer l'attention de tous les fidèles sur la morale divine » [200].

Non che per Saint-Simon culto e dogmi fossero senza alcun rilievo nel *sistema* religioso: essi vanno distinti da quel dogma fondamentale derivante direttamente da Dio che è il principio morale immutabile; culto e dogmi costituiscono « ce que le clergé a dit au nom de Dieu », quella « théorie de la théologie [*qui*] a besoin d'être renouvelée à certains époques, de même que celle de la physique, de la chimie et de la physiologie »[201]. La distinzione è netta: « la théologie ne saurait avoir une grande importance pour un clergé vraiment chrétien, qui doit ne considérer le culte et le dogme que comme des accessoires religieux, ne présenter que la morale comme véritable doctrine religieuse, et n'employer le dogme et le culte que comme des moyens souvent utiles pour fixer sur elle l'attention de tous les chrétiens » [202].

Per Saint-Simon, in sostanza, i dogmi non hanno una verità loro propria ma sono investiti della funzione pratica di esaltare il contenuto morale della religione. E in ciò appunto la teoria di Lambruschini dei dogmi *intesi* e *creduti* si incontra con Saint-Simon. Ma Lambruschini vi recupera tutta la sua scienza del cuore umano elaborata a partire dalla lettura di Tracy in poi; l'idea che è al fondo della sua teoria dogmatica, secondo cui « le idee, perché abbiano un'influenza diretta *perfezionatrice e morale* sul nostro cuore, devono essere limpide » [203] è già tutta nelle note sull'ideologia; già là il rapporto tra la conoscenza *evidente* e la condizione *ordinata* del cuore, libero da dubbi e passioni.

Intorno al 1820 aveva scritto che « noi non possiamo

[200] Saint-Simon, « Nouveau Christianisme », in *Oeuvres, cit.*, t. III, p. 103.

[201] *Ivi*, p. 108.

[202] *Ivi*, p. 126.

[203] Gambaro, *Riforma...*, *cit.*, vol. II, p. 59.

sentire la verità delle cose, o esserne, per così dire, pieni, provare il dolce e forte pendio della persuasione (v. il tratto di *Deleuze*) se non venendo in cognizione *piena* di essa »; solo questo tipo di cognizione procura quella « persuasione intima ed efficace », « che esclude ogni dubbio, e ogni fanatismo, ogni errore », « che esercita in un modo conveniente le nostre facoltà tutte, che le perfeziona, che perciò ispira la dolce tranquillità e la placida fermezza, caratteri del *sentimento della verità* » [204], che realizza insomma l'*ordine* morale del cuore.

In questi scritti Lambruschini contrappone in modo totale la cognizione *limpida, evidente* alla conoscenza che nasce dalla fantasia; come quella produce ordine, pacatezza, dolcezza, così questa produce « l'entusiasmo, il fanatismo, e in generale tutti i sentimenti esasperati o fittizj » [205]. Nella dottrina del dogma, così come egli la costruisce subito dopo il 1830, si ritrovano proprio queste posizioni; la distinzione tra fantasia e conoscenza evidente è presente al fondo della distinzione tra dogmi intesi e dogmi creduti; solo scompare, o almeno risulta molto attenuata, l'avversione alla fantasia, che viene, in qualche modo, come rigenerata nel pragmatismo che ora domina Lambruschini. I dogmi intesi sono direttamente morali perché fondati sulla conoscenza evidente, sulla persuasione intima della loro verità; i dogmi creduti lo sono indirettamente perché pur essendo indifferente la loro verità intrinseca, essi presuppongono la *persuasione* del fatto della rivelazione, cioè una conoscenza del primo tipo; essi collaborano al perfezionamento del cuore soprattutto perché se da un lato appagano « la nostra vaghezza del meraviglioso », dall'altro ci abituano « a riconoscere la nostra insufficienza » di fronte ai misteri divini [206] ed esercitano così « l'umiltà e la semplicità » [207]. Così, una volta fissata l'« indifferenza della verità

[204] Lambruschini, *Dell'Autorità...*, *cit.*, p. 424. Il riferimento a Deleuze (e non *Deseuze* come è trascritto nel testo citato), e probabilmente proprio al brano riportato sopra (cfr. la prima parte di questo studio p. 350) conferma mi pare l'importanza di quella lettura.

[205] *Ivi*, p. 422.

[206] Gambaro, *Riforma...*, *cit.*, vol. II, p. 59.

[207] Lambruschini, *Dell'Autorità...*, *cit.*, p. 186.

intrinseca di tali dommi »[208], essi vengono ridotti al ruolo di « dottrine teoriche » che « non entrano nella Religione » « se non indirettamente, o come guida delle azioni, o come mezzo di esercitare una virtù »[209].

In ultima analisi i dogmi-misteri possono anche rivelarsi, « nel progresso dei tempi », come errori che la Chiesa dovrà di volta in volta correggere e mutare[210]; fanno cioè parte di quella teologia che è scienza umana e come tale sottoposta all'usura del tempo.

