GUGLIELMO WUNDT

ELEMENTI
DI
PSICOLOGIA
DEI POPOLI

LINEAMENTI DI UNA STORIA PSICOLOGICA
DELL' EVOLUZIONE DELL' UMANITÀ

Prima versione dal tedesco
del
Dott. ETTORE ANCHIERI

TORINO (102)
FRATELLI BOCCA, EDITORI
3 – Via Carlo Alberto – 3
1929

Presentazione della riedizione

Wilhelm Maximilian Wundt

Nato a Mannheim, 16 agosto 1832,. morto a Lipsia, 31 agosto 1920, è stato uno psicologo, fisiologo e filosofo tedesco. È considerato "il padre fondatore" della psicologia sperimentale e il più grande studioso di psicologia, più importante di Freud. Ha scritto una ventina di opere fondamentali, tradotte solo in parte in inglese il che ha limitato un po' la diretta diffusione del suo pensiero. Il testo *Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit* del 1912, qui riproposto venne tradotto nel 1916 in inglese e in italiano solo nel 1929. L'opera non va confusa con la raccolta di tutti i suoi studi sull'argomento, *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte in 10 volumi* (1900-1920).

Assieme a James G. Frazer con i sui studi *The golden bough; a study in magic and religion*, 1880-1907, 12 vol., egli ha dato il massimo contributo alla conoscenza dello sviluppo della mente e della società umana.

Ho digitalizzato l'opera come testo, adattandolo all'ortografia moderna.

Bolzano, 1° gennaio 2017

Edoardo Mori

PREFAZIONE

Il tentativo fatto in quest'opera di trattare i problemi della psicologia dei popoli non già studiando l'una dopo l'altra le sue principali manifestazioni, come ho fatto nella trattazione più particolareggiata dello stesso argomento, ma di descrivere invece i fenomeni, nei limiti del possibile, nella loro contemporaneità, nelle loro condizioni comuni e nelle loro reciproche relazioni, mi è parso, già durante l'attuazione di quella precedente impresa, sempre più come una necessaria integrazione della medesima. Credevo anzi di dover vedere finalmente in una simile trattazione sintetica lo scopo principale delle indagini di psicologia dei popoli, al raggiungimento del quale doveva naturalmente dapprima schiuder la via la trattazione particolare dei singoli campì. Come la storia dell'evoluzione dell'organismo fisico ha per oggetto non soltanto la formazione dei singoli organi di questo, ma sopratutto la correlazione delle loro funzioni e la loro cooperazione, così non accade diversamente con la storia spirituale di qualsivoglia collettività umana e infine dell'umanità stessa, soltanto che qui al problema delle relazioni dei singoli processi tra di loro s'aggiunge anche la questione più generale della conformità a leggi dell' evoluzione spirituale. Il sottotitolo che la presente opera porta cerca perciò di indicare quest'ultimo compito. Che possa poi trattarsi soltanto di linee fondamentali e non di un esposizione particolareggiata, risulta già del resto da questo scopo stesso di una considerazione sintetica.

Un'esposizione particolareggiata ci ricondurrebbe di nuovo inevitabilmente ad un'indagine più o meno indipendente dei singoli problemi, mentre l'esposizione più compendiosa, che si limita a ordinare i risultati principali secondo le linee direttrici abbozzate dall'evoluzione complessiva, e più adatta a far risaltare il quadro di quest' evoluzione e la sua generale conformità a leggi, che non si può non riconoscere anche attraverso alla grande molteplicità dei fenomeni.

In considerazione di questo scopo principale, io credetti peraltro di poter rinunciare a priori ad una trattazione proporzionata dei fatti. Mentre per ciò che è universalmente noto potevano bastare pochi cenni per quell' inquadramento del sistema generale, sembrò necessario invece indugiarsi in maggiori particolari su tutto ciò che era meno conosciuto o addirittura non ancora noto. Perciò se nel seguito dell'opera le forme dell'originaria organizzazione delle tribù e del matrimonio, del culto animistico, demoniaco e totemistico e di molti altri aspetti di una civiltà primitiva sono discusse minutamente, mentre le formazioni sociali dell'età storica, come la fondazione dello Stato e delle città, l'origine dell'ordinamento giuridico e simili, sono tratteggiate solo schematicamente, ciò non deve naturalmente fornire un criterio per la rispettiva importanza che spetta a questi fatti in se: sì è dovuto soltanto in questo modo rispondere a quella esigenza pratica di cui s'è detto dianzi.

Nelle soprastanti osservazioni a proposito di ciò che è poco o punto conosciuto è già accennato che la psicologia dei popoli in generale ed una storia dell'evoluzione della psicologia dei popoli in particolare, come questo libro cerca di delineare, si vede spesso ancora ridotta a campar d'ipotesi e di supposizioni, per non lasciarsi sfuggire di mano il filo che lega i fatti singoli. Questioni come quelle sopracitate, concernenti gl'inizi della società umana ed altre, che appartengono ad un'ulteriore evoluzione ma stanno pur sempre negli albori della prima storia, come quelle circa l'origine della religione e degli dei, l'evoluzione del mito, ì motivi e i mutamenti di significato delle varie forme di culto, ecc., sono spesso ancor soggette alla lotta delle opinioni, nella quale si tratta generalmente non tanto dei fatti medesimi quanto delle ipotesi mediante le quali si cerca di spiegarli. Non è tuttavia da trascurare che sotto questo rapporto la psicologia dei popoli sta interamente sullo stesso terreno dell'esperienza di tutte le altre scienze empiriche ed in particolare della storia con la quale ha molteplici contatti a proposito di quei problemi genetici. Le sue ipotesi non si riferiscono mai ad un fondo della realtà o ad un principio delle cose, in sé inaccessibile alla conoscenza sperimentale, ma sono unicamente supposizioni sopra un presumibile contenuto della realtà, il quale si sottrae per una ragione

qualunque ad una nostra sicura constatazione. Se noi ammettiamo, per esempio, che le idee degli dei siano sorte da una fusione dell'ideale dell'eroe con le credenze demoniache preesistenti è questa un'ipotesi, poiché il trapasso diretto di un dèmone in un dio non si può in nessun luogo constatare con assoluta certezza, ma il processo supposto si muove dal principio alla fine sul terreno della realtà. Lo stesso accade per molti altri, anzi, per quasi tutti i problemi della psicologia dei popoli che risalgono alle origini di certi fatti. Qui non può quasi mai decidere il dato reale, che non è accessibile alla nostra osservazione diretta, bensì ciò che è verosimile psicologicamente; è preferibile cioè quell'ipotesi che concorda meglio col complesso di fatti già conosciuti nella psicologia individuale come nella psicologia dei popoli. In questo suo compito empirico, come parte e in pari tempo come applicazione della psicologia, la storia dell'evoluzione psicologica che quest'opera tenta di abbozzare si distingue in massima dalla filosofia della storia, la cui base, io penso, dovrebbe un giorno esser costituita da una simile storia dell'evoluzione psicologica, senza che questa invada per nulla il campo proprio di quella.

Le osservazioni finali dell'ultimo capitolo, prendendo le mosse dalla posizione generale della psicologia di fronte ai problemi filosofici, cercano di caratterizzare questo rapporto di una storia della evoluzione psicologica dell' umanità con una filosofia dell'evoluzione storica.

Lipsia, 31 marzo 1912.

W. WUNDT

SOMMARIO

Prefazione 3

Introduzione 17

Storia e compito della psicologia dei popoli - Suoi rapporti con l'etnologia - Esposizione analitica ed esposizione sintetica - La psicologia dei popoli come storia psicologica dell'evoluzione dell'umanità - Partizione in quattro periodi principali

CAPITOLO I - L'uomo primitivo

1 - La scoperta dell'uomo primitivo 27

Ipotesi filosofico-naturalistiche d'altri tempi - Scoperte preistoriche - Scoperta dei Pigmei nel Congo Superiore da parte di Schweinfurth - Negritos delle Filippine, tribù indigene di Ma- lacca, Weddas di Ceylon

2 - La cultura esteriore dell'uomo primitivo 36

Vestimento, abitazione, nutrimento, armi - L'invenzione dell'arco e della freccia - Produzione del fuoco - Significato relativo del concetto di uomo primitivo

3 - L'origine del matrimonio e della famiglia 48

Il diritto materno di Bachofen e l'ipotesi della promiscuità originaria -- Il matrimonio di gruppo e il sistema malese di parentela -- Falsa interpretazione di questi fatti - Poliginia e poliandria - La monogamia dei popoli primitivi

4 - La società primitiva 64

L'orda primitiva - Rapporti col gregge animalesco - Famiglia semplice e tribù - Mancanza dell'organizzazione tribale

5 - I primordi del linguaggio 67

Le lingue attuali delle tribù primitive - Il linguaggio mimico dei sordomuti e di alcuni popoli allo stato di natura - I segni del linguaggio mimico naturale - La sua sintassi - Conclusioni generali sul linguaggio mimico

6 - Il pensiero dell'uomo primitivo 80

Le lingue del Sudan come esempi di forme relativamente primitive del pensiero - I cosiddetti radicali come vocaboli - Carattere concreto del pensiero primitivo - Mancanza delle categorie grammaticali - Il pensiero oggettivo dell'uomo primitivo

7 - Le forme primitive delle credenze magiche e demoniache 86

Indeterminatezza del concetto di religione - Le teorie sull'origine politeistica o monoteistica della religione - La posizione dei popoli pigmei - Le credenze magiche e demoniache come contenuti del pensiero primitivo - Morte e malattia - Anima corporea - Mezzi magici nel vestimento e nell'adornamento - La causalità magica

8 - I primordi dell'arte 104

La danza dell'uomo primitivo - Sua significazione come mezzo magico -- Accompagnamento con istrumenti producenti rumore - La canzone da ballo - i primi strumenti musicali - 11 frullino e la raganella - Ornamenti primitivi - Rapporti tra la riproduzione degli oggetti e i disegni geometrici semplici (stilizzazione) - La pittura dei Boscimani - Suo carattere come arte memorativa

9 - Qualità intellettuali e morali del primitivo 120
Mancanza di bisogni - Importanza dell'isolamento - Disposizioni all'osservazione e riflessione - Impossibilità di constatare un arresto nelle capacità originarie - Moralità negativa dell'uomo primitivo - Sua dipendenza dall'ambiente

CAPITOLO - Il periodo totemistico

1 - Caratteri generali del totemismo 127
Il vocabolo totem - Sua significazione cultuale - Suddivisione della tribù e sovranità personale - La lotta delle tribù - Possesso collettivo della terra - L'inizio della coltura alla marra e dell'allevamento degli animali domestici

2 - Le sfere della civiltà totemistica 133
La civiltà australiana - Stadio infimo dell'economia - Organizzazione tribale complessa - Armamento più progredito - La civiltà malese e polinesiana - Origine e migrazione dei Malesi - Elementi celesti nella mitologia malese-polinesiana - La civiltà americana e le sue differenziazioni - Espressione dell'organizzazione tribale totemistica - Regresso dei culti totemici - Le civiltà africane - Crescente importanza dell'allevamento del bestiame - Formazione di forme dispotiche di sovranità - Resti di totemismo nel mondo asiatico

3 - La suddivisione totemistica delle tribù 149
Analogia tra organizzazioni tribali australiane ed americane - I gruppi totemistici come società di culto - Loro regresso in America - L'animale totem come insegna - Principio della dicotomia - Sistemi con due, quattro, otto divisioni

4 - L'origine dell'esogamia 154
Esogamia limitata ed illimitata - Discendenza paterna o materna, diretta e indiretta - Effetti sul matrimonio di parenti -

Ipotesi sull'origine dell'esogamia - La teoria igienica - Il matrimonio per ratto

5 - Le forme dell'alto nuziale 164

Il matrimonio per ratto pacifico entro lo stesso clan - Scambio matrimoniale esogamico - Matrimonio per contratto e per compera - Rudimenti del matrimonio per ratto

6 - Le cause dell'esogamia totemistica 167

Rapporti della suddivisione in clan coi gruppi totemici - Parentele totemiche - Associazioni totemiche parentali e tradizionali - Origine dell'esogamia con discendenza paterna o materna diretta e indiretta

7 - Le forme della poligamia 174

Origine del matrimonio per gruppo - Moglie principale e mogli secondarie - Poliandria e poliginia e loro connessione - Diffusione e cause di queste forme di matrimonio

8 - Le forme evolutive delle credenze totemistiche 182

Due principi per la classificazione delle forme del totem - Totemismo tribale e totemismo individuale - Totemismo dei sessi e della concezione - Totem animali e vegetali - Totem inanimati (Churinga) -- Rapporti col manismo e feticismo

9 - L'origine delle idee totemistiche 194

La teoria dei nomi di Spencer e Lang - La derivazione di Frazer dal totemismo della concezione - Le trasformazioni animali dell'anima-alito - Rapporti con le credenze animistiche - Animali animistici come animali totem

10 - Le leggi del tabù 200

Concetto di tabù - Il tabù in Polinesia - Il tabù di parentela - Rapporti con la «couvade» - Il sacro e l'impuro - Riti di purificazione - Acqua, fuoco e traslazione magica

11 - La credenza animistica nel periodo totemistico 208
La psiche come anima-ombra ed anima-alito - Rapporti con l'anima corporea - Sede di quest'ultima - Forme della deposizione della salma

12 - L'origine del feticcio 226
Feticci nei culti totemici - Indipendenza del feticismo - Feticci come forme originarie di figure di dei - Evoluzione regressiva degli oggetti cultuali - Il culto feticistico come culto magico e demoniaco - Amuleti e talismani

13 - Antenati animali ed umani 231
Le leggende Mura-mura degli Australiani - Antenati animali - Trapasso agli antenati umani - Rapporti con le usanze funebri e il culto totemico - Effetti del totemismo nel culto degli antenati

14 - culti totemistici 238
Usanze funebri e sacrifici funebri - Le consacrazioni virili - I culti della vegetazione - Feste australiane Intichiuma - I culti agresti nello stadio della coltura alla marra - Motivi del lavoro collettivo - Riunione degli scopi di culto e connessione cogli incipienti culti degli dei

15 - L'arte del periodo totemistico 257
Tatuaggio - Ceramica - Costruzione della casa - Costruzione a palafitte - La danza cerimoniale - Istrumenti a percussione e a fiato - Canzoni cultuali e da lavoro - La favola mitologica e le sue forme di evoluzione

CAPITOLO III - L'età degli eroi e degli dei

1 - Caratteri generali dell'età eroica 280
Importanza della personalità individuale - L'eroe, uomo ideale, il dio, eroe ideale - Trasformazioni delle forme economiche e sociali - Origine dello Stato

2 - La civiltà materiale dell'età degli eroi 285

Migrazioni di popoli e fondazioni di Stati - Agricoltura all'aratro - Allevamento di animali domestici - Il carro - Addomesticamento dei bovini - Il bue come animale da lavoro - Produzione del latte - Rapporti cultuali dei due processi - Metodi di guerra e armamento - Origine della proprietà privata - Colonizzazione e commercio

3 - L'evoluzione della Società politica 300

La posizione dello Stato nell'evoluzione generale della società - I numeri dodici e dieci nella suddivisione della società politica - «Marktgenossenschaft» ed organizzazione militare

4 - La famiglia nella Società politica 254

La famiglia complessa - La famiglia patriarcale - Discendenza paterna e patriarcato - Restaurazione della famiglia monogamica

5 - La distinzione delle classi 313

Proprietà collettiva e privata - Razze dominatrici e popolazioni sottomesse - Distinzioni determinate dalla discendenza e dal possesso - Influsso dello Stato e dell'ordinamento giuridico

6 - La distinzione delle professioni 318

Il sacerdozio come riunione della condizione sociale e della professione - L'attività guerriera e quella politica - L'agricoltura e le professioni inferiori - Graduale livellamento delle differenze di valore

7 - L'origine delle Città 320

L'evoluzione primaria delle città - La rocca e il tempio come contrassegni - La divinità protettrice della città e dello Stato - Evoluzioni secondarie

8 - Gli inizi dell'ordinamento giuridico 330

Costume e diritto - Il diritto privato, campo originario del diritto >- Motivi religiosi e politici - Il consiglio degli anziani e il capo - 11 giudice arbitro e il giudice di Stato - La sanzione religiosa delle azioni giuridiche

9 - L'evoluzione del diritto penale 340

La vendetta del sangue e la sua sostituzione - Il guidrigildo - Il diritto d'asilo -- Sviluppo della detenzione penale dalla detenzione privata per debiti - Lo *jus talionis* - Confusione di pena e di ricompensa

10 - La separazione dei domini del diritto 348

Suddivisione della funzione giudiziaria - Influsso della suddivisione della società - La classificazione logica delle forme di Stato è senza significato genetico - Sviluppo del diritto costituzionale dalla storia e dal costume

11 - L'origine degli dei 351

Teorie dell'involuzione e dell'evoluzione - Ipotesi di un primitivo monoteismo o politeismo -- La teoria mitologico-naturalistica - Teoria dei dèmoni, di Usener - Caratteri del dio nei confronti del dèmone e dell'eroe - Il dio come prodotto della associazione dell' eroe ideale col dèmone

12 - La leggenda eroica 373

L'eroe della leggenda e l'eroe della favola - La leggenda eroica puramente mitica e quella storica - La magia nella favola e nella leggenda - La leggenda religiosa - La leggenda di santi

13 - I miti cosmogonici e teogonici 382

Gli dei come esseri di natura demoniaca - Loro lotta coi dèmoni dei tempi remoti - I miti della creazione - Leggende sul diluvio e sull'incendio universale - Miti della fine del mondo