Qui si scopre chiaro il nesso tra la concezione pragmatica del dogma e la concezione della perfettibilità religiosa. Se la religione non è una « scienza speculativa » ma una « scienza pratica », non la scienza di Dio ma la scienza dell'uomo, essa sarà immersa tutta intera nella storia così come lo è l'uomo. Non si tratta più solo di riformulare in modo più adeguato ai lumi, le stesse immutabili verità; certo « l'uomo è sempre stato uomo, ed ha inteso ed operato, come volevano i tempi », ma i *principij* fondamentali della religione vanno essi stessi « sviluppati e applicati a seconda delle circostanze nuove »[211], scegliendo di volta in volta quella *idea predominante* che sia la più « proporzionata al [...] grado di civiltà delle masse »[212]. Di qui la necessità del nuovo cristianesimo, di una riforma radicale del cattolicesimo che sia capace, rendendolo coevo ai tempi, di farne lo strumento di perfezionamento umano sia morale che politico e, soprattutto, sociale. Riforma radicale, dunque, che intacca non solo le strutture della chiesa e la sua dottrina, ma sconvolge lo stesso rapporto tra società e religione; che dando alla religione una funzione sociale nuova, tende quasi a prefigurare una nuova immagine della società stessa.

Senonché l'idea di una riforma come questa che si è venuta delineando, che spinge Lambruschini a ricercare una terza

[208] *Ivi*, p. 180.
[209] *Ivi*, p. 190.
[210] *Ivi*, p. 184.
[211] *Ivi*, p. 193.
[212] *Ivi*, p. 193.

strada tra protestantesimo e cattolicesimo, vive solo per breve tempo nella sua mente (forse due o tre anni) e non sempre con chiarezza; anzi proprio nei suoi aspetti più profondamente sovvertitori, come ad esempio nell'idea della *causa de' proletarj*, questa riforma stenta a coagularsi in idee « evidenti », a ridursi a programma, e si riduce spesso a suggestioni fortemente sentite, ma confuse, come se stentassero a trovare in Lambruschini un terreno adatto per metter radici. Certo ben presto la *causa de' proletari* non sarà più « l'idea predominante » della riforma e sarà solo una « frasaccia »; ma intanto proprio le suggestioni che essa ha risvegliato conducono il Solitario a rompere all'improvviso ogni indugio, a individuare con chiarezza la distanza che ormai separa la società moderna dal cristianesimo, o, meglio, a scoprire quanto parzialmente la religione, « scienza di applicazione », sia stata applicata.

L'entusiasmo per la vittoria della Rivoluzione di luglio gli ha fatto sentire con forza questo divario ormai incolmabile tra società e cattolicesimo. Ma ora l'ansia per le sorti del cristianesimo, che vede compromesse, quasi lo soffoca, lo rende impaziente. Si apre una crisi radicale, sconvolgente che Lambruschini non sente, giustamente, come sua personale, ma storica, coinvolgente l'Europa e i destini del *genere umano*; e ricerca ed indaga intorno a sé i sintomi di questa crisi; ricerca chi possa aiutarlo, chi ne senta come lui la gravità e abbia tanto entusiasmo da gettarsi tutto nella lotta senza più remore, senza più indugi. Il mondo si rinnova, ma rischia di rinnovarsi senza cristianesimo, rischia di marciare senza il suo elemento vivificatore, di marciare alla rovina.

È in questo momento che l'attenzione per la religione sansimoniana si impone. Essa è l'immagine del tempo, delle sue esigenze giuste e profonde di rinnovamento e dei rischi che tale rinnovamento cova e nasconde. Di qui l'atteggiamento di simpatia e di ripulsa verso questi « entusiasti » che vogliono assumersi la missione della rigenerazione del popolo; di qui la valutazione acuta, ma forse troppo ansiosa e affrettata, delle loro idee. Capponi e Tommaseo lo accusano di sopravvalutare quelle idee e con le loro cautele deludono il suo bisogno di azione. Anche gli amici più vicini appaiono lontani, mentre la rivolu-

zione ha trovato ormai i suoi Luigi Filippo e i suoi Guizot; l'entusiasmo si stempera, la delusione subentra. L'idea della riforma religiosa smarrisce la sua forza d'urto, la rottura sentita prima come inevitabile, pian piano si attenua, si diluisce nella prospettiva di tempi lunghi.

Tuttavia la coscienza della necessità di una riforma resta acquisita per sempre: il sansimonismo ha contributito in modo determinante a questa acquisizione. E in realtà il sansimonismo non produce una vera rivoluzione nelle idee di Lambruschini, ma risveglia e feconda elementi già presenti ma come sparsi e non coordinati. Ora per la prima volta, dopo la Rivoluzione di luglio, Lambruschini riesce a gettare le basi di quel suo *sistema* che da anni ricerca; ora le sue letture nella prospettiva di una nuova *scienza dell'uomo*, da Tracy a Constant, a De Candolle, a Cuvier e Deleuze, sembrano ordinarsi ed amalgamarsi. Il sansimonismo, e Saint-Simon in particolare, svolgono così, in qualche modo, una funzione maieutica nei confronti di Lambruschini aiutandolo a recuperare e organizzare e rendere operativa una cultura che rischiava di restare dispersa e passiva: la riforma religiosa è appunto lo sbocco di questa presa di coscienza.