14 - La credenza nell'anima e l'aldilà 391
Successione delle immagini dell'«aldilà» - Il villaggio degli spiriti - Le isole dei beati - Miti del mondo sotterraneo - Distinzione delle varie dimore delle anime - I Campi Elisi - Il mondo infernale e il regno celeste - Il Purgatorio - Culti dell'aldilà - L'idea della redenzione - La trasmigrazione delle anime

15 - L'origine del culto degli dei 412
Rapporti tra mito e culto - Importanza religiosa del culto - I culti della vegetazione - Riunione degli scopi del culto - Culti-misteri

16 - Le forme delle pratiche cultuali 424
La preghiera - Scongiuro e preghiera-supplica - Preghiera di ringraziamento - Laude - Salmo penitenziale - Il sacrificio - Originaria significazione magica del sacrificio - Il sacrificio giudaico di riconciliazione ed espiatorio - Evoluzione del motivo del dono - Il concetto di valore nel sacrificio - Doni di consacrazione e votivi - Sacrificio del primo nato - Cerimonie di consacrazione - Mezzi di purificazione e di consacrazione - Acqua e fuoco - Battesimo e circoncisione - La consacrazione magica - Il sacrificio umano come mezzo di consacrazione

17 - L'arte dell'età eroica 445
Il tempio e il palazzo reale - La figura umana come oggetto delle arti figurative - Arte tipica e individualizzatrice - Il valore del significativo - Espressione dello stato d'animo soggettivo nella pittura di paesaggio - L'epopea - Sua azione sul canto cultuale - Il dramma - La musica come arte indipendente e come arte ausiliaria

CAPITOLO IV - L'evoluzione verso l'umanità

1 - Il concetto di Umanità 457
L'idea di Herder dell'umanità come fine della storia - I concetti di genere umano (Menschheit) e di umanità

(Menschlichkeit) - L'umanità come concetto di valore - L'idea della comunanza di civiltà del genere umano e le sue forme di evoluzione

2 – Gli Imperi universali 465

Gl'imperi egiziani e dell'Asia anteriore - Il Gran Re come sovrano del mondo - Il sovrano come dio - Apoteosi di sovrani defunti - Motivi della formazione degl'imperi - Lo scomparire degl imperi universali nella storia

3 - La civiltà universale 481

Il dominio universale di Alessandro - 11 greco come lingua universale - Lingua e scrittura come mezzi di civiltà - I grandi viaggi come sintomi di civiltà - La civiltà universale ellenistica e le sue conseguenze - La civiltà del Rinascimento - Cosmopolitismo e individualismo

4 - Le religioni universali 490

L'unità degli dei celesti - Il culto di Esculapio e i culti dell'aldilà - Loro trapasso in culti della redenzione - Buddismo e Cristianesimo - Evoluzione dell'idea di una divinità sovrapersonale - 11 dio-uomo come rappresentante di essa - Triplice significato di questo concetto

5 - La storia universale 504

Duplice significato del concetto di storia - La storia come esperienza cosciente - 11 momento della volontà nella storia - Tempo preistorico e storico - Influsso della civiltà universale e delle religioni universali sul sorgere di una coscienza storica - La filosofia della storia - Suoi rapporti con la storia dell'evoluzione psicologica dell'umanità

INTRODUZIONE

L'espressione «Psicologia dei popoli» è un neologismo.

Essa risale difficilmente al di là della seconda metà del secolo XIX e comparve nella letteratura contemporanea con due accezioni essenzialmente diverse. Da un lato si parlava di ricerche di psicologia dei popoli, ogni qualvolta si trattava di indagare le caratteristiche psichiche, intellettuali e morali dei popoli nei loro rapporti reciproci e di porre in relazione con queste caratteristiche lo spirito della politica, dell'arte, della letteratura. L'intento era quello di creare così una caratteriologia dei popoli; e vi stavano in prima linea i popoli civili che offrivano sotto questo rispetto uno speciale interesse per noi: Francesi, Inglesi, Tedeschi, Americani, ecc. Fu sopratutto nel periodo conosciuto nella storia della letteratura sotto la denominazione di «Giovane Germania» che si tennero in gran conto simili ricerche di psicologia dei popoli. I geniali saggi di Carlo Hillebrand su «Tempi, uomini e popoli» (riuniti in 8 volumi, 1885 e segg.) sono un buon esempio di questo genere di ricerche psicologiche degli ultimi tempi. Ma va sin d'ora notato che questo primo indirizzo di una psicologia dei popoli è ben lungi dalle considerazioni che seguiranno.

Tuttavia, nella stessa epoca, questo vocabolo comparve con significato del tutto diverso. Le scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*) cominciavano a sentire il bisogno di appoggiarsi alla psicologia o - dove mancava una psicologia corrispondente - il bisogno di un proprio fondamento psicologico del loro campo di indagini. Principalmente riguardo alle indagini linguistiche e mitologiche sorse a poco a poco, verso la metà del secolo, l'idea di riunire in un quadro unico quegli

schiarimenti che da varie parti la lingua, la religione, i costumi offrivano intorno all'evoluzione spirituale dell'uomo. Un filosofo ed un glottologo, Lazarus e Steinthal, possono attribuirsi il merito di aver introdotto con questo senso del termine «psicologia dei popoli» un vocabolo per il nuovo campo di ricerche. Tutti i fenomeni di cui si occupano le scienze morali sono creazioni della collettività etnica (*Volksgemeinschaft*). Così il linguaggio non è la casuale creazione di un singolo individuo, ma creazione del popolo e, in generale, vi sono altrettante lingue distinte quanti popoli originariamente distinti; io stesso accade negli inizi dell'arte, della mitologia e dei costumi. Le religioni che si chiamano naturali, come quella greca, romana, germanica, sono in realtà religioni etniche; ciascuna di esse è, se non in ogni sua parte, nell'insieme, patrimonio di una collettività etnica. Questa concezione può in certo modo parer strana a noi che apparteniamo ad un'epoca che da tempo ha superato in queste universali creazioni spirituali i confini delle singole nazionalità. Ciò non esclude però che la collettività etnica sopratutto sia il focolare originario di queste creazioni spirituali. Ora, nei lavori di Lazarus e di Steinthal e nella loro «Rivista di psicologia dei popoli e di linguistica», che apparve dal 1860 in poi, in venti volumi, il concetto non era ancora così ben determinato come Io dobbiamo oggi determinare; ma si erano fatti (dei tentativi e si era avviati da varie parti e con successo sulla nuova via. Era sopratutto incerta la posizione nei riguardi della filosofia come incerto era pure il metodo che la psicologia avrebbe dovuto seguire in seguito a questo trasferimento in un nuovo campo. Ma tutto ciò si chiarì quando il metodo dell'indagine psicologica, coll'andare del tempo, guadagnò terreno nei singoli campi speciali. Così possiamo oggi considerare la psicologia dei popoli come una parte della psicologia e sul riconoscimento di essa e sul suo compito non può sussistere dubbio alcuno. Questo compito ci è dato in tutte quelle manifestazioni spirituali che risultano dalla forma associata della vita umana e che non devono essere spiegate soltanto colle proprietà della coscienza individuale, perché suppongono l'azione reciproca di più coscienze. Infatti questo a-

spetto ci apparirà in seguito sopratutto come criterio fondamentale di quanto abbraccia la psicologia dei popoli. Una lingua non può mai essere creata da un individuo solo. L'esperanto ed altre lingue convenzionali sono, è vero, inventate da singoli individui; ma se non fossero già esistite delle lingue, queste invenzioni consistenti generalmente in derivazioni dalle lingue naturali - nessuna delle quali tuttavia si è potuta affermare - sarebbero state impossibili. Oppure, come potrebbe una religione essere creata da un solo individuo? Noi conosciamo sì dei fondatori di religioni, del Cristianesimo, del Buddismo, dell'Islamismo; ma queste religioni poggiano sopratutto sul fondamento di religioni precedenti e sono rielaborazioni di concezioni religiose già sorte entro l'ambito di un determinato popolo. Ed allora la psicologia dei popoli, nell'analisi dei processi spirituali più elevati, viene ad essere anche un'indispensabile integrazione della psicologia individuale ed in molte questioni quest'ultima si vede costretta a richiedere l'ausilio della prima. Non dobbiamo tuttavia dimenticare che, come la collettività etnica non è costituita se non dagli individui che entrano in reciproca relazione, così la psicologia dei popoli presuppone dal canto suo quella individuale o generale, come la si suol chiamare comunemente. D'altra parte la psicologia dei popoli è altresì una importante integrazione di quella generale in quanto ci offre i mezzi d'indagine per i più complessi processi della coscienza individuale. Veramente, si è spesso fatto il tentativo di investigare le complesse funzioni del pensiero sulla base della pura introspezione; ma questi tentativi sono rimasti in ogni tempo infruttuosi. La coscienza individuale non può darci una storia dell'evoluzione del pensiero umano perché essa stessa subisce l'influsso di una preistoria sulla quale non può fornirci nessun indizio. Ed è anche perciò erroneo il credere che la psicologia del fanciullo possa risolvere questi ultimi problemi della psicogenesi. Il fanciullo dei popoli civili subisce delle influenze che non si possono mai scindere da ciò che sorge spontaneo nella sua coscienza propria. Invece la psicologia dei popoli, nell'indagine sui diversi stadi dell'evoluzione spirituale, che l'umanità an-

cor oggi presenta, ci schiude la via ad una psicogenesi. Essa ci mostra degli stadi primitivi in sé chiusi e, per una serie quasi ininterrotta di gradi intermedi, ci permette di gettare un ponte fra quegli stadi e la civiltà più alta e più complessa. Così la psicologia dei popoli è per eccellenza *psicologia evoluzionistica.*

Ora rispetto a questo compito generale si son fatte delle obbiezioni al termine «psicologia dei popoli» poiché in tale compito non si considerano soltanto i popoli ma anche collettività più limitate o più vaste. La famiglia, il gruppo, la tribù, la comunità di villaggio, sono associazioni più limitate, mentre d'altra parte i valori e le manifestazioni spirituali più elevate risultano dall'unione e dalle relazioni reciproche di una pluralità di popoli, talché la psicologia dei popoli sconfina qui in una psicologia dell'umanità. Ma si capisce facilmente come una simile denominazione, se non vuol essere priva di senso, non può essere intesa che considerando l'idea più importante. E del resto le correzioni proposte non sono meno improprie. «Psicologia collettiva» (*Gemeinschaftpsychologie*) può facilmente generare l'equivoco che si tratti specialmente di collettività diverse da quelle etniche. Oppure col termine «psicologia sociale» (*Sozialpsychologie*) si può pensare alla moderna sociologia, la quale nelle sue considerazioni psicologiche non si muove generalmente che sul terreno della vita civile moderna. Ma nell'evoluzione complessiva della vita spirituale - e questa è appunto la caratteristica - il popolo è l'idea capitale e unificatrice attorno alla quale si raggruppano le altre. Nel popolo si comprendono famiglie, classi, clan, tribù, gruppi. Queste singole comunità non sono estranee al concetto di «popolo», ma vi sono incluse poiché il termine indica appunto la nazionalità come concetto dominante e distintivo per le creazioni fondamentali della collettività.

Ora da questo punto di vista s'affaccia naturalmente la questione se ciò che è stato fin qui assegnato come compito alla psicologia dei popoli non sia già stato assolto o non Io debba essere dalla etnologia. Ma bisogna considerare che appunto la grande amplificazione dell'orizzonte della moderna etnolo-

gia, nonché l'estendersi e l'approfondirsi della sua indagine esclude necessariamente una ricerca psicologica quale spetta alla psicologia dei popoli, lo voglio qui ricordare un uomo, il quale meglio di ogni altro fra i nuovi geografi ha richiamato l'attenzione su questo accrescersi dei compiti della etnologia: Federico Ratzel. Nella sua "Antropogeografia" ed in molti altri saggi particolari sui prodotti della civiltà dei popoli egli ha mostrato che l'etnologia non deve soltanto render conto delle caratteristiche e delle sedi dei popoli, ma deve altresì ricercare come essi sono sorti e come hanno acquisito il loro abito fisico e spirituale. L'etnologia è una scienza dell'origine dei popoli, delle loro qualità e della loro espansione sulla terra. I caratteri psicologici, in questo complesso di compiti, hanno una parte relativamente secondaria. Certi manufatti, anche apparentemente di poco conto, e le loro modificazioni possono essere eminentemente significativi per stabilire le passate migrazioni, mescolanze o trasferimenti. Perciò l'etnologia diventa una vera disciplina ausiliaria per la storia e specialmente per la preistoria dell'umanità. Il problema capitale dell'etnologia non è soltanto di mostrarci come i popoli attualmente sono, ma anche come si sono formati, come si sono mutati e differenziati. E se la psicologia dei popoli deve fondarsi sui dati dell'etnologia, l'interesse psicologico suo proprio sta dal lato dell'evoluzione spirituale. Ma sotto questo rispetto popoli di origine diversa, per lo stadio intellettuale cui sono pervenuti, possono assomigliarsi, come pure popoli etnicamente affini possono rappresentare, secondo i loro caratteri psichici, dei gradi del tutto diversi di formazione intellettuale. Per l'etnologia, per es., i Magiari e gli Ostiaki dell'Obi sono popoli della stessa origine; ma psicologicamente essi appartengono ad un ordine diverso: gli uni sono un popolo civile, gli altri stanno ancora in uno stadio relativamente primitivo. Per il cultore della psicologia dei popoli «primitivo» significa sopratutto primitivo psicologicamente e non ciò che per l'etnologo può essere originano secondo la genealogia etnica. Così la psicologia dei popoli ricorre all'etnologia e questa nella osser-

vazione delle proprietà spirituali chiama quella in aiuto; tuttavia esse hanno compiti essenzialmente diversi.

In considerazione di tutto ciò la psicologia dei popoli può ora aprire alla sua indagine due diverse vie. Essa può - e questa è la via più facile - considerare singolarmente alcune manifestazioni più importanti della vita collettiva e seguire la loro evoluzione come suol fare appunto la psicologia generale nell'analisi della coscienza individuale. Si cerca dapprima di esporre l'evoluzione psicologica della lingua in base ai dati della storia della lingua. A questa psicologia linguistica si fa poi seguire l'evoluzione dell'arte dai suoi primordi presso i popoli primitivi fino agli inizi dell'arte dei popoli civili, lo studio della quale spetta in seguito alla storia dell'arte. Il mito e la religione vengono parimenti studiati nello sviluppo dei loro temi e nelle loro reciproche relazioni e così via. Con questo metodo si vengono, per così dire, a tagliare attraverso tutto il processo dell'evoluzione psicologica di un popolo delle strisce longitudinali. Per una analisi particolarmente profonda questa via è la prima che si offre; ma ha però lo svantaggio di sminuzzare l'evoluzione spirituale in una quantità di evoluzioni parziali che si richiamano tuttavia costante-mente l'una all'altra.

Sopratutto negli stadi primordiali, le relazioni dei singoli aspetti si possono a malapena distinguere. Il mito influisce sul linguaggio, l'arte è un fattore dello sviluppo dello stesso mito e gli usi e costumi sono generalmente determinati dal pensiero mitologico.

Ma una seconda via è possibile, e la seguente trattazione vi si atterrà. Riprendendo l'immagine usata più sopra, può dirsi che essa consiste nel delimitare non delle strisce longitudinali, ma trasversali, nel considerare cioè gli stadi più importanti dell'evoluzione spirituale dei popoli successivamente e ciascuno nella totalità delle sue manifestazioni. Allora si presenta come un primo compito l'indagine circa l'uomo primitivo. È, necessario delucidare il pensiero, le credenze e l'attività dell'uomo primitivo dal punto di vista psicologico, in base ai dati dell'etnologia. Negli stadi ulteriori possono naturalmente

sorgere delle difficoltà riguardo alla delimitazione dei singoli periodi; e un certo arbitrio è difficilmente evitabile, data l'ininterrotta continuità dei processi. Come la fanciullezza, la giovinezza, l'età virile trapassano insensibilmente l'una nell'altra, così non accade diversamente per gli stadi dell'evoluzione dei popoli. Vi sono tuttavia certe rappresentazioni, sentimenti e motivi di condotta intorno ai quali si raggruppano le varie manifestazioni. Per raggiungere una attendibile partizione in periodi delle manifestazioni psichiche dei popoli si dovranno dunque cogliere questi motivi spirituali dominanti. Ma dev'essere notato anzitutto che se l'uomo primitivo costituisce naturalmente il punto di partenza di una tale indagine, il concetto stesso di uomo primitivo non ha che un significato relativo, in quanto rappresenta i gradi inferiori della cultura e della cultura spirituale specialmente. Non vi è una caratteristica etnica determinata che possa separare nettamente questo stadio primitivo dalla evoluzione ulteriore; non è che una somma di proprietà psicologiche le quali appunto perché recano l'impronta della primordialità formano nell'insieme il concetto del «primitivo». In questo senso noi avremo anzitutto da descrivere i caratteri esteriori della cultura primitiva e in seguito i motivi psicologici della vita primitiva.

A questo stadio si riconnette un secondo periodo del quale si può ben dire che sotto più rispetti esso è per noi un mondo di recente scoperta. Dalle narrazioni della storia noi non ne apprendiamo nulla. Solo la nuova etnologia ha tratto alla luce dalle più diverse regioni della terra i fenomeni che appartengono a questo periodo. Noi Io chiameremo *età totemistica.* Già il nome indica che si tratta della scoperta di un mondo scomparso; perché il vocabolo «totem», preso da un'antica lingua americana, attesta, per la sua stessa origine, che nelle nostre lingue europee non era possibile trovarne alcuno che potesse anche approssimativamente esprimere il particolare carattere di questo periodo. Se si vuol definire brevemente il concetto di totemismo si può designarlo come un mondo rappresentativo (*Vorstellungswelt*) in cui l'animale assume rispetto all'uomo la posizione opposta a quella che gli è serbata nel-

la civiltà moderna. Nell'età totemistica l'uomo non regna sull'animale, ma l'animale sull'uomo. Per la sua attività e comportamento l'animale desta stupore, paura, e venerazione. Le anime dei morti vivono in esso e così esso diviene un antenato dell'uomo. La sua carne è proibita agli appartenenti alla tribù che ne porta il nome; oppure il cibarsi dell'animale totem si muta invece in un rito sacro nelle ricorrenze festive. Il concetto totemistico è pure connesso all'ordinamento sociale, alla genealogia delle tribù, alle forme del matrimonio e della famiglia. Della cerchia d'idee di questo periodo solo alcuni residui sporadici sono pervenuti a tempi più recenti. Si rivelano, per es., negli animali sacri dei Babilonesi, degli Egizi e degli altri antichi popoli civili, nei presagi che si desumono dalle qualità o dal comportamento degli animali ed in altre rappresentazioni magiche riferentisi a taluni di essi.

Alla civiltà totemistica segue per un progressivo trapasso un *terzo periodo*: lo chiameremo *età degli eroi e degli dei.* Esso è già in germe nello stadio precedente, implicito nella genealogia delle tribù e preparato dallo sviluppo del dominio individuale. Fatto eccezionale dapprima, esso diviene poco a poco consuetudinario. La posizione del capo, che nell'età totemistica è ancora poco notevole, assume importanza quando la comunità delle tribù, sotto la pressione della lotta contro le stirpi nemiche, assume una organizzazione guerriera: così l'associazione si evolve verso lo Stato. Nella guerra, ma poi anche nel dirigere uno Stato in pace, sorgono uomini che si ergono molto al di sopra della figura degli antichi capi e risaltano diversamente per le loro qualità e per essere personalità di carattere tipico. In questo modo al posto dell'anziano o del capo della tribù del periodo totemistico sorge l'eroe del nuovo periodo. L'età totemistica non conosce se non le favolose narrazioni che hanno il carattere di miti creduti e non di rado alludono ad antenati animali che hanno recato il fuoco, insegnato la cottura del cibo, ecc.

L'eroe che vien ammirato come capo in guerra appartiene ad un altro mondo; e questo mondo si rispecchia fedelmente nel canto degli eroi: l'epopea. Gli eroi di Omero sono, estrin-

secamente considerati, ancor sempre realmente dei capi di stirpi; ma il più vasto ambito della guerra e le loro più alte qualità fanno assurgere il capo ad eroe. Coll'evoluzione della poesia si mutano e si arricchiscono anche le forme della lingua. All'epopea seguono l'arte figurativa e quella drammatica. Tutto ciò è strettamente connesso all'origine dello Stato che lascia dietro di sé i primitivi ordinamenti a tribù dei tempi anteriori. Nel contempo si mutano costumi e culti. Con gli eroi nazionali e con gli Stati si affermano religioni nazionali; e mentre in queste religioni lo sguardo non è più rivolto soltanto all'ambiente prossimo, al mondo animale e vegetale, ma sopratutto al cielo, si sviluppa l'idea di un mondo più alto e più perfetto. Come l'eroe è l'uomo ideale così il dio diviene l'eroe ideale e il mondo celeste la sublimazione del mondo terreno.

Ma qui s'innesta finalmente un quarto periodo**.** Lo Stato nazionale e la religione nazionale non costituiscono un limite durevole alle aspirazioni dello spinto umano. I vincoli nazionali si ampliano in vincoli umani. Ed ecco l'inizio di un'evoluzione cui pur ora noi stessi partecipiamo. Appunto per ciò non la si può designare che come un periodo «in fieri». Noi non possiamo parlare dell'umanità ma solo di una evoluzione *verso* l'umanità. Essa incomincia nell'istante in cui crollano sopratutto le barriere che separano le concezioni religiose dei popoli. Ed è appunto uno dei sintomi più significativi della storia dello spirito che questo superamento dei limiti delle unità etniche si attui principalmente nella religione. Le religioni nazionali oppure, come erroneamente si sogliono chiamare, le religioni naturali dei grandi popoli dell'antichità tendono ad elevarsi al di sopra di sé stesse, a divenire religioni dell'umanità. Noi conosciamo tre di tali religioni: il Cristianesimo, l'Islamismo, il Buddismo; ciascuna di esse conviene ad una determinata parte dell'umanità, al suo carattere ed al suo passato. Ciò risalta particolarmente nel contrasto fra il Cristianesimo ed il Buddismo, per quanto entrambe abbiano di comune l'aspirazione ad essere religioni universali. Questa tendenza a divenire religioni universali è però un sintomo interiore cui corrisponde parallelamente come

sintomo esteriore l'ampliamento dello stato nazionale rispetto ai suoi confini primitivi, segnati dalla unità della stirpe. A questo ampliamento corrispondono quegli scambi fra i popoli civili, nella vita economica e nei costumi, nell'arte e nella scienza, che conferiscono alla società umana quel carattere misto di motivi nazionali e universali. L'Ellenismo e l'Impero romano sono, per l'evoluzione spirituale dei paesi occidentali, le prime e le più importanti manifestazioni di simili fenomeni. Quale enorme abisso fra il baratto segreto del primitivo, che esce furtivamente di notte dalla foresta vergine a deporre la sua cacciagione per barattarla inosservato con strumenti od ornamenti dei suoi vicini, e il traffico di un'epoca in cui le flotte percorrono i mari e le aeronavi l'aria per unire i popoli di tutte le parti del mondo in un più vasto nesso di relazioni. Non può essere nostro compito descrivere nel suo vasto ambito questa evoluzione che racchiude in sé la storia dell'umanità. Per noi non si tratta che di mostrare i motivi psicologici fondamentali in virtù dei quali, in parte sotto l'azione delle condizioni esteriori della vita e in parte per la propria intrinseca forza creatrice dell'uomo, da ciò ch'è originario derivano le forme ulteriori e da ciò che è primitivo quelle più complesse.

CAPITOLO I.
L'UOMO PRIMITIVO

I - La scoperta dell'uomo primitivo

Qual è l'uomo primitivo? Dove rintracciarlo? Quali sono le sue caratteristiche? Ecco le importanti questioni che noi dobbiamo anzitutto affrontare. Ed è strano che a tali questioni si sia cercato di rispondere, fino a poco tempo fa, non con dati dell'esperienza, della storia o della etnologia, ma fondandosi su metodi puramente speculativi. Ciò avveniva generalmente sulla base di considerazioni, le quali anziché esser rivolte alla primitiva civiltà, ponevano il loro punto di partenza nelle civiltà odierne e nell'uomo attuale. Fu sopratutto sulla astratta contrapposizione di «natura» e «civiltà» che la filosofia e la stessa antropologia costruirono l'uomo primitivo. Non si tentava infatti di scoprirlo e di osservarlo, bensì *d'inventarlo*. Ed in questo caso è semplicemente l'antitesi con l'uomo civile che forma l'idea dell'uomo primitivo: è l'uomo affatto privo dei benefici della civiltà. Tale il criterio negativo dell'uomo primitivo che la filosofia dell'illuminismo, ispirata dalla sua esagerata stima dei vantaggi della civiltà, si era foggiata. L'uomo primitivo è il selvaggio; e il selvaggio è essenzialmente un bruto con alcune poche qualità umane, dotato del linguaggio e di una piccola dose di ragione appena sufficiente a sollevarlo da questa pietosa esistenza. L'uomo allo stato di natura, dice Tommaso Hobbes, è per gli uomini un lupo; vive fra i suoi simili come un bruto fra bruti in lotta per l'esistenza. È il contrasto fra lo stato selvaggio di natura e la pacifica civiltà, fra lo stato ordinato e l'orda disordinata che ha creato questa idea.

Ma non è soltanto l'antitesi dei concetti obbiettivi di natura e di cultura che serve di norma, bensì ancor più l'antitesi delle soggettive disposizioni d'animo colle quali si considera un mondo reale o immaginario. Perciò questa orribile immagine dell'uomo primitivo muta col mutare di quelle stesse disposizioni d'animo. In un'epoca di civiltà troppo raffinata, in cui le forme di vita trasmesse all'individuo sono subite come una coercizione molesta, lo stato di natura diventa l'ideale di un mondo scomparso. Al selvaggio di Tommaso Hobbes si contrappone l'uomo primitivo di Gian Giacomo Rousseau: lo stato di natura è il regno della pace in cui gli uomini, stretti da reciproco amore, conducono una vita libera e scevra di bisogni.

Tuttavia a queste costruzioni speculative circa la natura dell'uomo primitivo si è presto contrapposto un altro ordine di considerazioni che tenta di scostarsi meno dal terreno della realtà. Perché non trasferiremmo noi all'origine del genere umano quelle forme della vita umana che troviamo anche oggi come date dalla natura stessa? Queste forme stabili della civiltà sono il matrimonio e la famiglia; quella come unione naturale dei sessi, questa come necessario prodotto di quello. E se il matrimonio e la famiglia sono esistiti sin dalle origini, ogni civiltà sarebbe allora sorta dallo ampliamento di questi legami primitivi. La famiglia diventa dapprima famiglia patriarcale; da essa deriva la comunità di villaggio e per l'associarsi di più villaggi, lo Stato. Questa teoria di un naturale svolgimento della società dalla famiglia, teoria che Aristotele per primo svolse ampiamente, si riconnette già nelle sue idee fondamentali al mito ed alla leggenda. Spesso i popoli ripetono la loro origine da una coppia unica di progenitori. Dalla singola unione coniugale si fa discendere il singolo popolo e, per ulteriore estensione di questa idea, tutta l'umanità. Tuttavia la leggenda della coppia primitiva non è diffusa oltre i limiti della famiglia monogamica. Evidentemente essa è una proiezione del connubio monogamico nel passato, nelle origini di una razza, di una stirpe o dell'umanità. Cosicché quando manca il fondamento sicuro del matrimonio monogamico, la leggenda fa sorgere

uomini e popoli in diversi altri modi. Li fa sorgere dalla pietra, dalla terra, dalle caverne, dà loro degli animali come antenati, ecc. Anche la leggenda greca di Deucalione e di Pirra contiene ancora un rudimento d una tale più antica concezione intrecciato con la leggenda della coppia primitiva di progenitori. Deucalione e Pirra scagliano delle pietre dietro di sé e da esse scaturisce una nuova umanità.

Se la famiglia primordiale non è altro che una proiezione della famiglia attuale in un passato a noi inaccessibile, essa non è allora evidentemente che un'ipotesi, o piuttosto, una finzione, né, senza il sostegno che trovò nella leggenda biblica, avrebbe trovato seguito, fin quasi negli ultimi tempi, nella teoria patriarcale, da essa derivata, dello stato primitivo dell'uomo. E la teoria aristotelica del progressivo incremento di comunità sempre più vaste fino a raggiungere la forma statale, è del pari una finzione nella quale sono state intenzionalmente composte in un ordine progressivo quelle forme sociali che al filosofo si presentarono nella sua epoca come coesistenti. A ciò corrisponde anche il fatto che questa ipotesi filosofica, precisamente come la corrispondente leggenda della famiglia primitiva, accorda all'uomo primitivo le stesse qualità che all'uomo moderno e non risolve in nessun modo la questione circa la natura del primo.

Così, quando l'antropologia cercò per la prima volta di risolvere il problema fondandosi su dati obbiettivi si presentò abbastanza spontaneamente l'idea che le qualità dell'uomo primitivo non fossero da ricavarsi dalla conoscenza dei popoli moderni né tampoco dalla stona, ma che i documenti per la risoluzione del problema si trovassero nella *preistoria* e specialmente nei resti umani e dell'attività umana rimasti negli strati della scorza terrestre. Ciò che non si trova più sulla terra, si disse, lo dobbiamo cercare sotto terra. Ed allora, circa sei decenni or sono, l'antropologia preistorica cominciò a raccogliere un materiale che ha raggiunto a poco a poco una discreta importanza. Tuttavia alla fine di questo lavoro, risultò - e non poteva certamente essere una rivelazione inaspettata - che per questa via vi era ben poco da guadagnare nel campo psico-

logico. Tutt'al più gli oggetti manufatti rinvenuti coi resti umani poterono aprire qualche spiraglio. Ma si ebbe il risultato quasi scoraggiante che l'uomo dell'epoca diluviale - a inferirne dagli utensili di pietra, dai disegni sulle pareti delle caverne che egli abitava o dalle riproduzioni incise graffiando su corna e su ossa - si trovava in uno stadio di produzione artistica di poco diverso, in sostanza, da quello dei selvaggi attuali. Riguardo ai resti ossei dello stesso uomo diluviale la cosa era un po' diversa, in quanto fornivano su di esso qualche schiarimento. Quantunque non si potessero naturalmente trarre da queste ossa immediate conclusioni psicologiche, ciò era pur sempre possibile indirettamente, in quanto le dimensioni dello scheletro erano più simili a quelle degli animali; specialmente la minor capacità del cranio poteva rilevare una formazione inferiore e, data la stretta relazione fra la capacità cranica e la grossezza del cervello, una minore intelligenza. Comunque i resti finora rinvenuti non hanno condotto a nessun risultato sicuro. Accanto ad un cospicuo numero di scoperte che denotano razze simili alle stirpi umane inferiori attuali rimangono alcuni casi sui quali permangono dubbi e controversie. È caratteristica sotto questo rispetto la storia della prima scoperta di un uomo preistorico in Europa. Nel 1856 si scopri sul suolo tedesco, a Neandertal, presso Dusseldorf, in una grotta o caverna, un cranio singolarissimo, o più precisamente, la volta cranica senza la relativa parte facciale. Si convenne subito di trovarsi dinanzi ad un uomo del tutto primitivo. A ciò inducevano sopratutto alcuni tratti caratteristici che noi riscontriamo ancora, quantunque meno evidenti, in alcune razze inferiori, come degli archi sopraccigliari fortemente sporgenti a guisa di cercine. Alcuni scienziati credettero di avere finalmente trovato 1' «*homo primigenius*» da tanto cercato. La forma si avvicinava moltissimo, e ognuno ne conveniva, a quella degli Australiani attuali. Ma gli antropologi hanno ritrovato di poi dei metodi più perfezionati di misurazione e ricostruzione di una forma cranica in base ai semplici frammenti e quando, munito di questi metodi, Ermanno Klaatsch eseguì una ricostruzione del cranio di Neanderthal, si ottenne lo strano risultato che la

capacità di questo cranio era un poco più grande di quella degli odierni Australiani. Questo esempio dimostra con evidenza, quanto limitate siano le conclusioni che si possono trarre sull'intelligenza di questo uomo primitivo e quanto sia ancor oggi malsicuro il terreno su cui si muove l'antropologia preistorica. Più tardi, è vero, si è accertato, mediante altre scoperte fatte in Germania, in Francia e altrove, che esistessero anticamente in Europa parecchie razze umane preistoriche, alcune delle quali risalgono molto al di là dell'ultima e forse della penultima delle epoche glaciali, poiché di queste, come oggi sappiamo, diverse si sono succedute. Ma non si sono ancora trovate differenze essenziali tra queste razze umane e quelle tuttora esistenti. Ciò non significa naturalmente che differenze non vi siano state, ma soltanto che esse sfuggono ora ad una sicura constatazione e che, quindi, l'anatomia dell'uomo preistorico non può recare nessun schiarimento circa la natura psicologica dell'uomo primitivo.

Meglio informati siamo riguardo ai prodotti dell'attività umana, utensili, armi e prodotti artistici. Oggetti a forma di clava, di scalpello o di coltello, di stile, digrossati nella selce, che potevano servire come strumento di uso giornaliero e come armi, si trovano già come tracce dell'uomo nell'epoca diluviale e probabilmente, ai loro primordi, nell'epoca terziaria. Ad un'epoca posteriore appartengono gli oggetti più affinati di forma analoga.