Da questo punto di vista anche il problema della influenza del protestantesimo ginevrino assume una posizione diversa. Certo il bagaglio delle idee riformatrici di Lambruschini rivela una parentela precisa col *socinianesimo* ginevrino. Qui le letture di Lambruschini debbono essere state abbondanti e meditate a fondo, anche se la perdita della sua biblioteca ce ne impedisce una valutazione precisa; tuttavia, ancora una volta, queste letture si mostrano feconde, nella prospettiva di una riforma religiosa, solo qualche anno dopo la Rivoluzione di luglio. I rapporti personali col Naville, ad esempio, si stabiliscono e si sviluppano intensi solo col 1836. Ed anche dopo questa data, solo raramente in questa corrispondenza è possibile sorprendere una discussione su temi strettamente religiosi. Al fondo però si coglie nettamente una comune mentalità fondata sulla insofferenza per le polemiche teologiche e per la rigidezza delle ortodossie, sulla immagine di una religione che si realizza soprattutto nella morale, sulla fiducia nel progresso dei *lumi*; una mentalità che, per Lambruschini, ha radici nell'ambiente di cattolicesimo illu-

minato in cui si era formato e che non lo avrebbe mai potuto condurre a quella volontà di rottura che si manifesta nel 1831, a quel progetto di riforma che rischiò di porlo definitivamente fuori e contro la Chiesa cattolica.

Certo in quel progetto Lambruschini utilizza idee che gli vengono dall'ambiente ginevrino [213], ma non sono quelle le idee che fanno nascere in lui il bisogno della riforma, che provocano quella crisi che ha radici storiche ben più complesse e che nasce dalla coscienza del crollo di tutto un mondo e del bisogno di un mondo nuovo, che nasce cioè dalla partecipazione intellettuale e sentimentale di Lambruschini alla crisi europea del 1830-31.

Ciò che sarebbe invece utile appurare è quanto della cultura ginevrina del primo '800 sia penetrato in Saint-Simon e quanto di comune, quindi, Lambruschini abbia potuto trovare nel sansimonismo e nel *socinianesimo* svizzero.

Ma qui basti aver messo in luce come, sulla base di un comune fondo *idéologique*, il Solitario abbia potuto valutare in tutta la sua portata la riforma religioso-sociale di Saint-Simon e della sua scuola, fino ad utilizzarne alcune idee fondamentali per il suo programma religioso come la concezione del dogma e il ruolo da assegnare a elementi come la Trinità, il Celibato, la Confessione ecc.; e soprattutto come abbia saputo utilizzarne la concezione dei rapporti da stabilirsi tra religione e politica: concezione che distinguerà e caratterizzerà la sua posizione (come del resto la posizione di tutta una corrente di pensatori e di politici) nel processo risorgimentale italiano fondata su un concetto di Risorgimento come rigenerazione morale e culturale di un popolo, da attuarsi attraverso la rigenerazione religiosa, piuttosto che attraverso una semplice trasformazione di forme politico-governative.

213 Penso, per non fare che un esempio, a quelle idee di Chastel sul dogma che Sismondi riportava nella *Révue Encyclopédique* del 1826 (cfr. la terza parte dell'articolo « Révue des progrès des opinions religieuses », marzo 1826) — in un articolo dunque che Lambruschini conosceva bene — e che potrebbero anche dare una notevole importanza alla visita dello stesso Chastel a S. Cerbone nel 1827.

BIBLIOGRAFIA

I. MANCINI, *Le scoperte archeologiche sui giudeo-cristiani*, Assisi 1968, pp. 159, Tav. XVI.

La storia delle scoperte archeologiche relative ai giudeo-cristiani è argomento di appassionante attualità e il M. ce la presenta con vivacità e completezza.

La scoperta dell'esistenza di una Chiesa giudeo-cristiana fino al IV sec. (e in stato di decadenza fino al VI) è venuta a sconvolgere una situazione che si riteneva definitiva: si pensava comunemente che il bando dato da Adriano agli ebrei nel 135 avesse, con questi, eliminato dalla Palestina anche quegli ebrei che avevano accettato il messaggio cristiano; il cristianesimo sarebbe quindi rinato in Palestina, dopo un periodo di interruzione completa, con l'arrivo degli etnico-cristiani.

Tali affermazioni — che già i reperti di Clermont-Ganneau alla fine del secolo scorso e di Sukenik dopo avevano messo in dubbio — furono controbattute in maniera inconfutabile soprattutto dagli studi di Bagatti e Testa; essi, confrontando con erudizione ed acume, reperti archeologici e testi letterari, hanno

ridato un volto alla Chiesa giudeo-cristiana, facendone conoscere i luoghi di diffusione, i centri culturali, il patrimonio dottrinale e la maniera simbolica di esprimerlo. Il ritorno alla vita della Chiesa giudeo-cristiana non è stato però un avvenimento pacifico: alle difficoltà specifiche del lavoro, che richiedeva contatti quanto mai complicati con gli abitanti locali e i rivenditori di antichità, si aggiungeva la resistenza degli studiosi che, piuttosto numerosi, si rifiutavano di abbandonare le antiche posizioni. Non sono mancate nemmeno le intemperanze della stampa, che ha voluto attribuire alle scoperte fatte un valore che non contenevano e che gli scopitrori erano ben lungi dall'attribuir loro.