Ancora più notevoli sono i prodotti artistici e specialmente i disegni, trovati nelle caverne, di animali preistorici, come l'orso delle caverne e il mammut. Tuttavia tutti questi prodotti non sono tali da indurre con sicurezza alla conclusione di un incivilimento essenzialmente diverso o inferiore a quello dell'uomo primitivo attuale. Inoltre si deve tener conto specialmente di due condizioni che rendono difficile il confronto. Infatti mentre nella vita dei popoli primitivi attuali il legno ha una parte importante quale materiale per la fabbricazione di utensili, armi e, in parte, anche di cesti e recipienti, tali oggetti di legno, quand'anche fossero esistiti nei tempi preistorici, non poterono certo resistere alla forza distruggitrice della de-

composizione e della putrefazione. Tutto ciò che l'uomo preistorico poteva avere di simili oggetti è quindi andato perduto. Sarà ben difficile lo stabilire, per es., se egli ha conosciuto l'arco e la freccia come armi; poiché originariamente non solo l'arco ma anche le frecce sono di legno. E d'altronde oggi non vi è stirpe primitiva tanto isolata dalle regioni circostanti, cui non siano pervenuti, grazie a qualche traffico, oggetti di una cultura superiore, in specie metalli e utensili con essi fabbricati. Se si astrae da questa mancanza di oggetti tramandati e dalla mescolanza con derivazioni straniere, l'impressione che si ha degli utensili e dei prodotti artistici preistorici, eccezion fatta di pochi resti problematici che risalgono al di là dell'epoca diluviale, non è, in sostanza, diversa da quella che producono in noi i prodotti analoghi dei Negritos delle Filippine o delle stirpi dell'interno di Ceylon. Quando in questi ultimi la materia di cui gli utensili sono fatti è diversa, la forma dei coltelli, dei martelli, delle asce conserva la foggia usuale di quelli. Così il coltello tagliato nel legno di bambù, che il Wedda di Ceylon adopera ancor oggi, è nella sua forma tanto somigliante da confondersi con molti coltelli di pietra dell'epoca diluviale. Le tracce dell'abitazione, degli ornamenti e alcune particolarità scoperte riguardanti i costumi richiamano l'attenzione su questa somiglianza. L'uomo preistorico europeo dei tempi remoti ha abitato delle caverne, come le caverne ricerca ancor oggi il selvaggio delle regioni tropicali nelle stagioni piovose. In una grotta scavata nella roccia presso Le Moustier, in Francia, fu scoperto uno scheletro la cui positura accoccolata denota una specie di sepoltura che si rinviene ancora presso alcuni popoli selvaggi e che noi possiamo generalmente interpretare come un indizio abbastanza sicuro di una credenza nelle forze demoniache, connessa all'impressione della morte. Si lega il morto in una positura che deve impedire per quanto è possibile il suo ritorno. Tutti questi resti preistorici rivelano così uno stadio di civiltà, affine a quello delle stirpi selvagge odierne. Ma è appunto perché non presentano rispetto allo stato attuale di queste ultime nessuna differenza essenziale che questi resti sono di grande im-

portanza per la conoscenza dell'uomo primitivo. Essi provano sopratutto la grande stabilità della cultura primitiva e mostrano con evidenza che dove non intervengano particolari condizioni perturbatrici, come migrazioni o mescolanze, questa stabilità è tanto più duratura quanto più antica. Ci può parer strano a prima vista, ma diventa chiaro quando si pensi che una caratteristica importante dell'uomo primitivo è l'isolamento. Trovandosi poco a contatto con altri popoli, non è portato a mutare le sue qualità che egli ha dovuto acquistare da tempo immemorabile in relazione alle condizioni ambientali.

La cultura primitiva, a prescindere dalla sua enorme durata, dimostrata dalla somiglianza dell'uomo primitivo preistorico con l'attuale, ci insegna anche che il campo in cui dobbiamo veramente cercare l'uomo primitivo - poiché in esso soltanto noi possiamo scoprire le sue qualità - è la terra presentemente abitata e che noi dobbiamo dunque assumere dalla etnologia i fatti che possono fornirci le notizie che lo concernono. Non *sotto la terra, ma sulla terra* noi lo dobbiamo cercare. Ma dove lo troveremo? Negli Australiani autoctoni si vide per alcuni decenni il tipo caratteristico della primitiva civiltà. E in realtà essi ci mostrano nella loro cultura esteriore come in diverse loro concezioni mitologiche, dei caratteri ancor del tutto primitivi. Grazie appunto a questa supposizione che si trattasse qui del tipo relativamente primitivo dell'uomo la nuova etnologia, da un ventennio, si rivolse con gran zelo allo studio delle stirpi Australiane. Noi possediamo ora numerosi e, in parte, eccellenti lavori di esploratori inglesi e tedeschi sull'Australia che ci appare quasi altrettanto caratteristica nelle sue popolazioni quanto nella sua flora e nella sua fauna. Da queste ricerche, di cui trattano specialmente l'opera di Howitt pubblicata nel 1900, le opere di Spencer e di Gillen e infine quelle del missionario tedesco Strehlow, risulta con piena evidenza che la cultura australiana è ben lungi dall'essere veramente primitiva, ma appartiene invece ad uno stadio già progredito. Per un lato essa può racchiudere, è vero, degli elementi molto remoti, e tali persine» che non si riscontrano nelle razze che si trovano, in complesso, in uno stadio inferiore; ma

ciò che rende questa cultura di molto superiore allo stato primitivo è sopratutto il carattere straordinariamente complicato dell'ordinamento sociale. Come tale essa presuppone con tutta probabilità una evoluzione di millenni. Per conseguenza l'Australiano non appartiene certamente al capitolo dell'uomo primitivo. Ce ne occuperemo nel prossimo capitolo, come del tipo più spiccato dell'epoca totemistica, quantunque anche le peculiari caratteristiche di quest'età, sopratutto in conseguenza della mescolanza di razze che non manca neppure in questo caso, vi siano già in parte in regresso.

Tuttavia benché l'Australiano non sia, come si credeva e come taluni credono tuttora, l'uomo primitivo, si può però dire che questo uomo primitivo - in senso relativo, naturalmente, poiché soltanto in questo senso se ne può parlare - esiste con tutta probabilità in altre regioni della terra. Se ne dovessimo attribuire la scoperta ad un solo nome, spetterebbe all'esploratore tedesco Giorgio Schweinfurth la gloria di avere per primo scoperto una stirpe veramente primitiva, cioè rimasta vergine quasi da ogni influsso di civiltà straniere. Allorché Schweinfurth nell'anno 1870 risalì il Nilo e ascoltò i racconti dei navalestri che conducevano la sua barca, notò che ricorreva spesso in questi racconti il riferimento ad un popolo nano di due piedi d'altezza - così iperbolicamente veniva descritto - il quale abitava le foreste impenetrabili al di là dei grandi laghi donde nasce il Nilo. Schweinfurth pensò subito alle antiche leggende dei Pigmei, cui già accenna Omero e di cui parlano Erodoto e Aristotele; quest'ultimo anzi dichiara esplicitamente che questi popoli nani dell'Africa centrale esistevano realmente e non soltanto nella favola. Quando Schweinfurth giunse nel paese dei Monbuttu gli riuscì di scorgere realmente questi pigmei. Non erano però del tutto conformi alla immagine fantastica che ne avevano fatto quei navalestri e che talvolta si incontra ancor oggi. Questi ultimi raccontavano che i pigmei avevano lunghe barbe che giungevano a terra e teste enormi; li immaginavano insomma sul tipo dei nani (*Kobolde*) che fanno pure parte delle nostre credenze popolari. In realtà si constatò che i Pigmei erano sì d'una statura di gran lunga inferiore a

quella dell'uomo normale, ma erano ben fatti di corpo, avevano piccole teste e un volto quasi imberbe.

Da quando Schweinfurth fece questa scoperta si trovarono in varie altre regioni della terra razze simili. Emin Pascià si trovò col suo compagno Stuhlmann nella fortunata condizione di poter osservare questi pigmei del Congo ancor più da vicino che non l'avesse potuto fare Schweinfurth. Un simile popolo di nani si scoprì nei Negritos delle Filippine. Anch'essi sono di piccola statura, vivono nelle loro foreste e credono, come i popoli malaici che li circondano, di esserne gli abitatori autoctoni. A questi si aggiungano le stirpi interne della penisola di Malacca, i Semang e Senoi e infine i Wedda, studiati specialmente dai cugini Paolo e Fritz Sarasin; popoli tutti che vivendo da millenni nelle foreste sono isolati da ogni civiltà. Si possono pure annoverare i Boscimani del Sud Africa, noti da tempo, quantunque non siano rimasti altrettanto isolati dalle civiltà delle regioni finitime. In generale si tratta qui di razze che ebbero anticamente una maggior estensione e che si trovano ora confinate in foreste o in paesi deserti. Inoltre si possono pure aggiungere i resti di alcune popolazioni presunte autoctone dell'India anteriore, di Celebes, Sumatra e delle Isole della Sonda, sulle quali tuttavia non abbiamo finora che pochissime notizie. Anche gli abitanti delle Andamane appartengono in parte a questa categoria, quantunque essi per la loro cultura e per le loro leggende che rivelano l'influsso dei popoli asiatici civili non possano in complesso essere compresi nella serie dei popoli primitivi in senso proprio.

Ciò che è specialmente degno di nota nella osservazione di questi popoli relativamente primitivi, sono i risultati in sommo grado concordanti che si sono ricavati. Leggendo le descrizioni dei caratteri, usi e costumi dei Negritos delle Filippine e confrontandole con quelli dei Semang e Senoi di Malacca o dei Wedda di Ceylon, noi incontriamo sempre gli stessi fatti colle minime variazioni dovute alle speciali condizioni dell'ambiente naturale. In essi noi troviamo un materiale che la odierna osservazione sta ordinando e sul quale si possono fondare asserzioni e conclusioni riguardanti l'uomo primitivo,

che non sono derivate soltanto da speculazioni retrospettive o dai muti resti di ossa e da alcuni prodotti artificiali. Noi possiamo tanto più fidare di trovarci dinanzi agli stadi primitivi quanto più semplici sono quelle manifestazioni e quanto meno esse esigono per la loro comprensione stadi anteriori a quelli presenti. In ciò è già implicito che i criteri di una civiltà primitiva sono essenzialmente di indole psicologica e che le caratteristiche delle razze e I originaria affinità delle stirpi non vi hanno probabilmente nessuna parte. Assolutamente primitiva sarebbe quella cultura che non ci facesse presupporre nessun'altra evoluzione spirituale precedente. Ma siccome un tale concetto assoluto non può avverarsi in questo campo né in generale nella esperienza, chiameremo quindi primitivo - nel solo senso possibile, cioè relativo - l'uomo la cui cultura si avvicina al minimo grado delle capacità intellettuali che noi possiamo immaginare basandoci sulle facoltà umane in generale. La cultura *esteriore* (aüssere) o materiale che noi incontriamo nel vestimento, nell'abitazione e nella nutrizione, negli strumenti manufatti, nelle armi e negli altri prodotti occorrenti al soddisfacimento dei più urgenti bisogni vitali, ci offre la misura più tangibile di queste capacità.

2 - **La cultura esteriore dell'uomo primitivo**

In base agli esposti criteri circa lo stadio primitivo è possibile rispondere brevemente alla questione della cultura esteriore degli uomini primitivi. Riguardo al vestimento non si tratta che di miseri rudimenti: una corda fatta di fili di corteccia intorno ai reni, alla quale vengono fissati dei ramoscelli per coprire le parti vergognose; e ciò suole esser tutto, a meno che, per mezzo del traffico segreto con popoli finitimi, non vi sia importazione di stoffa di cotone, di pelli e simili. Lo stesso può dirsi del l'adornamento. Mentre nel seguente stadio del totemismo, si manifesta, come vedremo, un bisogno esuberante di ornamento, e in ispecie di ornamento del proprio corpo col dipingersi e col tatuarsi, nelle tribù primitive tutto ciò è raro e può essere stato introdotto parzialmente dal di fuori. Fra questi casi vanno annoverati il tatuaggio a semplici rigature, la

colorazione del viso con punti rossi o bianchi o la perforazione del setto nasale con un cavicchio. I Negritos delle Filippine si forano le labbra per fissarvi degli intrecci di steli d'erba. Si aggiungano collane e braccialetti, bende pel capo, pettini, ornamenti di ramoscelli e di fiori nella capigliatura, ecc., ecc.

L'abitazione del primitivo non è più varia del suo abbigliamento. Tutte le apparenze indicano che la prima abitazione stabile dell'uomo è la caverna. Le caverne naturali della roccia, o più di rado, delle caverne scavate appositamente nell'arena, sono i rifugi che egli cerca quando nelle regioni tropicali la stagione delle piogge lo costringe a cercar riparo; mentre nella stagione buona non sente nessun bisogno di tetto. Allora egli sceglie il suo rifugio sotto un albero o sull'albero stesso per difendersi dalle fiere. Solo allorquando nelle steppe il vento e la pioggia ve lo costringono egli si fabbrica un riparo di frasche e di fogliame ad imitazione dei ripari naturali delle fronde delle foreste. Se i sostegni di questo riparo son fatti convergere e disposti in cerchio, sorge allora da esso la capanna primitiva.

La dimora propria del primitivo, la caverna, è ora connessa con due fatti che risalgono alla più remota cultura. L'uomo primitivo ha per compagno inseparabile un solo animale domestico, senza dubbio il più antico che si conosca: *il cane.* Esso è rimasto fino ad oggi il più fedele fra tutti gli animali domestici e oggi ancora l'abitante delle grandi città, se possiede animali domestici, ha il cane, come l'ebbe già l'uomo primitivo, per compagno fedele. Ma come esso sia divenuto il primo animale domestico è un mistero. L'opinione volgare ritiene ingenuamente che l'uomo abbia sentito il bisogno d'un compagno ed abbia addomesticato il cane: chi osservi però i cani inselvatichiti di Costantinopoli o il prossimo parente del cane, il lupo, ammetterà difficilmente che l'uomo abbia mai sentito il desiderio di amicarsi questo animale. Secondo un'altra diffusa versione il bisogno di adoperarlo come aiuto nella caccia, avrebbe indotto l'uomo ad addomesticarlo. Ma anche questa è una di quelle ipotesi razionaliste fondate sulla supposizione che l'uomo agisca sempre secondo un piano prestabilito e che

egli potesse prevedere quindi nel cane un ottimo animale domestico e specialmente adatto come aiuto nella caccia. Ma siccome queste qualità del cane non poterono manifestarsi, e quindi esser conosciute, che dopo il suo addomesticamento, questa ipotesi è evidentemente insostenibile. Come si sono dunque incontrati, nei primordi della società umana, il cane e l'uomo? La risposta a questo problema ci è data, a mio parere, dalla caverna, questo primissimo riparo contro la pioggia e la bufera. Essa non è soltanto un rifugio per l'uomo ma anche per l'animale e specialmente per il cane. La caverna ha dunque fatto di questi suoi abitatori dei compagni. Di più, il fuoco, dopo che l'uomo l'ebbe scoperto, può aver allettato col suo calore l'animale. In seguito, divenuto in tal modo il primo amico dell'uomo, l'accompagnò nelle sue operazioni e fra l'altro anche nella caccia; e qui doveva naturalmente manifestarsi il suo istinto di carnivoro: e per questo cacciò come l'uomo. L'addestramento non dovette certo consistere nell'incitare l'animale a dar la caccia alla selvaggina, perché il cane fa ciò spontaneamente e lo si può osservare anche nei cani che non sono propriamente cani da caccia. L'addestramento consisteva invece principalmente nel divezzare il cane dal divorare la sua preda. Ciò fu veramente un addestramento intenzionale al quale l'uomo veniva spinto dal proprio bisogno. Dalla caverna dunque è uscito il primo animale domestico e seguì, più tardi, il primo tentativo di addestramento di un animale. Ma noi dobbiamo forse ascrivere alla caverna, come stabile dimora, un altro fattore dei primordi della cultura.

Presso i popoli primitivi, è, soprattutto nelle caverne, che si trovano produzioni delle arti figurative nella forma di rozzi disegni di animali e più raramente di uomini; e si rinvengono in parte anche presso popoli che non si trovano più nello stadio cui appartengono queste manifestazioni artistiche. Presso i Boscimani questi disegni delle caverne vengono conservati talvolta abbastanza a lungo dalla distruzione. L'uomo vagante liberamente per la foresta non ha né tempo né occasione di volgere la sua fantasia a piccoli oggetti o all'adornamento del proprio corpo; ma nella penombra della caverna meglio che in

ogni altro rifugio, la fantasia risuscita ricordi e rappresentazioni. Non perturbati dalle impressioni esterne, ì ricordi delle cose viste al l'aria libera e soprattutto degli animali sorgono accresciuti di chiarezza e di colorito dalla stessa oscurità e spingono l'abitatore solitario ed inattivo a proiettare sulla parete queste immagini della memoria. In questo fenomeno interviene una proprietà che possiamo osservare in noi stessi: le immagini mnemoniche sono più vive all'oscuro o nella penombra che nella luce del giorno.

Così nella caverna, prima abitazione dell'uomo, è forse avvenuto il primo trapasso dai primordi di un'arte intesa al l'adornamento od a scopi magici in una libera arte memorativa.

Ed è arte memorativa in due sensi: essa trae le sue forme dalla memoria delle cose osservate e si sforza di tramandare alla memoria le sue creazioni.