Il lavoro indefesso di Bagatti e Testa — ai cui nomi bisogna aggiungere quelli di Corbo, Teicher, Milik, Avi-Yonah, Aharoni — ha avuto ragione delle difficoltà e delle opposizioni, ed ora si è imposta la necessità di riscrivere le prime pagine pagine della storia della Chiesa.

Il M. non si è limitato alla « cronaca » di questi avvenimenti, riportandone con esattezza e completezza le varie tappe e le reazioni che hanno provocato, ma ha riassunto brevemente il contenuto delle opere maggiori sull'argomento (Bagatti, *L'Eglise de la Circoncision*, Jerusalem 1965; Testa, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Gerusalemme 1962), concludendo con un bilancio di quanto il mondo degli studi ha acquistato in questo campo. Il volumetto può quindi essere definito una preziosa sintesi sull'argomento.

È completato da una scelta di riproduzioni dei principali reperti archeologici, da una cartina con l'indicazione delle principali località giudeo-cristiane, e da una bibliografia dei principali lavori sull'argomento a partire del 1950.

Sofia Cavalletti

Boezio, *De Consolatione philosophiae*, traduzione ebraica di Azaria ben R. Joseph ibn Abba Mari detto Bonafoux Bonfil Astruc, a cura di Sergio Joseph Sierra, Istituto di Studi

Ebraici, scuola Rabbinica « S.H. Margulies-Disegni », Torino, Gerusalemme.

La storia degli ebrei nel XV sec. è una storia ricca di avvenimenti di grande portata; basta pensare che l'espulsione dalla Spagna alla fine del secolo sposta il centro di gravitazione dell'ebraismo dall'occidente all'oriente, riportando gli ebrei verso la terra dei padri. Sullo sfondo di avvenimenti di tale portata è interessante rintracciare le singole personalità che hanno vissuto quel periodo e conoscerne l'attività. È merito del Sierra aver riportato all'attenzione del pubblico colto l'opera e la persona del Bonafoux, pubblicandone per la prima volta la traduzione del « De consolatione » di Boezio. La traduzione del Bonafoux presenta un particolare interesse, perché Boezio è l'unico scrittore antico di cui nel Medio Evo si sia tradotta un'opera in ebraico. A tale fatica il Bonafoux è stato indotto da una certa affinità spirituale con lo scrittore latino, essendo ambedue agitati dagli stessi problemi: vita tormentata, avidità di giustizia, fede salda nel Dio unico. Inoltre il B. è convinto che la « verità va accettata da chiunque la enunci », e nel « De consolatione » egli ritrova — e non manca di metterlo in evidenza nella stessa traduzione — alcune coincidenze di fondo con gli insegnamenti della Torah.

La traduzione del B. non si attiene infatti strettamente al testo di Boezio, ma presenta varie amplificazioni di cui alcune sono attinenti ai commenti del tempo, e altre, di sapore prettamente ebraico, si devono alla penna del Bonafoux stesso.

Il lavoro del Sierra è condotto sul manoscritto di Parigi, integrato nelle parti mancanti con il manoscritto Ginsburg della Biblioteca di Stato di Mosca; i due manoscritti derivano dallo stesso esemplare, ma ci sono buoni argomenti per ritenere che quello di Parigi sia più vicino all'originale.

Il testo è preceduto da un'introduzione sulla figura del traduttore, per quanto è possibile saperne, e vi si presenta in modo chiaro ed esauriente la traduzione, facendone un interessante esame linguistico e stilistico. Nell'apparato critico il Sierra nota le varianti dei due manoscritti e i riferimenti ai

testi biblici, di cui il Bonafoux si è servito per rendere liberamente concetti ed espressioni del testo originale.

Il lavoro del Sierra è un lavoro che si raccomanda per la particolarità del contenuto e per la serietà con cui è condotto.

Sofia Cavalletti

E. CASTELLI, *Existentialisme théologique*, Paris 1966, 2ª ed., Hermann ed., pp. 105.

— *Simboli e immagini, Studi di filosofia dell'arte sacra*, Roma 1966, Centro Internazionale di Studi Umanistici, ed. Rinascimento, pp. 68, tavv. XLI, L. 3.500.

— *Filosofia e informazione*, scritti di autori vari a cura di E. Castelli, Padova 1967, ed. Cedam, pp. 151, L. 2.000.

Gli interessi specificatamente *storici* della nostra rivista fanno sì che si debba rinunciare a dare un giudizio su opere che esulano totalmente dai limiti della problematica storico-religiosa. È questo il caso dei lavori summenzionati, che si muovono su un piano decisamente teologico e filosofico. Una qualche eccezione sembrerebbe fare *Simboli e immagini*: in esso le riflessioni dell'autore sulla « libertà e canonicità dell'arte sacra » e sull'affiorare dell'inconscio nelle manifestazioni artistiche legate alla sfera della religione, per quanto frutto di suggestioni personali, possono sollecitare nel lettore un interesse per la problematica dell'iconografia sacra in genere.

G.P.

S. SETTIS, ΧΕΛΩΝΗ, *Saggio sull'Afrodite Urania di Fidia*, Pisa 1966, Nistri-Lischi Editori, pp. 231, tav. 1, figg. 28, L. 3.000.