Col vestimento e coll'abitazione va considerato anche il sostentamento. La consumazione del cibo nell'uomo primitivo non avviene a momenti determinati. Se ciò è divenuto un tratto peculiare dell'uomo civile, tanto che nell'espressione tedesca «*Mahlzeit*» il vocabolo «Zeit» (tempo) è messo due volte - Mahl significa pure Zeit -, per ricordare questa regolarità, l'uomo primitivo non la conosce invece affatto. Se egli trova del cibo ed è affamato, mangia; e se non ne trova soffre la fame. In certi casi, in previdenza del futuro mangia in una sol volta più di quanto è compatibile colla sua salute. E a proposito della nutrizione ci urtiamo ad una vecchia teoria che ha falsato l'idea dell'uomo primitivo. Egli è, si è detto, cacciatore, e la caccia lo nutre. Solo incidentalmente egli si ciba di parti di piante o di frutti raccolti o trovati. Invece non si può parlare di una caccia metodica dell'uomo primitivo. Essa è possibile, ma la cacciagione non è che una parte secondaria della raccolta degli alimenti, per cui l'uomo primitivo, nella sua vita precaria, soddisfa solo i suoi bisogni momentanei. Tutt'al più l'alimento vegetale è oggetto di cure per i bisogni dell'avvenire. Con ciò spuntano anche le prime tracce di una suddivisione del lavoro, poiché mentre la donna raccoglie

l'alimento vegetale, radici, bulbi, bacche, l'uomo attende alla caccia. L'alimento vegetale può essere conservato più a lungo ed è ancora la donna che per prima impara a risparmiare ed a provvedere per l'avvenire. Questo inizio della civiltà ha in parte ancor oggi le sue conseguenze. L'alimento misto, parte vegetale e parte animale, è attualmente ancora quello predominante come fu quello primitivo. Ma in quel periodo il rapporto tra l'uno e l'altro cibo era quanto mai mutevole, secondo le più o meno favorevoli condizioni esteriori della vita. Un esempio significativo lo troviamo nei Boscimani. Ancora cinquant'anni fa essi erano principalmente cacciatori. Armati del loro circo non si peritavano di dar la caccia ad elefanti e giraffe. Ma da quando i popoli limitrofi sud-africani, Ottentotti, Besciuani, Herero, possedettero delle armi da fuoco, che il Boscimano disprezza, la selvaggina è quasi scomparsa e i Boscimani, confinati nei deserti pietrosi, vivono ora solo in piccolissima parte di caccia. Essi raccolgono bulbi, radici e simili prodotti vegetali, che diventano commestibili mediante cottura o abbrustolimento. Il loro alimento animale non è più costituito dalla cacciagione, ma da piccoli animali raccolti, rane, lucertole, vermi, e persino insetti. La caccia non costituisce dunque che uno fra gli altri mezzi di procurarsi il cibo e l'uomo primitivo specialmente è più raccoglitore che cacciatore. Dicendo ((raccoglitore» s'intende che egli prende dalla natura solo ciò che la natura dà spontaneamente e che egli non conosce né agricoltura né allevamento degli animali. D'altra parte, l'acquisizione del cibo è spesso favorita da una stupefacente conoscenza delle proprietà delle cose raccolte. Grazie a questa conoscenza che egli ha acquistato con tristi esperienze, l'uomo primitivo sa ora valutare anche quelle radici e quei frutti che allo stato grezzo naturale non sono commestibili, perché abbisognano del fuoco per divenire tali o perché sono velenosi. Il primitivo ha imparato a evitare l'azione nociva di molte piante: egli le trita, e lavandole e cuocendole ne fa delle vivande. La ricerca nel suolo di queste radici e bulbi avviene però grazie al più rudimentale degli strumenti agricoli, l'antenato di tutti gli altri del genere, il bastone (*Grabstock)*,

un'asta di legno appuntata e indurita al fuoco nella parte acuminata.

Alla separazione del veleno, per mezzo dell'acqua e del fuoco, da alcuni vegetali, resi in tal modo commestibili, va connessa un'altra primitiva scoperta: l'uso dello stesso veleno. Spalmando le frecce con dei veleni vegetali si trasforma l'arco in una vera e propria arma. La sola ferita di freccia non basta ad uccidere la selvaggina od il nemico; la freccia sarà quindi avvelenata perché provochi la morte od anche soltanto una temporanea immobilità. Così i Wedda e le tribù indigene di Malacca adoperano il succo della pianta «upas» misto a quello di piante stricnacee. Anche il più noto di questi veleni da freccia, il curaro, che si usa nell'America del Sud e specialmente nella Guiana, è preparato col succo delle stricnacee.

Ed eccoci con questo alle *armi* dei primitivi. È di grande importanza il notare che se tutti i popoli primitivi citati sanno maneggiare l'arco e le frecce, esse sono però le sole armi. La loro cultura in ciò che concerne i loro strumenti e le loro armi, è fondata solo in piccola parte sulla lavorazione della pietra, e la si potrebbe anzi chiamare età del legno; il che la differenzia dall'idea che noi ci facciamo della preistoria dei popoli in base agli scavi archeologici. Il legno non è soltanto essenzialmente più lavorabile della pietra, ma si trova anche più facilmente in forme adatte alla lavorazione. È probabile che la stessa punta della freccia fosse in origine generalmente di legno, come talvolta la si trova anche oggi. Solo più tardi essa viene sostituita da una pietruzza affilata o dal ferro acquistato col baratto.

Ora comprendiamo facilmente come il legno, nelle forme che la stessa natura offriva per clave, asce, bastoni per scavare, come pure le ossa, corna, conchiglie, ecc., siano divenuti strumenti e ornamenti. Ma come è giunto l'uomo primitivo all'arco ed alla freccia? Volgarmente si ammette che queste armi siano state inventate da qualche ingegnoso individuo della preistoria. Ma un inventore, per aver diritto a questo nome, deve generalmente sapere prima ciò che vuol inventare. L'uomo che per la prima volta ha fabbricato un arco ed una freccia doveva quindi già averne un'immagine nella sua men-

te. È relativamente facile combinare degli strumenti già esistenti o perfezionarli per un determinato scopo; ma nessuno può creare strumenti dal nulla, senza l'aiuto cioè del materiale che ne porti già in sé, in qualche modo, l'abbozzo. Perciò i primissimi strumenti, come il bastone per scavare, la clava, il martello, sono nell'insieme prodotti della natura ai quali l'uomo reca piccolissime modificazioni a mano a mano che il loro impiego ve lo costringe. Pur tuttavia l'arco e la freccia non sono probabilmente strumenti di questa specie.

Un indizio per la risoluzione del problema ce lo darà forse un'arma da caccia che appartiene verosimilmente alla civiltà posteriore del totemismo, ma il cui principio è più semplice di quello dell'arco e della freccia. È il «bumerang» dell'Australiano. Il nome è universalmente noto; lo è meno invece il modo con cui l'arma è fatta e la sua forma caratteristica per cui, se essa non colpisce, ritorna di nuovo attraverso l'aria al tiratore. Il «bumerang» che ha questa utile proprietà è una specie di giavellotto di legno curvato e acuminato alle due estremità. Che questa forma curva raggiunge maggiori distanze e colpisce più sicuramente di un'asta diritta il bersaglio, lo australiano l'ha naturalmente appreso dall'esperienza; ma perché l'arma ritorni è necessario che sia costruita con massima precisione; in caso contrario il «bumerang» cade al suolo e vi rimane. Ora si può notare che le due metà di questo legno sono asimmetriche; l'una è un po' torta a spirale e se l'uomo scaglia quest'arma di sbieco dinanzi a sé essa descrive, secondo le leggi balistiche, una curva che ritorna su sé stessa. Anche questa asimmetria è naturalmente una scoperta casuale e ciò poteva accadere tanto più facilmente per la ragione che gli strumenti primitivi non sono mai costruiti con precisione. Le conseguenze soltanto hanno dimostrato che l'asimmetria potesse essere utile. Si cominciò quindi a imitare con tutta la possibile fedeltà quegli strumenti che possedevano meglio di ogni altro quella giusta asimmetria. Questo giavellotto non è perciò affatto un'arma escogitata da una non comune facoltà inventiva; esso richiede nondimeno una certa capacità di osservazione. Le proprietà che lo resero utile alla vita sono dun-

que state scoperte per caso e fissate grazie all'attenta osservazione delle proprietà utili scoperte una prima volta. Possiamo ora pensare in modo analogo all'origine dell'arco e della freccia?

È certo che quest'arma non è stata ideata d'un sol tratto in tutte le sue parti. L'uomo primitivo che s'inoltra tra i rami fitti della foresta vergine e sente sul suo corpo le dure sferzate dei virgulti che egli curva al passaggio, acquista una vivace impressione della forza elastica del legno curvato. La constatazione che l'azione della curvatura cresce se quest'ultima è fatta in senso opposto alle forme naturali, s'impone facilmente e lo prova una forma dell'arco che si incontra nel continente e nelle isole asiatiche. L'arco viene costruito con un virgulto già curvato per natura, ma in modo che la curvatura naturale non corrisponda ma sia opposta alla curvatura che deve avere l'arco. Ed ecco un arco la cui forza elastica è naturalmente molto maggiore. Per rendere più facile la curvatura a rovescio alcuni popoli più progrediti compongono l'arco di diversi strati di legno, corno, tendini, ecc. Una volta notata la potente forza propulsiva che un virgulto acquista mediante la flessione, era breve il passo a cercar di render durevole questa proprietà curvando a rovescio l'asta di legno e mantenendovela col legare le due estremità per mezzo di una corda di filaccia di corteccia o, quando s'impiega il bambù, di strisce tolte dallo stesso bambù. Con ciò era raggiunta la forma usuale dell'arco; ed allora si poteva facilmente e direttamente constatare che la corda, così sorta, poteva trasmettere ad un'asticella più leggera applicata ad essa una potente forza propulsiva. All'arco si aggiunge così la freccia che per la simultanea forza propulsiva dell'arco e della corda viene scagliata in lontananza. Ma a tutto questo si aggiunge ancora qualche cosa che dimostra con evidenza come in queste cosiddette invenzioni primitive, cui la natura stessa partecipa costantemente non meno dell'uomo inventore, concorrono di regola più motivi. La freccia consiste raramente in una semplice asticella acuminata, o munita di una punta di pietra o, più tardi, di ferro, ma è invece generalmente munita di penne alla parte opposta, siano esse vere pen-

ne di uccelli o imitazioni delle medesime con foglie di palma, come usano i Pigmei dell'Africa centrale. Quale scopo di questa aggiunta di penne si ritiene comunemente la sicurezza nella direzione del moto. Ma anche questo non è in realtà che la constatazione dell'effetto conseguente. Noi dobbiamo pertanto porre nuovamente la questione come per il «bumerang»: in quale modo l'uomo può giungere alla previsione di una tale maggior sicurezza se egli non ne conosce menomamente le condizioni meccaniche? Forse troveremo la soluzione del problema nella associazione della freccia lanciata coll'uccello che volando fende l'aria per mezzo delle penne. L'uomo associa così il volo dell'uccello a quello della freccia; ma non li associa nell'intento di renderne il moto meccanicamente più sicuro. Non dobbiamo dimenticare che per l'uomo primitivo l'immagine di una cosa equivale sempre alla cosa stessa. Allo stesso modo che per lui l'anima di un uomo sta nella sua immagine, tanto che egli è preso da spavento se un pittore disegna la sua immagine e se la tiene, così la freccia piumata diventa per lui un uccello, e le virtù dell'uccello vengono magicamente attribuite alla freccia. Il motivo magico conduce così alle conseguenze meccaniche.

Se l'uomo primitivo nella costruzione dei suoi strumenti e delle sue armi segue i modelli della natura, non accade diversamente per i *recipienti* di cui si serve. Un'arte ceramica non esiste presso nessuna delle stirpi primitive; si usano oggetti naturali di forme adatte a contenere gli oggetti raccolti. I Negritos delle Filippine si servono dei gusci di noci di cocco, e le tribù indigene della penisola di Malacca adoperano il bambù che per il suo vario spessore e special mente per i suoi internodi dell'asta permette di ricavarne dei vasi di ogni misura col tagliare la canna ad una certa distanza al disopra e immediatamente al disotto dell'internodo, che serve da fondo. Se si trovano presso popoli primitivi dei vasi intagliati nel legno - come presso i Wedda e i Boscimani - si può sicuramente ammettere che solo la conoscenza dei metalli o l'uso degli utensili di pietra li abbia condotti relativamente tardi alla fabbricazione di questi oggetti. Ma l'uomo primitivo non possiede af-

fatto pentole: egli prepara il suo cibo direttamente sul fuoco o nella cenere calda.

Qui si affaccia un ultimo e particolarmente interessante problema della cultura primitiva: *la produzione del fuoco.* Essa ha fatto una profonda impressione nell'animo umano ed ha lasciato una lunga eco nella leggenda. Nell'età totemistica s'incontrano spesso, come vedremo in seguito, leggende di animali benefici che hanno recato il fuoco. Nell'età eroica l'animale apportatore del fuoco è sostituito dall'eroe. Si ricordi Prometeo che rapì il fuoco al cielo e si espose per questo alla vendetta degli dei. Tuttavia la originaria produzione del fuoco è cosa molto semplice e richiama nuovamente l'attenzione sulle condizioni naturali che si presentano per sé stesse, come l'abbiamo già osservato a proposito di tanti arnesi e strumenti. L'uomo non ha inventato l'accensione del fuoco; si deve piuttosto dire che egli la scoprì poiché sorse dalle manipolazioni che eseguiva nel costruire i suoi arnesi. Ed è qui appunto di somma importanza il fatto che la prima età, se noi vogliamo chiamarla dai suoi strumenti, non è stata un'età della pietra ma soprattutto del legno. Abbiamo già parlato più sopra della lavorazione del bambù per la costruzione di recipienti adatti a conservare frutta o liquidi. Con una scheggia affilata di bambù si segano le canne della stessa pianta per utilizzarne le varie parti. Se questa operazione avviene all'aria secca il legno si polverizza, la segatura si riscalda e finalmente s'incendia.

Se, non appena essa comincia ad arrossarsi, vi si soffia sopra, se ne sprigiona la fiamma. Questa è l'accensione del fuoco quale effetto dell'azione del segare ed è probabilmente l'originaria. Dopo averla ottenuta in tal modo involontariamente, essa divenne poi un procedimento corrente di preparazione intenzionale. Negli stadi superiori si sentì poi il bisogno di fare dei buchi nel legno. Sorse allora il secondo metodo di accensione del fuoco per mezzo della *trapanazione.* Un pezzo di legno viene forato per mezzo di un legno duro ed acuminato e si ripete in questo caso lo stesso processo come nel segamento. La trapanazione è il metodo più efficace e per esso si

ottiene più rapidamente il fuoco. Ma sono tuttavia entrambi faticosi ed esigono molto tempo; non bisogna quindi meravigliarsi se l'uomo selvaggio considera come un mago l'Europeo che gli accende davanti agli occhi, con un semplice sfregamento, un fiammifero svedese. La conservazione del fuoco ha perciò grandissima importanza e quando il selvaggio cambia sede egli, provvede anzitutto a prendere seco il fuoco vivo per non doverlo nuovamente produrre.

A questi lineamenti della cultura esteriore si può ancora aggiungere un tratto che è particolarmente caratteristico della situazione del primitivo riguardo al suo ambiente. L'uomo primitivo vive in Astretta relazione coi suoi simili; ma si apparta da altre tribù vicine e ciò è favorito dal fatto che queste tribù gli rendono più difficile la sua esistenza, se pure non diventa una loro vittima, come, per esempio, i Pigmei dell'Africa Centrale diventano vittime dei Monbuttu, che praticano l'antropofagia. Nondimeno si fa presto sentire il bisogno di quegli utensili che l'uomo primitivo non può costruire da sé, ma che egli è riuscito a conoscere per caso. Nasce allora ciò che si suol chiamare *baratto segreto.* È tipico a questo riguardo l'esempio descritto dai cugini Sarasin a proposito dei Wedda. Il Wedda si reca, di notte, davanti alla casa di un fabbro singalese della regione più vicina e depone quello che egli ha da offrire per lo scambio, cacciagione, avorio, ecc., e vi aggiunge l'immagine, intagliata nelle foglie di palma, di una punta di freccia. Nella notte seguente egli ritorna e il fabbro ha deposto delle vere frecce metalliche al posto della merce di scambio raccolta. Si potrebbe pensare che questa specie di baratto presupponga una fiducia veramente senza limiti; ma se il fabbro volesse appropriarsi ciò che è stato deposto per lui senza contraccambiare colle frecce, potrebbe stare certo che una freccia tirata, da qualche nascondiglio presto lo colpirebbe. Attraverso il baratto segreto pervengono nelle mani dei primitivi cose diverse, stoffe per vestimento, ferro, ornamenti; e tutto ciò innalza la loro cultura esteriore ad un grado un po' più elevato.

Se gettiamo ora uno sguardo retrospettivo sul quadro di questa cultura constateremo anzitutto che il concetto di primitivo applicato all'uomo non può avere in generale che un v*alore relativo.* L'uomo assolutamente primitivo ci è affatto sconosciuto; ed anche se noi lo potessimo conoscere, siccome il suo stato s'identificherebbe propriamente con quello animale, e quindi preumano, non ci potrebbe fornire nessuna spiegazione della sua ulteriore evoluzione. L'uomo primitivo è *relativamente* primitivo in quanto i diversi inizi della civiltà che si possono trovare in lui siano però sempre, ovunque tendano, realmente degli inizi fondati sulla natura e sui mezzi che essa offre direttamente. Già in questi inizi appunto l'uomo primitivo si distingue dall'animale. Egli ha gl'inizi di una casa e di un vestimento quantunque nell'un caso e nell'altro egli usi semplicemente i mezzi offerti dalla natura o imiti questi mezzi, o li combini, come nei frascati, per ripararsi dal vento o come nell'arma caratteristica che è la più importante costruzione di quest'epoca: l'arco e la freccia. Ma tutti sono cominciamenti che portano in sé la disposizione a maggiore sviluppi. Il sorgere della capanna dal frascato, della lancia dall'asta e della freccia, del cesto intrecciato dal guscio di cocco o dalla scorza di zucca, sono altrettanti passi dallo stato naturale verso la civiltà. A ciò si aggiunge la preparazione degli alimenti per mezzo del fuoco, che è naturalmente dipendente dalla produzione del medesimo, mentre quest'ultima si può dire che sia stata in parte scoperta nella costruzione dei primitivi strumenti di legno, e in parte veramente inventata. Così la creazione degli strumenti da un lato e la conseguente preparazione del fuoco dall'altro è ciò che sopratutto distingue già da tempi remoti l'uomo primitivo dall'animale. Appare poi anche la prima vera arma nettamente distinta da tutti gli altri arnesi: l'arco e la freccia. Lo costruzione fu anch'essa possibile grazie ai mezzi offerti dalla natura. Nello stesso tempo il fatto che esso si sia fermato a quest'arma getta una luce significativa sulla società primitiva. Arco e freccia sono, anche molto più tardi, fino al sorgere delle armi da fuoco, strumento per la guerra oltreché per la caccia. Ma coll'arco e con la freccia soltanto non è pos-

sibile sostenere un combattimento ordinato e sopratutto una guerra. Perciò sebbene gli arcieri appaiano nei più antichi monumenti dei popoli civili, essi vi appaiono sempre come combattenti accanto ad altri armati di scudo e di lancia. Collo scudo e colla lancia si può combattere in schiere ordinate mentre l'arciere deve combattere isolatamente. Per questa ragione i popoli primitivi non conoscono una guerra delle tribù, ma soltanto un combattimento fra individui e individui. L'arco e la freccia, quando vengono usati soli, escludono il combattimento aperto. Con essi il primitivo abbatte il suo nemico dal cespuglio che lo protegge; così il Wedda selvaggio abbatte il Singalese, se questi nel baratto segreto lo ha ingannato, od anche un individuo appartenente alla sua tribù se gli ha rapito la moglie. Come il baratto segreto così anche il combattimento avviene di nascosto. L'arco e la freccia sono perciò destinati in origine alla caccia e non alla guerra. E questo è già una prova che la vita primitiva non è la lotta di tutti contro tutti descritta da Tomaso Hobbes, ma piuttosto uno stato di pace non turbato che incidentalmente da qualche lotta fra individuo e individuo quando le passioni si accendono negli inevitabili contrasti di interessi.