La ricerca, che sviluppa una tesi di perfezionamento presentata dall'autore alla Scuola Normale Superiore di Pisa, comprende una serie di saggi staccati nel cui ambito si indaga sul

significato di due attributi dell'Aphrodite di Fidia, la tartaruga e l'erma, e sul suo epiteto di Urania.

Nell'introduzione un'esame dettagliato delle fonti, sia iconografiche che letterarie, giunge alla conclusione che la statua fidiaca, sita in un tempio della dea in Elide e poggiante il piede su una testuggine, doveva, molto probabilmente, « costituire un canone per gli artisti greci che ripeteranno per secoli questa felice invenzione ». L'intera prima parte del lavoro, costituita da quattro capitoli (*La morte di Laide. Un oracolo per Eschilo. La via verso l'Ade. Phasmata Nepteron*), viene dedicata a rintracciare e mettere in rilievo le svariate e molteplici valenze della tartaruga nell'ambito della religione greca, sia nel culto che nel mito. Riprodotto come oggetto rituale in un santuario della dea in Tessaglia o come offerta votiva in varie zone della Grecia, presentato dalla tradizione ora come mostro che sbrana gli stranieri gettati in mare da Skiron o che porta nell'Ade Theseus e Herakles, ora come parte integrante della sfera di Hermes, quest'animale ci si configura via via quale entità primordiale dalle caratteristiche decisamente negative, essenzialmente legata al mondo dei morti. Il suo ruolo di « inseguitrice » e « divoratrice » deducibile per lo più dall'iconografia funeraria farebbe quindi della tartaruga « l'animale del Tartaros » per eccellenza. La seconda parte del libro, anch'essa suddivisa in quattro capitoli (*Quando Afrodite è Urania. L'erma di Afrodite. Testudo volat. Metamorfosi della tartaturga*), tratta di quattro distinti argomenti: la contrapposizione tra Aphrodite Urania e Aphrodite Pandemos sia sul piano della speculazione platonica che su quello cultuale; il motivo iconografico di un doppio carattere sessuale della dea; la simbologia cosmica della tartaruga dalle opere di Plutarco al rinascimento; la storia di questa simbologia.

Dare un giudizio globale sulla ricerca che, secondo la stessa affermazione dell'autore, si configurerebbe « come un problema di cultura fidiaca » e che, nonostante « l'affinità dei temi e la coerenza che lega le varie conclusioni tra di loro, non può non evitare un'immediata impressione di frammentarietà e dispersione », non è facile. Gli argomenti trattati, e, talora,

anche certe conclusioni, possono interessare vivamente quanti si occupano di Storia delle religioni; ma sovente il metodo seguito dall'autore esula dalla sfera d'azione di questa disciplina lasciandoci insoddisfatti. Ciò vale, in specie, per la prima parte del libro. Qui, infatti, una tematica indubbiamente originale, sinora poco sfruttata e ricca di spunti suggestivi, viene purtroppo soffocata da un eccessivo e spesso forzato accumulo di documentazione che, per lo più iconografica, viene talvolta fatta parlare troppo, anche là dove è del tutto muta.

G.P.

J. RYKWERT, *The Idea of a Town*, Hilversum *s.d.*, ed. Drukkerij e Uitageverij, pp. 50, illustrazioni.

Si tratta di un estratto della rivista *Forum*, pubblicata nei Paesi Bassi a cura della « Lectura Architectonica ». L'autore parte dall'esame delle fonti letterarie relative alla fondazione di Roma, in particolare, all'episodio in cui Romulus avrebbe tracciato coll'aratro il perimetro delle mura destinato ad essere immediatamente scavalcato con un balzo da Remus in segno di scherno. Analizza quindi, sia nell'ambito del mondo romano che nelle più svariate civiltà, particolari situazioni sacrali dalle quali traspaiono più o meno nettamente i tratti tipici dei riti di fondazione, e di volta in volta mette in evidenza la corrispondenza esistente tra le varie sequenze dell'azione rituale e l'organizzazione del cosmo.

La posizione del Rykwert è essenzialmente fenomenologica, sì che il lettore non deve aspettarsi in queste poche pagine alcun discorso storico. La conclusione cui si perviene, che cioè l'episodio della fondazione della città di Roma non può essere spiegato se non tenendo conto del fatto che « the origin of a city plan is in primitive man's notion of the universe and his explanation of it in his reconciliation to his fate through ritual » (p. 78), è scontata sin dall'inizio. Nonostante tutto va riconosciuta all'autore una vivace e feconda interpretazione dei documenti sia letterari che iconografici (ma, talvolta, sconfinante

nella suggestione personale e nella forzatura). Disturbano la lettura innumerevoli errori di stampa.

G.P.

R. SCHEFOLD, *Versuch einer Stilanalyse der Aufhängehaken vom Mittleren Sepik in Neu-Guinea*, Basel 1966, Pharos-Verlag, pp. 303, figg. 39.

Scopo dell'opera, presentata dall'autore come dissertazione alla Philologisch-Historischen Fakultät dell'Università di Basilea, è stabilire i tratti caratteristici dell'arte tradizionale della regione situata intorno al corso meridionale del Sepik. L'indagine si indirizza su un tipo di oggetti di uso comune, gli uncini da sospensione particolarmente adoperati nella vita di tutti i giorni in quanto costituenti la quasi totalità degli arredi delle abitazioni indigene. Il materiale studiato è costituito da una ricca collezione del Museum für Völkerkunde di Basilea.