3 - L'origine del matrimonio e della famiglia

Che l'origine del matrimonio e della famiglia costituisca veramente un problema non è stato riconosciuto per lungo tempo. Si ammise che l'uomo a cagione delle naturali relazioni sessuali sia sempre vissuto in matrimonio. Si proiettò senz'altro il matrimonio monogamico del presente in un passato senza limiti dove finalmente trovò la sua conclusione nell'idea della prima coppia di progenitori. Però a prescindere da questa idea mitologica si poteva far poggiare la stessa supposizione su fondamenti positivi. Noi sappiamo infatti che molti animali vivono accoppiati monogamicamente. Oltre che negli uccelli nidificato», è soprattutto nei mammiferi in genere, e in quelli che si avvicinano fisicamente all'uomo in ispecie, che domina la monogamia: così nel gorilla, il primate che più ricorda l'uomo, e probabilmente anche nello scimpanzé,

quantunque manchino prove sicure. Ed allora perché non avrebbe anche l'uomo portato il matrimonio monogamico dallo stato animale alla sua primitiva cultura? Questa ipotesi è valsa come un assioma di per sé comprensibile fin oltre la metà del secolo scorso. Un giurista e archeologo svizzero, J. Bachofen, diede alle stampe, nel 1861, un'opera notevolissima sul «Diritto materno», in cui egli cercava di dimostrare erronea la dottrina fino allora incontrastata della originalità del matrimonio monogamico e della naturale superiorità dell'uomo nello stesso: in una parola, la così detta teoria patriarcale. Egli parte da una notizia di Erodoto sui Lici, presso i quali, secondo quanto narra questo scrittore, la madre, e non il padre, determinerebbe il parentado; cosicché figli e figlie della famiglia appartengono alla madre e non al padre. Bachofen trovò presso altri popoli indizi analoghi. Egli ci fa notare che nella «Germania» di Tacito si trova una osservazione secondo la quale presso diverse tribù germaniche il figlio sta più vicino al fratello della madre che non al padre. Altre simili dichiarazioni si trovano nel «De Bello Gallico» di Cesare a proposito dei Bretoni. Bachofen raccolse un buon numero di questi esempi e fece valere anche taluni tratti del mito e della leggenda che sembrano pure accennare a questo predominio della donna nella remota antichità. Egli pensa che si stimi troppo poco la leggenda - e questo era assolutamente vero alla sua epoca - ritenendola affatto priva di significato. Sostiene che pur non essendo certamente realtà, essa dia in forma fantastica una immagine della realtà dei tempi remoti. E Bachofen fece poi assurgere queste constatazioni particolari ad una teoria generale. Al periodo del patriarcato o del dominio del padre precede, secondo Bachofen, il dominio della madre: matriarcato o ginecocrazia. La madre sarebbe stata, in origine, il capo della famiglia. Egli tratteggia romanticamente questo stato in cui il sesso gentile avrebbe guidato i destini dell'umanità. In seguito l'uomo con la sua più rozza natura, ma anche con la sua più forte intelligenza, avrebbe preso il posto della donna e si sarebbe arrogato il predominio. Bachofen si pone poi la questione: come avvenne

che malgrado la naturale superiorità dell'uomo la donna abbia potuto prima di lui reggere la famiglia?

La risposta è in contrasto stridente colle sue idee romantiche sul predominio della donna. Noi dobbiamo prendere come punto di partenza, egli dice, il caso in cui ancor oggi della madre soltanto si tien conto per il casato, l'eredità, ecc., dei figli. Questo caso si avvera quando i figli sono nati all'infuori del matrimonio. Un figlio non conosce allora suo padre e forse non lo conosce neppure la madre.

Bisogna ora, se noi vogliamo spiegare l'origine del matriarcato, generalizzare il caso del figlio nato fuori del matrimonio. Quindi prima che il matriarcato sorgesse esisteva uno stato di agamia o di promiscuità di sessi. Si delinea così un quadro in certo modo opposto alla famiglia dei popoli civili e simile a quello che Hobbes aveva tratteggiato circa le relazioni politiche dello stadio primitivo. La mancanza di ogni ordinamento è caratteristica in ambo i casi ed è appunto in ciò, secondo Bachofen, e nelle particolari qualità della donna che si troverà la spiegazione dell'origine del matriarcato. Questo stato di promiscuità generale dei sessi doveva ripugnare soprattutto alla donna, date le sue qualità psichiche. Essa sprezzò tutti gli altri uomini per darsi ad uno solo. Si dimostrò così la conservatrice dell'ordine e dei costumi che rimase poi sempre. Ad essa appartiene e non all'uomo, la gloria di aver fondato la famiglia monogamica. Ed è quindi naturale che ne fosse l'allevatrice e la conservatrice. i fanciulli appartengono al suo parentado, l'eredità segue la linea dello stesso e questo stato, derivante secondo Bachofen da cause generali, fu per un lungo periodo lo stato generale sulla terra. Ma perché non si è conservato? Non lo poteva, si rispose, perché la donna che era la sola adatta psichicamente a fondare questa istituzione - l'uomo non sarebbe mai stato in condizioni di istituire la monogamia - non fu parimenti capace a conservarla durevolmente. La donna non è nata per comandare. Per intelligenza come per forza fisica è inferiore all'uomo. Riepilogando, si dànno dunque tre periodi: all'agamia o promiscuità segue il matriarcato o diritto materno; a questo il patriarcato.

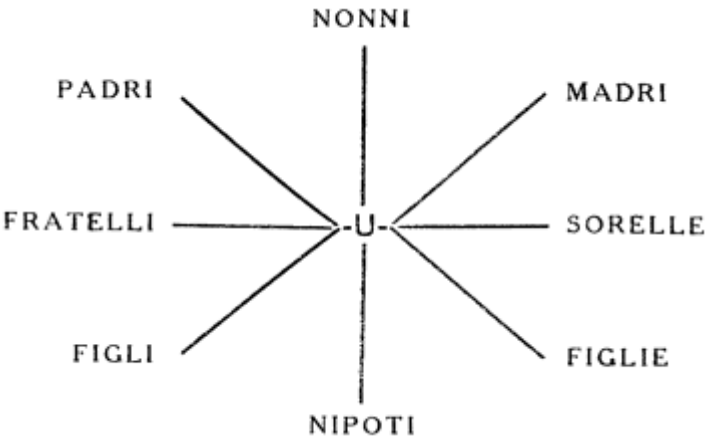
Negli anni seguenti si fece un gran discutere sulle ipotesi di Bachofen. Molti dati, dal punto di vista storico archeologico, non potevano essere negati. Ma si impugnò con pieno diritto il postulato della universalità di un antico matriarcato e più ancora la sua derivazione da uno stato di sfrenato disordine. La teoria del giurista svizzero, che era pur fondata essenzialmente su argomenti filologici e archeologici, passò a poco a poco in secondo piano, finché essa riapparve nuovamente verso il 1870, convalidata da nuovi argomenti e basata su nuovi fondamenti. Fu l'etnologia che fornì la nuova base, e si ricorse ancora una volta all'Australia, che si soleva considerare come il terreno specifico della cultura primitiva e delle conclusioni in materia. Avvenne in realtà che quella discendenza materna, che Bachofen credeva di aver dimostrato essere propria all'origine di tutti i popoli, vi si poté ancora e spesso rintracciare. Anzi è così prevalente in Australia che oggi ancora circa i tre quinti delle tribù seguono la discendenza materna e gli altri due quinti quella paterna. Ed è probabile che in molti casi dove ora è subentrato il patriarcato vigesse in precedenza il matriarcato. Hovitt, lo studioso che ha più profondamente indagato le relazioni sociali dell'Australia, nella sua opera sugli autoctoni del Sud-Est dell'Australia, giunge alle stesse conclusioni cui pervenne il Bachofen sulla base delle sue ricerche archeologiche. Tutte le relazioni familiari originarie sono, secondo lui, fondate sul sistema della discendenza materna, che si può constatare, quantunque meno diffuso che in Australia, anche in America, nella Melanesia e Polinesia, ed in alcune regioni del vecchio mondo, specialmente nelle popolazioni siberiane del Nord e nelle tribù dei Dravida nell'India anteriore meridionale. Fondandosi su questi fatti, ha trovato viepiù diffusione fra gli etnologi moderni una concezione che nelle linee essenziali combacia con la teoria di Bachofen. Si pose nuovamente la questione del come sia possibile un simile sistema di discendenza materna; e si rispose che era possibile in quanto i figli conoscevano la madre, ma non il padre; una conclusione, quindi, parimenti ispirata dall'analogia colle relazioni extra-coniugali della società odierna. Perciò si ammet-

teva di nuovo uno stato originario di promiscuità dal quale sarebbe poi sorto il matrimonio. Non il matrimonio né la famiglia sarebbero originari, ma rapporti sessuali liberi, uno stato, cioè, in certo qual modo analogo a quello che il vecchio diritto naturale si era foggiato circa il periodo primordiale della società umana.

L'etnologia ha scoperto di poi altri fatti che sembrano avvalorare questa concezione. Due serie di argomenti sopratutto hanno avuto un gran peso e lo hanno ancora in parte. Il primo è tolto nuovamente dalla etnologia dell'Australia. Vi si constata un fenomeno curioso, che non può essere chiamato né monogamia né agamia, ma che presenta a prima vista una forma intermedia: *il matrimonio per gruppi.* Esso consiste in ciò che un certo numero di uomini si uniscono con un certo numero di donne in matrimonio comune. Alcuni fratelli sposano alcune sorelle o alcuni uomini di una schiatta sposano in comune donne di un'altra schiatta. Questa forma di matrimonio può sembrare una specie di trapasso dalla promiscuità alla monogamia. Possiamo immaginarci cioè che il connubio promiscuo si riduca dapprima a gruppi più limitati e infine al connubio di un solo uomo con una sola donna.

Ma né il matriarcato né il matrimonio di gruppo, di per sé stessi, sarebbero bastati a far credere tanti etnologi eminenti quali, accanto ad Howitt, Spencer e Gillen, i due benemeriti studiosi dell'Australia, e J. G. Frazer, il dotto rappresentante dell'etnologia comparata e tanti altri a questa teoria, se non si fosse aggiunto un altro argomento trattato con particolare penetrazione dall'etnologo americano Lewes Morgan nella sua preistoria dell'umanità *(Ancient Humanìty,* 1870). Esso consiste in ciò che Morgan chiama «sistema malese di parentela». Non è pia un sistema di parentela vero e proprio, ma esiste nel linguaggio di certi popoli come sistema di denominazione o nomenclatura, che si riferisce in parte alla parentela, ma soprattutto ai rapporti d'età dei membri d'uno stesso clan. L'espressione «malese» non è troppo conveniente a questo sistema che si può riscontrare specialmente nell'Isola Hawai ma anche nella Micronesia.

Se ne può facilmente definire il carattere essenziale: consiste, o consisteva, in ciò che un uomo di Hawai, per esempio, chiama padre non solo il proprio padre, ma ogni uomo che per la sua età potrebbe esserlo; chiama cioè con un solo nome tutti gli uomini dello stesso clan che appartengono alla generazione immediatamente precedente alla sua. Parimenti egli non chiama madre soltanto la propria madre, ma tutte le donne che per la loro età potrebbero esserlo. Chiama fratelli e sorelle gli uomini e le donne della sua generazione, figli e figlie le persone della generazione susseguente alla sua e così via fino ai gradi di nonno e di nonna, e di nipote. L'uomo di Hawai non si cura delle generazioni più lontane; l'avo e il pronipote sono per lui la stessa cosa che il nonno e il nipote. Le distinzioni vengono così ad essere semplicissime. Accanto all'uomo stesso - che noi indicheremo nel seguente schema con U - stanno nella stessa generazione, fratelli e sorelle; al disopra di lui, nella generazione precedente, padri e madri e al disopra ancora i nonni; al disotto i figli e poi i nipoti. Ciò vale naturalmente anche per la donna. Tutto il sistema abbraccia quindi cinque generazioni.



Ora si affermava, questo sistema non può derivare che da un precedente periodo di promiscuità generale; poiché come poteva diversamente essere possibile che ognuno chiamasse padre ogni uomo del suo clan, che per la sua età potesse esser-

lo, se la paternità non fosse stata appunto generalmente sconosciuta?

Considerando quest'ultimo argomento, scopriremo però subito un punto debole nel fatto che non solo vengono chiamati padri tutti gli uomini della generazione precedente, ma anche tutte le donne madri. Riguardo alla madre sarebbe da aspettarsi che, data appunto la maggiore durata dell'allevamento materno presso i popoli primitivi e il crescere del bambino presso di lei, essa fosse conosciuta. Di più è ben difficile conciliare con questa teoria il fatto che le relazioni di parentela nelle lingue Malesi e nella Polinesia sono talvolta persino più sottilmente distinte che nelle nostre. Un uomo di Hawai, denomina, per esempio, il fratello di sua moglie diversamente da quello che una donna denominerebbe il fratello di suo marito. Al nostro «cognato» corrispondono così due concetti diversi. E ogni qual volta questo concetto di cognato è applicato a un individuo, presuppone un matrimonio. Bisognerebbe dunque ricorrere all'ipotesi che questa denominazione non si sia aggiunta che più tardi alle denominazioni originarie di parentela.

Ma sussiste sempre il fatto che queste denominazioni nel loro significato immediato sono semplicemente dei nomi per **i** gradi d'età e rimane quindi sempre aperta la questione se essi possono inoltre essere vere denominazioni di parentela. A nostro giudizio non lo sono affatto. L'uomo di Hawai, per quello che sappiamo di lui, ha generalmente conosciuto il padre e la madre e gli sono mancate soltanto le denominazioni specifiche per entrambi. Quando egli non chiamava il padre col suo nome proprio, l'avrà certamente chiamato come tutti gli altri uomini più anziani del suo ambiente. Anche presso i popoli europei accade di dare ad altri uomini o donne il nome di padre e di madre. È specialmente un'usanza russa, per esempio, di parlare a persone con cui non si ha nessun legame di parentela dando loro l'appellativo di padre e di madre al diminutivo. Ora ciò che in questo sistema malese di parentela rende più che probabile l'ipotesi che non si tratti affatto di gradi di parentela ma bensì di gradi di età, è un fatto trascurato in questa discussione. Precisamente nei territori, nelle cui lingue è usata

questa nomenclatura, noi troviamo l'istituzione per cui di buon'ora gli adolescenti e gli uomini vivono separati dalle donne e dai fanciulli. È l'istituzione della «casa degli uomini», con l'associazione dei coetanei, che ha qui una parte così importante nella vita sociale da eclissare la famiglia.

L'attenzione dell'individuo si rivolge naturalmente soprattutto ai compagni della stessa età, poiché le varie classi d'età abitano suddivisioni diverse della casa maschile. Il così detto «sistema malese di parentela» non è dunque affatto, un sistema di parentela ma una nomenclatura di gradi d'età, fondato sulle condizioni sociali di vita. Queste condizioni comportano che i coetanei dello stesso sesso vivano fra di loro in più strette relazioni sociali che non siano quelle fra uomo e donna. Nella casa maschile, il compagno della stessa classe è il fratello, quello della classe più anziana il padre. L'individuo va con loro alla guerra ed alla caccia. Queste forme sociali non appartengono dunque ai gradi infimi della civiltà. E parimenti questa nomenclatura riguardante le generazioni non esclude evidentemente nessuna forma di matrimonio. È. dunque in realtà una falsa traduzione il dare ai nomi padre, madre, fratello, ecc., il significato che essi hanno presso di noi.

L'ipotesi che uno stato di generale commercio sessuale, così detto di agamia o di promiscuità, abbia preceduto la famiglia, sia essa ordinata a monogamia o a poligamia, è avvalorata, come abbiamo già notato, oltre che dal matriarcato e dalla nomenclatura riferentesi all'età dei popoli malesi e della Polinesia, anche dal matrimonio collettivo o di gruppo, consistente nel matrimonio comune di un certo numero di uomini con un certo numero di donne. Si interpretano queste forme - e realmente, a prima vista, par logico - come uno stadio intermedio fra un commercio sessuale generale nei limiti dell'orda, e i connubi più limitati dei tempi posteriori. Per decidere se e come un simile trapasso ha potuto aver luogo, noi dobbiamo anzitutto considerare presso i popoli ove si riscontra il matrimonio di gruppo, in quale rapporto stia questa forma colle altre forme di matrimonio. Si constata anzitutto che è una speciale forma di poligamia. Non è certamente identica alla forma

comune di poligamia in cui un uomo possiede più donne. Ma vi è una seconda forma, più rara e di somma importanza per giudicare del matrimonio di gruppo: è la forma in cui viceversa una donna possiede più uomini. Noi possiamo opportunamente distinguere le due forme in *poliginia* e *poliandria;* e si dovrebbero sempre usare queste denominazioni tutte le volte che si abbia a trattare con maggior precisione delle forme poligamiche di matrimonio. La poliginia è ancora oggi largamente diffusa: la si trova specialmente nel mondo maomettano, ma anche nei popoli pagani dell'Africa e altrove. Esisteva pure presso gli antichi Israeliti e presso i Greci, quantunque la maggior parte delle stirpi indogermaniche siano passate di buon'ora alla monogamia. Molto più limitato è il fenomeno della poliandria, la quale non si trova generalmente che presso i popoli relativamente primitivi: nell'Australia, nell'India anteriore meridionale presso i Dravida, una stirpe confinata dagli immigrati indiani nell'estremo lembo del continente, e ancora nel Nord presso di Eschimesi dello stretto di Bering, i Ciuckci e i Gihaki della Siberia e sporadicamente nelle isole del mare del Sud.

Per farci un giudizio sul rapporto reciproco di queste due forme di poligamia dobbiamo anzitutto cercare i motivi che agiscono in esse o hanno agito originariamente dove il costume, per la sua durata, è divenuto stabile. Nella poliginia il primo, motivo determinante è evidente l'istinto sessuale dell'uomo, che, grazie al possesso di più donne, vien soddisfatto più appieno che nella monogamia. Ma non è il solo, e di regola intervengono altre circostanze sussidiarie. Accanto ad esso il diritto di proprietà e il fattore dell'autorità costituiscono specialmente due momenti essenziali. La poliginia fiorisce in particolar modo là dove l'idea di proprietà e di autorità e, rispetto a questa ultima, l'idea dell'autorità dell'uomo nella famiglia sono divenuti predominanti. Per l'azione complessiva di questi motivi la donna diventa assoluta proprietà dell'uomo e perciò nei popoli barbari in cui domina la poliginia la donna può anche essere regalata o scambiata. Ne risulta che nei ceti più elevati per proprietà e condizione l'uomo ricco e ragguar-

devole possiede più donne. L'uomo comune, nei territori islamitici s'accontenta d'una sola donna; nei ceti inferiori della società prevale dunque la monogamia.

Per la poliandria accade assai diversamente. I motivi sono, in questo caso, completamente diversi e, si potrebbe quasi dire, opposti. Anzitutto è significativo il fatto che la poliandria si sia diffusa dove si fa sentire la mancanza di donne. E ciò coincide generalmente con una triste usanza dello stato barbarico: coll'infanticidio. Esso imperversava una volta comunemente nella Polinesia, dove anche la poliandria era diffusa e oggi ancora sembra sopravvivere presso alcune tribù dei Dràvida dell'India anteriore. Fatti simili avvengono in Australia. Nella Polinesia, e probabilmente anche altrove, nell'infanticidio si sacrificavano principalmente i neonati di sesso femminile, il che determinava una diminuzione delle donne e una sorprendente sproporzione numerica fra i due essi. Uno dei primi studiosi inglesi di questo campo, Ellis, calcolò che il rapporto fra gli uomini e le donne fosse di 6:1. Considerate queste condizioni, il costume della poliandria è senz'altro spiegabile. Siccome ogni uomo non può esclusivamente possedere una donna, un certo numero di essi si unisce nel possesso comune di una donna.

Ma, ci si può ora domandare, perché si sacrificano principalmente le femmine? Che i fanciulli, specie nelle aspre condizioni di lotta per l'esistenza della vita primitiva o nell'indolenza che rifugge dalle cure dell'allevamento, siano sacrificati, è cosa comprensibile. Non se ne vuol conservare in vita che un numero limitato e il soprappiù vien soppresso subito dopo la nasata. In Polinesia, se il neonato aveva vissuto soltanto un'ora, l'infanticidio era proibito. Intervengono poi eventualmente anche dei motivi magici: per esempio, l'orrore che l'uomo primitivo ha per le deviazioni dalle forme normali o per i nati gemelli. Il fatto però che i bambini maschi sono più risparmiati di quelli di sesso femminile, difficilmente si può spiegare altrimenti che così: l'uomo è più apprezzato come compagno nel giuoco, nella caccia, come combattente nella lotta fra le tribù ed è quindi ritenuto più prezioso. Un rifles-

so di questa maggior stima ricade già sul fanciullo e da ciò dipende che al momento della pubertà si fanno per la donna minori cerimonie che per il giovane. L'entrata della donna nel periodo di pubertà avviene senza speciali cerimonie; per il giovane si fanno invece grandi feste. Essi vengono così accolti nella società degli uomini e iniziati coi loro coetanei alle cerimonie tradizionali, cui le donne non possono partecipare.

Pur essendo in tal modo i motivi della poliandria affatto diversi da quelli della poliginia, non si escludono però reciprocamente; possono anzi coesistere parallelamente, come accade realmente in vari luoghi. In quale rapporto sta ora il matrimonio di gruppo con queste due forme? Non è certamente altro che una mescolanza di poliandria e di poliginia. Infatti se un gruppo di uomini sposa un gruppo di donne, sono date ambo le forme. Ogni uomo ha più donne e ogni donna ha più uomini. Da un punto di vista puramente esteriore e superficiale si potrebbe certo pensare che la poliginia e poliandria siano inconciliabili perché sono in certo senso concetti contrari; ma in verità essi non sono affatto contrari reali e se noi consideriamo i motivi già discussi, ci apparirà evidente che in determinate condizioni di vita, quali si riscontrano nella vita primitiva, la mescolanza di queste due forme è più verosimile della loro reciproca esclusione. Quando ogni uomo, specie nelle stirpi in cui non si sono ancora formate profonde differenziazioni nella proprietà e nell'autorità - come, per esempio, in Australia - tende al possesso di più donne, cioè alla poliginia, e quando d'altra parte si determina contemporaneamente una mancanza di donne, vale a dire quando si dànno i motivi della poliandria, le due forme si fondono. Infatti ciò si verifica spesso dove noi possiamo in certo modo orientarci sulle particolari condizioni dell'origine di questi matrimoni collettivi e dove nel contempo le loro forme son poi venute modificandosi in parte. Vi è, per esempio, presso le tribù australiane, e specialmente presso quelle meridionali, una forma diffusa di matrimonio collettivo in cui un uomo possiede una o più donne prescelte, ma possiede pure le donne prescelte di altri uomini come donne collaterali (*Nebenfrauen*), nel mentre la propria

donna prescelta diviene a sua volta la donna collaterale di quegli stessi uomini o di altri. È questo un rapporto che si accosta molto a quella forma di poliginia, forse la più diffusa, in cui un uomo non ha che una donna prescelta, ma ha inoltre altre donne a lato, una forma che ha evidentemente per fondamento la monogamia. Una condizione che può facilmente determinare questa forma intermedia fra la monogamia e la poliginia è la guerra.

Noi sappiamo *dall'Iliade* come nelle epoche barbariche la donna toccasse in preda al vincitore e ne divenisse la schiava o la concubina. Così, secondo la leggenda biblica, Abramo ha Sarah, che è della sua schiatta, come moglie prescelta, ma la schiava egizia Agar come concubina.

Dove il principio di proprietà si è ormai affermato un'altro fattore della poliginia è dato dal mercato della donna. Anche in questo caso, qualora la concorrenza della poliandria sia esclusa, una donna suol essere la prescelta. Se l'Islam nei tempi moderni chiama «favorita» la donna prescelta, ciò non significa altro - perché secondo l'antico costume non esisteva che una donna prescelta - se non che questa poliginia è sorta dalla monogamia e che la donna prescelta non si identifica più, come presso gli antichi Israeliti, con la donna della stessa schiatta, ma che la sua posizione dipende invece dal favore del signore il quale accorda ad essa una particolare preferenza.

Sembra dunque, proseguendo l'indagine circa questi matrimoni collettivi, che tanto la poliginia quanto la poliandria si fondino sulla monogamia. E ciò vale anche per quei casi in cui si verificano matrimoni collettivi diversi da quelli già citati. Se il ratto della donna viene attuato in modo più reale che non sia nelle cerimonie nuziali dei popoli civili, in cui è diventato più o meno un giuoco, accade allora facilmente che chi vuole rapire una donna recluta dei compagni per la sua impresa. Questi complici acquistano, però, secondo un costume diffuso, un certo diritto sulla donna rapita, un diritto che è temporaneo ma che può tuttavia accostarsi al matrimonio collettivo sei il primo aiuta questi suoi complici in imprese analoghe a quella a cui gli sono stati utili. Un altro motivo affine può agire nello

stesso senso. Una donna sposandosi con un uomo di un determinato clan entra nel contempo in strettissima relazione con quello stesso clan. Ora, dove l'unità del clan ha acquistato un'importanza dominante vige talvolta l'uso che dopo l'avvenuto matrimonio tutti gli uomini appartenenti al clan hanno un diritto temporaneo sulla donna. Questo motivo si manifesta specialmente quando uomo e donna appartengono a due diversi clan, il che avviene nell'esogamia peculiare all'età totemistica, come vedremo in seguito. Allora per la viva coscienza della diversità d'origine è naturale che si faccia sentir più forte questo diritto dell'appropriazione spettante a tutto il clan. Un'idea, analoga sussiste ancora nel medioevale «*jus primae noctis*» di alcune provincie della Francia e della Scozia; ma qui in luogo del motivo dei diritti del clan sul possesso del singolo individuo è subentrato quello del dominio del padrone sul servo della gleba.

Se tutti questi fenomeni - che appartengono in parte a una forma intermedia fra la monogamia e la poligamia e in parte ad una mescolanza delle due forme di quest'ultima, alla poliginia e alla poliandria - indicano che la monogamia è la forma fondamentale dalla quale in determinate condizioni essi si sono svolti, non si può scorgere nel sistema del «matriarcato» come tale - si voglia o no accettare come probabile la sua universalità - nessun argomento in favore di uno stato originario di agamia. Se noi ricordiamo la casa degli uomini col suo stretto legame fra giovani e adulti dello stesso clan, è chiaro che nei rapporti sociali ivi esistenti, si fonda una più stretta unione dei figli alla madre. Prima del suo ingresso nella società maschile il fanciullo vive nella società femminile. Questa unione di fanciulli alla madre è una ragione sufficiente al formarsi di un matriarcato. Ma è anche comprensibile che col graduale evolversi di queste condizioni sociali, non appena si vengono formando ed affermando i principi di autorità e di proprietà, il matriarcato trapassa nel patriarcato. E può anche esser possibile che in alcune stirpi il patriarcato sia stato prevalente sin dall'origine. Non si può provare ma non si può neppur negare, che in particolari condizioni sociali, dal mo-

mento in cui si può parlare di parentado e di eredità, l'uomo abbia esercitato una particolare influenza. Vedremo in seguito che negli stadi primordiali della civiltà mancano generalmente le condizioni tanto per il matriarcato quanto per il patriarcato perché non esistono né schiatte ben definite né una proprietà individuale degna di considerazione.

Le argomentazioni che dalle condizioni attuali dei popoli primitivi vorrebbero dedurre che in principio l'umanità vivesse in uno stato di orda privo di matrimonio e di famiglia, sono dunque tutte impugnabili. I fatti, piuttosto, sia nel matrimonio collettivo, che abbiamo considerato come la parte più importante dell'argomentazione, sia nelle forme più semplici della poligamia, indicano la monogamia come la forma fondamentale di queste evoluzioni. Inoltre tutte quelle argomentazioni poggiano sull'ipotesi che i popoli nei quali si riscontrano queste forme diverse, e specialmente l'unione della poliginia e della poliandria in matrimonio collettivo, si trovino in uno stadio primitivo di organizzazione sociale. Ma anche questa ipotesi è divenuta insostenibile, dacché si è scoperto che l'ordinamento delle tribù australiane ha già avuto una lunga evoluzione e rivela sempre una lunga preistoria svoltasi attraverso molteplici trasformazioni dei costumi.

Di poi l'uomo primitivo, in quanto di esso si può parlare nel senso relativo già definito, è stato realmente scoperto. Ma non sono tali gli Australiani e nemmeno alcuni popoli oceanici che devono essere annoverati in questa categoria. Come primitive si possono considerare quelle stirpi soltanto che, da secoli isolate e segregate dalla civiltà del resto del mondo, sono sempre rimaste allo stesso stadio primitivo. Noi le abbiamo conosciute nelle precedenti descrizioni delle cultura esteriore dei primitivi: sono taluni popoli delle foreste, i quali vivono generalmente confinati in territori inaccessibili, e la cui esistenza, scevra di bisogni, ha quasi abolito ogni rapporto col mondo circostante. Si dichiarano essi stessi - non è qui il caso di decidere se a ragione o a torto - i primi abitanti di questi territori e come tali sono riguardati dai popoli limitrofi. Ad essi appartengono oltre ad alcune tribù dell'India anteriore, non

ancora sufficientemente studiate, le tribù indigene della penisola di Malacca, i Semang e Senoi, i Wedda di Ceylon, i Negritos delle Filippine e dell'Africa centrale e fino ad un certo punto anche i Boscimani. È sempre un buon numero di popolazioni, la maggior parte molto discoste le une dalle altre, nelle quali nondimeno la cultura esteriore è uniforme al massimo grado; e inoltre si accostano per così dire a quei limiti inferiori di civiltà umana che costituiscono probabilmente lo stadio primitivo delle istituzioni sociali e dei costumi. Nessun'arma all infuori dell'arco e della freccia; non vasi d'argilla; quasi esclusivamente strumenti offerti direttamente dalla natural L'arte di preparare il fuoco, presto scoperta, e il trarne vantaggio per gli alimenti raccolti è quasi l'unica cosa che distingue l'uomo dall'animale. Ecco in riassunto e nei lineamenti essenziali la primitiva cultura che noi conosciamo.

Quali sono ora in questo stadio i rapporti fra il matrimonio e la famiglia? La risposta, se noi consideriamo le ipotesi diffuse sull'orda primitiva è sorprendente: eppure non può essere inaspettata, se noi guardiamo tali ipotesi sotto una giusta luce. Dappertutto in queste stirpi noi troviamo la monogamia, non soltanto come l'unica forma di connubio, ma come la forma ovvia, cioè la monogamia nella forma del matrimonio singolo. Solo di rado si riscontra una durevole unione di famiglie affini e gli inizi di una evoluzione verso una famiglia collettiva. i Boscimani soli fanno fino ad un certo punto eccezione. Fra di loro, sotto l'influenza dei vicini popoli africani come gli Ottentotti e i Bantù, è penetrata fra l'altro anche la poliginia. Per contro, specialmente presso i Senoi e Semang, rimasti in un isolamento più perfetto, presso i Wedda primitivi - come li chiamano ì cugini Sarasin in contrapposto ai Wedda inciviliti che li circondano - la monogamia è la forma di connubio dominante e durevole per tutta la vita. Ad essa si riconnette la più elementare suddivisione del lavoro secondo i sessi. Mentre l'uomo provvede agli alimenti animali per mezzo della caccia, la donna raccoglie ì prodotti vegetali, frutti, bulbi, semi, per prepararli, occorrendo, al fuoco assieme alla carne della cacciagione e farne delle vivande. In questa specie di suddivisio-

ne naturale del lavoro, corrispondente alla natura dei due sessi, si rivela, in contrasto agli stadi posteriori della civiltà, una relativa uguaglianza dei sessi. Oltre a ciò gli studiosi delle stirpi asiatiche primitive di Malacca e di Ceylon, Rodolfo Martin e i due cugini Sarasin vantano il matrimonio di questi popoli come un'unione protetta contro le insidie da costumanze severissime. Non bisogna certamente dimenticare nell' apprezzamento morale di questo fatto che la passione della gelosia per il possesso esclusivo della donna non vi ha minor efficacia che la fedeltà reciproca. Presso i Wedda, una freccia scoccata con sicurezza da un cespuglio stende al suolo l'intruso che insidia tale possesso; e il costume approva questa vendetta come una legittima autodifesa. Un esploratore francese pensa che la monogamia di queste stirpi sia derivata dalla gelosia e si sia poi affermata viepiù per il ripetersi della giustizia a base di vendetta; ma egli ha preso l'effetto per la causa. Queste rappresaglie, considerata appunto la cultura primitiva dominante in quei popoli, non sono naturalmente che un sintomo dell'incondizionato dominio della monogamia. E perciò è l'individuo e non la schiatta ad esercitare questa vendetta; così il matrimonio rimane limitato all'individuo. Della formazione di una famiglia collettiva derivante dall' associazione dei consanguinei più vicini, si trovano tutt'al più i primordi.

4 - La società primitiva

Le forme di passaggio a tali associazioni più vaste sorgono generalmente dal rifugiarsi delle famiglie durante le stagioni piovose nelle grotte delle alture, dove spesso le famiglie affini abitano in comune qualche più grande caverna. Questa convivenza non è però determinata dalle condizioni dell'assieme della schiatta o parentado, ma dall'ampiezza di questi ricoveri, tanto che in certi casi una singola famiglia può occupare da sola una piccola caverna. Comunque, questa coabitazione implica la tendenza ad una progressiva formazione di gruppi più vasti. E questa può ben essere la ragione per cui presso i Wedda, nella buona stagione, un certo numero di fa-

miglie si appropria un determinato terreno, nel quale, tanto la selvaggina quanto gli alimenti del suolo raccolti dalle donne, gli appartengono. Sorge così, più geograficamente che etnicamente, una suddivisione della popolazione in singoli distretti. Ad ognuno è lecito procurarsi nel territorio proprio il suo sostentamento, selvaggina o prodotti della terra, e il costume tutela rigorosamente questa proprietà comune come protegge il matrimonio monogamico. Il Wedda, per es., che invade il territorio appartenente ad un'altra delle singole associazioni, non corre minor pericolo dell'adultero di essere colpito da una freccia saettata da un agguato.