I fini del lavoro, il metodo seguito, i risultati ottenuti, esulano dal campo degli studi storico-religiosi, ragion per cui si rinuncia a dare un giudizio in merito. Di un certo interesse, per i cultori della materia, sono tuttavia le pagine del libro che analizzano le raffigurazioni incise sugli uncini da sospensione, quasi generalmente riproducenti le fattezze di antenati, eroi culturali o, comunque, esseri sovrumani che hanno un posto nel patrimonio mitologico locale.

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

ACTA ETHNOGRAPHICA, XVIII:

F. Bakò — *Holzbauten-Denkmäler in Oberungarn* 1-89

Z. Ujvàry — *The Role of Individuals in Folk Customs* 133-151

AMERICANA, 1/1 1968:

M. Forno — *Rites funéraires du haut orénoque* . 4-11

A. Yaranga Valderrama — *Le Dieu Wirakocha dans le panthéon de la religion andine* 12-19

ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS, 26, 1968:

D. Bensimon — *Pratique religieuse des juifs d'Afrique du Nord en France et en Israël* . . . 81-96

G. Condominas — *Notes sur le Bouddhisme populaire en milieu rural lao* 111-150

J. Guiart — *Des multiples niveau de signification du mythe* 55-71

ARCHIVES SUISSES D'ANTHROPOLOGIE GENERALE, XXXI:

W. Scheffrahn — *Zur Stellung des Gottes Tangaroa in der Mythologie Polynesiens, Mikronesiens und Melanesiens* 42-47

BIBLICA, 48/4:

S.E. Loewenstamm — *The Making and Destruction of the Golden Calf* 481-490

50/1:

W.L. Moran — *New Evidence from Mari on the History of Prophecy* 15-56

50/3:

F. Leutzen — *Das Motiv der « Himmelsöffnung » in verschiedenen Gattungen der Umweltliteratur des Neuen Testaments* 301-327

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ SUISSE D'ANTHROPOLOGIE ET D'ETHNOLOGIE, 1968/9:

C. Laufer — *Die Astralkunde der melanesischen Gunantuna* 16-45

A. Steinmann — *Bimas Kampf mit den Göttern* . 46-50

EPHERMERIDES CARMELITICAE, XX/1:

A. Roggero — *Il decreto del Concilio di Trento sulla venerazione delle immagini e l'arte sacra* . . 150-167

FF COMMUNICATION, n. 200:

L. Pedroldt — *Der Tote als Gast* 9-265

n. 202:

J. Pentikäinen — *The nordic Dead-Child Tradition* 7-388

n. 203:

M. De Mayer — *Le conte populaire flamand* . . 7-183

FOLKLORE, 79:

R.D. Abrahams — *« Pull out Your Purse and Pay »* 176-201

V. Alford — *The Hobby Horse and other Animal Masks* 122-134

K.M. Briggs — *The Transmission of Folk-Tales in Britain* 81-91

D.E. Marrant — *Some Functions of Narrative in Yorkshire* 202-216

H.S. Upadhyaya — *Mother-Daughter Relationship Patterns in the Hindu Joint Family* . . . 217-226

G. Zaemmit-Maempel —*The Evil Eye and Protective Cattle Horns in Malta* 1-15

HISTORY OF RELIGIONS, 8/1:

M. Eliade — *The Forge and the Crucible* . . . 74-88

M. Kiyota — *Shingon Mikkyo Mandala* . . . 31-59

R.B. Mather — *Vimalakirti and Gentry Buddhism* . 60-73

G.C. Oosthuizen — *Isaiah Shembe and the Zulu World View* 1-30

9/1:

W. Doniger O'Flaherty — *Asceticism and Sexuality in the Mythology of Siva* 1-41

J. Fabian — *An African Gnosis* 42-58

F. Reynolds — *Ritual and Social Hierarchy: an aspect of traditional religion in buddhist Laos* 78-89

LARES, XXXIV/3-4:

G. Ginabili — *La « canzona » di S. Antonio Abate* 170-173

LATOMUS, XXVIII/2:

G. Bunnens — *Le zodiaque nabatéen de Khirbet-Tannur* 391-407

ORIENTALISTISCHE LITERATURZEITUNG, 68:

R. Macuch — *Der gegenwärtige Stand der Mandäerfoschung und ihre Aufgaben* 6-14

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS, CLXXII:

J. Guiart — *Du sorcier imaginé au voyant professionnel* 173-210

CLXXIII:

J. Bernolles — *A la poursuite du Chien de la Mort d'Asie steppique en Occident et en Afrique noire* 43-84

CLXXIV:

J. De Menasche — *L'origine Mazdéenne d'un mythe manichéen* 117-160

R. Rosengarten — *Au sujet d'un théâtre religieux sumérien* 161-167

CLXXV/1:

M. Guilmot — *La signification des métamorphoses du défunt en Egypte ancienne* 5-16

L. Makarius — *Le mythe du « trickster »* . . . 17-46

RIVISTA DI ETNOGRAFIA, XXI:

Cl. Corrain — *Tradizioni funebri a Sebha, nel Fezzan* 26-32

A. Uccello — *La processione del venerdì santo a Canicattì in Bagni* 104-112

RIVISTA DI FILOLOGIA E DI ISTRUZIONE CLASSICA, 97/1:

A. Casanova — *Il mito di Atteone nel catalogo esiodeo* 31-46

RIVISTA DEGLI STUDI ORIENTALI, XLII/3:

C. Picard — *Installations culturelles retrouvées au tophet de Salammbo* 189-199

STUDI ETRUSCHI, XXXV:

G. Devoto — *Il pantheon d'Avignone* . . . 179-197

XXXVI:

G. Camporeale — *Banalizzazioni etrusche di miti greci* 198-205

G.A. Mansueli — *Individuazione e rappresentazione storica nell'arte etrusca* 3-19

TEMENOS, 3:

B. Af Klintberg — *« Gast » in Swedish Folk Tradition* 83-109

P. Asmussen — *Ein iranisches Wort, ein iranischer Spruch und ein iranische Märchenformel als Grundlage historischer Folgerungen* . . . 7-18

U. Drobin — *Myth and Epical Motif in the Loki-Research* 19-39

E. Haapa — *Jesus von Nazareth: der Messias der Patrioten* 40-47

L. Honko — *Genre Analysis in Folkloristics and Comparative Religion* 48-66

J. Pentikäinen — *Grenzprobleme zwischen Memorat und Sage* 136-167

4:

L. Honko — *Role - Takin of the Shaman* . . . 26-55
A.A. Koskinen — *Some Polynesian Views of Blessing and Cursing with regard to mana* . . 55-66
M. Kuusi — *The Woodpecker that helped People out of the Tree* 67-75
A. Lanha — *Der israelitische Charakter der Sabbattages* 76-80
P. Oksala — *Die göttliche Hochzeit und der Hain der Götter* 81-91
J. Pentikäiken — *The Dead without Status* . . 92-102
H. Ringgren — *Some Remarks on the Language of Religion* 103-111
A. Salonen — *On the Religion of the Ancient Egyptians* 112-127
I. Soisalon — *Der Charakter der ältesten alttestamentlichen Erzählungtraditionen* 128-139

NOTIZIARIO

IV CONGRESSO INTERNAZIONALE DI STUDI NEO-TESTAMENTARI

(Oxford, 8-12 settembre 1969)

Il IV Congresso Internazionale di Studi neo-testamentari (*New Testament to-day*) si è tenuto regolarmente ad Oxford tra l'8 e il 12 settembre. Che abbia potuto realizzarsi, nonostante la morte del prof. Cross, che di queste riunioni quadriennali dal 1957, come di quelle di Patristica, era stato promotore e organizzatore, è merito della previdente, infaticabile, affabilissima e paziente miss Elizabeth Livingstone, che alla memoria del suo Maestro ne volle portare a compimento il desiderio. Ad essa andarono, più di una volta, espressioni unanimi di viva riconoscenza da parte dei numerosissimi convenuti.

Anche questa volta, infatti, si è potuto osservare da alcuni che la quantità era andata a scapito della qualità. Ciò può riguardare soprattutto il numero delle comunicazioni; ma lo scopo di queste riunioni non è soltanto strettamente scientifico, di portare cioè a discussione tra specialisti contributi altamente originali, bensì anche divulgativo; e infatti non erano pochi,

tra i partecipanti — anzi tra i più solerti — gli insegnanti non soltanto di scuole teologiche ma anche secondarie di cultura generale, portati così ad acquistare un contatto diretto, in qualche caso personale, con il vero e proprio lavoro di ricerca.

Le comunicazioni dovettero così, al solito, essere ripartite in sette sezioni, che lavoravano contemporaneamente il mattino, lasciando purtroppo soltanto pochi minuti per domande e discussioni.

Il pomeriggio era invece riservato a riunioni più tecniche, su argomenti specifici (i *Master themes*) sulla critica testuale, l'ambiente giudaico, i Vangeli, gli Scritti lucani, S. Paolo, la teologia neotestamentaria, il N.T. e la gnosi, il N.T. nella vita moderna.

Una seduta speciale, giovedì 1, fu dedicata agli *Instrumenta studiorum*, con relazioni sull'andamento dei lavori collettivi o relativi a opere di consultazione. Nel tardo pomeriggio e la serata si ebbero conferenze generali: anche qui, spesso due contemporanee, quindi obbligando talvolta ad una scelta difficile.

Chi scrive ha partecipato soprattutto ai lavori della sezione dei *Master themes* e alle conferenze riguardanti la critica del testo; e i progressi nella preparazione di una nuova edizione critica del N.T. greco (*Novi Testamenti Graeci editio maior critica*) intesa a sostituire finalmente l'ancora indispensabile Tischendorf, nonché a quelli sulla *Vetus latine* affidati all'Istituto di Beuron. Il prof. K. Aland e il benedettino dom Bonifatius Fischer, ma anche altri, diedero ampi ragguagli in proposito.

Alla maggior parte dei lettori di questa rivista possono interessare soprattutto discussioni e conferenze relative ai testi di Qumran e alla Gnosi. Tra le conferenze a cui il sottoscritto ha assistito, gli è parsa di particolare importanza, per ricchezza di dati e novità di osservazioni, quella di J. Ries, *Le sacré biblique dans la liturgie manichéenne copte*, di cui riproduciamo lo schema distribuito nella seduta.

A.P.

LE SACRÉ BIBLIQUE DANS LA LITURGIE MANICHÉENNE COPTE

Introduction: le sacré biblique.

qadoš et *qodeš* de la Bible hébraïque, ἅγιος dans la Septante, ἅγιος dans le N.T. grec., etc.

Il s'agit de l'eucologe copte de Medînêt Mâdi, découvert en 1930 et publié par C.R.C. Allberry, *A Manichaen Psalmbook*, Part. II, Stuttgart 1938.

I. *Le sacré du Royaume de la Lumière.*

1. Hymnes trinitaires d'inspiration biblique.
   a) Psalm to the Trinity (115-116).
   b) Hymne trinitaire d'Héraclide (189-191).
   c) Hymne trinitaire *Sarakôtôn* (185-186).

   Dans ces trois hymnes le sacré biblique divin transcendant Père, Fils, Esprit-Saint constitue le cadre de pensée et d'expression.

2. Doxologies et formules trinitaires.
   a) Sept doxologies sur le modèle trinitaire.
   b) Nombreuses doxologies à Jésus avec la formule « Jésus, roi des saints ». Doxologies à l'Esprit-Saint avec l'ambivalence Esprit-Mani

3. La sainteté divine.
   a) Le sacré de la nature divine.

      Le mot οὐσία désigne l'essence de la divinité (le sacré), le mot φύσις les deux principes coéternels.
   b) Le Père est saint: Joa, 17,5.
   c) La sainteté de Jésus: lumière et Transfiguration.
   d) L'Eprit-Saint: passages nombreux, ambivalence, utilisation du symbole de la colombe.

Le sacré constitue l'essence du Royaume de la Lumière. Les trois personnes de la Trinité sont comme les pivots autour desquels la gnose de Mani se développe. Nous avons une relecture manichéenne du sacré biblique divin.

II. *Le sacré dans l'Eglise de Mani.*

1. La personne du Fondateur.
   a) Mani est appelé saint: thèmes messianiques.
   b) Le corps de Mani est saint: optique de la Passion.
   c) Mani est l'Esprit-Saint.

      Il est le Révélateur, Esprit de vérité.

      Il est le Sauveur qui sanctifie et pardonne.

J. RIES

SOMMARIO DEL VOLUME 40°

PAG.

Premessa (A. B.) 3

MARCELLO MASSENZIO, *Cultura e crisi permanente: la « xenia » dionisiaca* 27

ANGELO BRELICH, *Nireus* 115

GIULIA PICCALUGA, *Attus Navius* 151

J. KELLENS, *Sur un parallèle inverse à l'inscription des « daiva »* 209

PAOLO XELLA, *Sull'introduzione del culto di Demetra e Kore a Cartagine* 215

SOFIA CAVALLETTI, *Un aspetto dell'antropologia rabbinica* 229

ENRICO MONTANARI, *Considerazioni sul templarismo* . 243

FRANCESCO PITOCCO, *Considerazioni sul sansimonismo in Italia. Lambruschini: la sua formazione culturale e il sansimonismo nella sua idea di riforma religiosa* 283

BIBLIOGRAFIA

I. Mancini, *Le scoperte archeologiche sui giudeo-cristiani* (Sofia Cavalletti) 331

Boezio, *De consolatione philosophiae*, trad. ebraica di Azaria ben R. Joseph ibn Abba Mari, a cura di Sergio Joseph Sierra (Sofia Cavalletti) 332

E. Castelli, *Existentialisme théologique*
— *Simboli e immagini, Studi di filosofia dell'arte sacra.*
— *Filosofia e informazione* (G. P.) 334

S. Settis, ΧΕΛΩΝΗ, *Saggio sull'Afrodite Urania di Fidia* (G. P.) 334

J. Rykwert, *The Idea of a Town* (G. P.) 336

R. Schefold, *Versuch einer Stilanalyse der Aufhängehaken vom Mittleren Sepik in Neu-Guinea* (G. P.) . . 338

Rassegna delle riviste 339

NOTIZIARIO

IV Congresso Internazionale di Studi Neo-testamentari in Oxford, 8-12 settembre 1969 (A. P.) . . . 345

Dario Sabbatucci - *Redattore responsabile*

Autorizzazione del Tribuanle di Roma n. 6732 del 10-2-1959

Quaderni di SMSR

diretti da A. Brelich e A. Pincherle
Edizioni dell'Ateneo Roma

1. Maria Grazia Mara
Contributo allo studio della « Passio Antimi »
pp. 172, L. 1500

2. Giulia Piccaluga
Elementi spettacolari nei rituali festivi romani
pp. 176, L. 2000

3. Sosio Pezzella
Gli Atti dei Martiri. Introduzione a una storia dell'antica agiografia
pp. 188, L. 2000

4. Dario Sabbatucci
Saggio sul misticismo greco
pp. 236, L. 2000

5. Giulia Piccaluga
Lykaon un tema mitico
pp. 248, L. 2500