Tutto ciò non costituisce che gl'inizi di un'organizzazione sociale, ma non ancora vere e proprie associazioni o clan o stabili famiglie collettive con ordinamento patriarcale; esse possono esser sciolte dai singoli individui così come sono state formate. Ognuno è perciò libero possessore della sua donna e provvede liberamente, senza l'intervento della collettività cui appartiene, ai suoi figli che rimangono alle singole famiglie, come avviene nelle forme più perfezionate della monogamia. Manca parimenti ogni traccia di quei vincoli fra sessi uguali quali riscontriamo negli stadi ulteriori, le «case degli uomini» e le associazioni di coetanei. Solo temporaneamente, quando, nelle imprese comuni la caccia di grossi animali esige l'impiego di maggiori forze, o nelle escursioni in altri territori di caccia, si sceglie una guida fra gli uomini più anziani. Ma questa autorità finisce coll'impresa stessa. Non vi sono capi stabili come non vi è una vera suddivisione organica in *clan*.

Riassumendo si può dunque dire: l'ordinamento sociale dei primitivi, dove non sia toccato dalle influenze dei popoli più progrediti in civiltà, consiste in una monogamia, nella forma del *matrimonio singolo,* profondamente radicata, e forse derivata da quello stadio preumano di esistenza che doveva essere analogo a quello degli antropoidi attuali, e nei primi scarsi accenni a vincoli sociali. L'insieme di queste tribù vive ancora durevolmente allo stato di *orda,* se si vuol designare con questo vocabolo una collettività non organizzata in contrasto ad una organizzata. Questo vocabolo, d'altronde, è giun-

to al suo significato odierno attraverso ad una sorprendente evoluzione semantica. Si è del parere che sia derivato da un idioma mongolico e sia stato introdotto dapprima nella lingua russa e poi nelle altre lingue europee. Presso i Tartari si chiamava «Horda» un nucleo di guerrieri. Assunto dapprima in questa accezione, il vocabolo sembra aver preso il suo senso attuale in Germania verso la fine del secolo XVII. Ricordando l'«orda aurea» dei Tartari si intendeva per orda uno stuolo di guerrieri particolarmente temuto. La selvaggia irruenza di queste orde asiatiche, lo spavento che esse incutevano, provocò l'estensione del termine a tutte le possibili moltitudini selvagge e sfrenate. Prendendo il vocabolo in questa accezione generica possiamo ora dire che presso i popoli primitivi alla famiglia singola e chiusa e agli inizi del suo allargamento in famiglia collettiva come unione sociale più generale sta di fronte l'orda in cui non si trovano che i primi germi di una organizzazione in tribù. L'orda, in questo senso, non è però altro, in fondo, che il gregge animale (*in tedesco «Herde»; il che spiega l'associazione fra i due concetti e il giuoco di parole dei periodi seguenti*) trasportato nel campo umano. E non è impossibile che all ampliamento del concetto d'orda abbia concorso appunto l'associazione del vocabolo straniero coll'antico vocabolo germanico «*Herde*». L'orda è un gregge umano, si potrebbe dire, ma appunto *umano.* Esiste pur sempre fra i membri dell'orda una coesione che non si trova nel gregge animale, negli stormi d'uccelli migratori, per es., nei greggi di pecore e di bovini, ed è acquisita e conservata dalla comunanza del linguaggio. Herder dice dunque con ragione che l'uomo sia sin dall'origine un «animale gregario» in quanto egli possiede degli istinti socievoli, e che questi istinti socievoli concorsero già alla formazione del linguaggio. Poiché senza convivenza e, possiamo aggiungere, senza la reciproca azione spirituale dei singoli individui un linguaggio sarebbe stato impossibile. Per mezzo del linguaggio si stringe poi viepiù questa convivenza e si innalza al disopra della sua natura di unione determinata da bisogni momentanei, qual è appunto nel gregge animale.

Queste considerazioni sulle relazioni sociali dell'uomo primitivo ci portano in un altro campo di fenomeni che ci permettono altresì di gettare uno sguardo sulle qualità psichiche di questo uomo: e particolarmente ciò che distingue l'orda dal gregge, il *linguaggio* e, ad esso intimamente connesso, il *pensiero* dell'uomo primitivo.

5 - I primordi del linguaggio

Quando la conoscenza di quei popoli che oggi, contrariamente agli errori di altri tempi, possiamo considerare come primitivi, era abbastanza progredita da poter essere convinti che nelle già citate stirpi dell'Asia e dell'Africa si era veramente di fronte a stirpi primitive - nel senso relativo già definito -, la questione della loro lingua cominciò naturalmente ad attirare l'attenzione non solo degli etnologi ma anche dei linguisti. La stessa questione è poi per Io meno altrettanto interessante per gli psicologi, perché il linguaggio è connesso al pensiero. Dai fenomeni linguistici noi potremo quindi certamente trarre delle conclusioni sui caratteri generali del pensiero. Dove esistono differenze fondamentali, come, per esempio, fra il cinese e le lingue indogermaniche, noi non potremo in nessun modo inferirne *a priori* una differenza quantitativa di cultura spirituale, ma bensì indirizzi divergenti e forme diverse di pensiero. Queste, nel loro incessante mutamento, reagiscono sul linguaggio, mentre quest'ultimo influisce dal canto suo sul carattere del pensiero: noi non possiamo ammettere che i pensieri dei nostri antenati, in tempi remoti si siano svolti nelle stesse forme nostre; anzi, tali mutamenti avvengono sicuramente, sia pur in minor grado, in periodi molto più brevi.

Da questo punto di vista la questione del linguaggio dell'uomo primitivo ha un grandissimo interesse psicologico. L'indagine linguistica per tutto quanto ha potuto sottoporre al suo esame, ha invece dato dei risultati che non solo hanno scoraggiato tutti gli sforzi diretti a scoprire una lingua primordiale, ma che appaiono anche strani se noi li confrontiamo con la vita dei primitivi. Si constatò cioè che le lingue originarie del-

le stirpi primitive, in generale non sussistono più. Non troviamo è vero nei vocabolari raccolti presso i Semang e Senoi di Malacca, i Wedda di Ceylon, i Negritos delle Filippine, ecc., singoli vocaboli che non compaiono nelle lingue delle stirpi limitrofe; ed è significativo che specialmente arco e freccia, vengano designati con questi vocaboli peculiari, il che costituisce una prova che essi sono realmente creazioni relativamente primitive. Ma in complesso i Wedda parlano la lingua dei Singalesi e dei Tamili, i Semang e Senoi, come i Negritos delle Filippine, quella dei vicini Malesi, e così pure, secondo ogni apparenza, nelle stirpi africane i Pigmei dell'Africa centrale si sono appropriata la lingua dei Mombuttu e di altre razze negre, i Boscimani, quella degli Ottentotti.

Come si spiega questo strano fatto? Non si può mettere in dubbio che queste stirpi abbiano avuto in precedenza le loro lingue proprie. Esse sono, per natura fisica, razze del tutto caratteristiche e per tutte le loro qualità peculiari è impossibile che prima di venir a contatto cogli immigrati sopravvenuti, sia loro mancata una lingua propria. Come possono dunque questi popoli aver perduto la loro lingua originaria? Si può rispondere in breve: se noi trasportiamo nel campo spirituale il noto principio della lotta per l'esistenza, si può dire che è accaduto qui ciò che suol generalmente accadere: la razza più forte colla sua più importante creazione spirituale, la lingua, ha sopraffatto quella della razza più debole. Probabilmente la lingua di quest'ultima, scarsamente sviluppata, è dovuta soccombere ad una più evoluta. Questa conclusione sembra contraddire a quanto noi sappiamo sulla vita di queste stirpi primitive. Non sappiamo infatti quanto paurosamente esse si isolano dai popoli loro vicini? Una prova evidente ne è lo stesso baratto segreto, per cui il primitivo esce di notte dalla foresta per depositare la sua cacciagione in un luogo stabilito a questo scopo dalla consuetudine e per tornarvi poi la prossima notte a prendere ciò che le stirpi limitrofe più civili possono offrire in cambio: arnesi ed armi di ferro, stoffe per il vestimento, e soprattutto oggetti di ornamento. Coloro che praticano questo

commercio non si vedono e ancor meno si parlano. E laddove esiste un tale isolamento come può una lingua penetrare?

Il problema sembra quasi insolubile. Tuttavia le ricerche di un eminente scienziato olandese, il Kern, hanno schiuso la via ad una soluzione probabile di questo dilemma. Essa si fonda principalmente sulla evoluzione dei diversi idiomi malesi. La regola che le stirpi primitive abbiano assunto la lingua dei popoli limitrofi più civili sembrò soffrire una notevole eccezione: i Negritos delle Filippine, che vivono, come le tribù indigene di Malacca, in mezzo a popoli della razza migratoria malese. Se si confrontano le raccolte di vocaboli della lingua di questi Negritos con quella dei Malesi limitrofi, si nota che i vocaboli, salvo rare eccezioni, sono affatto differenti o sembrano esserlo. Quando Kern seguì la probabile evoluzione di queste parole e ne fece il confronto non con l'idioma malese attuale, ma con gli stadi anteriori della stessa lingua, risultò che in essi i vocaboli dei Negritos sono stati quasi sempre rappresentati. Così questi Negritos non sono stati toccati dalla immigrazione dei Malesi attuali avvenuta verosimilmente da secoli, ma essi hanno evidentemente preso la loro lingua da una immigrazione malese molto più antica. Si aggiunga d'altra parte il fatto che le stirpi malesi da tempo antichissimo iniziarono immigrazioni interrotte da lunghe pause. Percorrendo i mari colle loro leggere imbarcazioni, essi hanno in diverse riprese popolato specialmente le isole non troppo lontane dal continente. Questa testimonianza della lingua prova ora che nelle Filippine una tale immigrazione è avvenuta almeno due volte in epoche molto lontane e che l'antico dialetto malese, spento o divenuto incomprensibile ai Malesi attuali è stato assimilato anticamente dai Negritos i quali verosimilmente vi abitavano prima di queste immigrazioni. Con ciò noi siamo condotti ad un'ulteriore conclusione.

Posto che la lingua sia stata assunta nel passato, mentre oggi le condizioni sono tali che difficilmente lo stesso fatto potrebbe ripetersi, noi possiamo concludere che i rapporti reciproci fra gli immigrati e la popolazione autoctona siano stati diversi da quelli presenti. Ciò appare del tutto possibile se noi

teniamo presente la descrizione che gli ultimi viaggiatori ci hanno dato del loro soggiorno presso questi popoli primitivi. Il tratto caratteristico che contraddistingue specialmente questi ultimi sono il timore e l'odio verso i popoli vicini più civili; al quale corrisponde il disprezzo che questi, per la loro cultura superiore, sentono per i primitivi. Ciò che frena un po' la guerra di annientamento fatta dall'immigrato all'indigeno è soprattutto il timore delle frecce avvelenate che il Negrito scocca contro il nemico dai suoi agguati. Si spiega così lo stato d'isolamento in cui ora si trovano generalmente i primitivi. D'altra parte, i viaggiatori che hanno cercato di partecipare alla vita delle tribù primitive di Malacca e di Ceylon e di amicarsele, sono unanimi nello assicurare che se si riesce ad avvicinare questi uomini e ad ispirar loro fiducia, le loro più spiccate qualità sono la bonarietà e la premura nel prestar servigi. Si può dunque ammettere che l'isolamento dei primitivo non sia originario, ma sia derivato soltanto dal trovarsi esposto qui, come altrove, alla guerra di annientamento da parte delle razze che invadevano gran parte del suo territorio. Prima che queste conseguenze si facessero sentire, il baratto dovette difficilmente avere quel carattere di segretezza che soltanto la paura e l'odio hanno potuto determinare. Secondo ogni verosimiglianza, in tempi anteriori, le necessarie relazioni sorte fra gli antichi abitatori e gli immigrati hanno causato fra le due lingue una lotta in cui la più povera e rudimentale, quella dei primitivi, dovette soccombere. Anch'essa avrà però esercitato una reazione latente. Che in una simile lotta di una minoranza superiore con una maggioranza meno civile la prima determini soprattutto il patrimonio di vocaboli e in condizioni favorevoli le stesse forme della lingua, mentre la seconda esercita un'influenza preponderante nei caratteri fonetici, è una constatazione che possiamo fare anche negli stadi molto progrediti dell'evoluzione linguistica; e la lingua dei Boscimani ci fornisce la riprova che un processo analogo deve essersi verificato anche nei conflitti delle lingue primitive. Questa lingua, anche se contrassegnata da alcuni caratteri di pensiero primitivo, è in sostanza un dialetto ottentotto. Ma gli Ottentotti hanno preso

dalla lingua dei Boscimani i famosi suoni schioccanti, che sono pur penetrati nelle lingue dei Bantù.

Ora, poiché le lingue dei popoli primitivi sono, a quanto pare, andate perdute, salvo alcuni miseri residui, siamo noi costretti a rinunziare alla conoscenza delle forme linguistiche originarie e, di conseguenza, all'origine del linguaggio? A questo punto appare all'orizzonte delle nostre cognizioni sulle forme primitive del pensiero e del linguaggio un altro fatto che ci permetterà di rispondere negativamente alla domanda. L'evoluzione della lingua e quella degli altri elementi dell'incivilimento non procedono di pari passo, ma le primitive forme del pensiero, quali si manifestano nelle stesse forme della lingua, possono persistere a lungo quando la cultura esteriore è relativamente assai progredita. Si possono perciò riscontrare ancora in certe tribù, che, in complesso, hanno superato di gran lunga gli stadi primitivi, delle forme linguistiche corrispondenti a forme psicologiche che noi abbiamo classificato come primitive. Le lingue africane del Sudan formano sotto questo rispetto un campo linguistico tipico. Se noi analizziamo la struttura di una di queste lingue e le forme del pensiero quali si possono dedurre dalle proposizioni, avremo l'impressione che sia quasi impossibile immaginare una forma di pensiero umano che nelle sue qualità essenziali sia più rudimentale. Ciò appare con tutta evidenza in una delle lingue sudanesi, la «ewe», parlata nella regione *Togo,* già colonia tedesca, sulla grammatica della quale noi possediamo un pregevole lavoro di un missionario tedesco, D. Westermann. Questa lingua «ewe» mostra, se non tutte, almeno alcune caratteristiche essenziali che appartengono evidentemente ad un pensiero relativamente primitivo. A tale conclusione induce la comparazione di questa e di altre lingue del Sudan con una forma di linguaggio che noi possiamo considerare come primitiva, anche se è sorta in condizioni di progredita civiltà, perché noi la vediamo nascere realmente sotto i nostri occhi; il *linguaggio del gesto.* In essa i mezzi per cui l'uomo s'intende coll'uomo non sono i suoni, ma dei movimenti espressivi mimici e pantomimici. Se noi possiamo considerare il linguaggio del gesto

come una specie di lingua originaria perché si può spiarla, per così dire, nel momento della sua nascita, non dobbiamo però dimenticare che questo momento di origine, nelle nostre forme comuni di espressione pantomimica, appartiene ad una civiltà superiore in cui le condizioni differiscono essenzialmente da quelle del pensiero primitivo.

Delle diverse forme in cui il linguaggio del gesto si presenta, si accosta certo maggiormente al suo momento d'origine quella che serve alla comunicazione di coloro che sono privi dell'udito e quindi impossibilitati a usare una lingua fonica: i *sordomuti.* Un simile modo di esprimersi per mezzo di segni pantomimici si può osservare anche presso popoli di cultura inferiore, specie nei casi in cui essi, suddivisi in tribù con dialetti fortemente differenziati, venendo a contatto debbono ricorrere all'aiuto dei gesti. Fin dalla prima metà del secolo XIX noi possediamo delle ricerche sulla formazione spontanea del linguaggio pantomimico dei sordomuti e nei tempi più recenti sui gesti delle tribù indiane del Nord-America e alcune raccolte meno esaurienti sugli Australiani.

Ma i gesti possono anche in questi casi assumere la funzione di un linguaggio segreto; il che può esser detto specialmente dei gesti di certi popoli dell'Europa meridionale, per esempio, dei Napoletani. Questi casi sono naturalmente da trascurarsi nella questione di cui si tratta, poiché in essi la tendenza alla comunicazione può essere completamente eliminata da quella dell'occultamento, cosicché non si tratta più in generale di una comunicazione del pensiero sorta in modo naturale e spontaneo, ma del prodotto di una espressione intenzionale. Prescindendo da questi casi che appartengono a un tutt'altro campo la comparazione del materiale raccolto nelle parti più diverse della terra e negli ambienti più diversi di cultura ci offre una sorprendente uniformità. Naturalmente questa corrispondenza non va ricercata in tutti i particolari: le rappresentazioni degli Indiani differiscono in parte da quelle degli Europei civilizzati e degli Australiani; ma i gesti che si riferiscono a determinati oggetti concreti si rassomigliano spesso a tal punto che molti segni del linguaggio pantomimico dei sordo-

muti europei si ritrovano presso gli Indiani del Dakota. Se si potesse trasportare uno dei nostri sordomuti fra questi Indiani gli riuscirebbe probabilmente facile di intendersi con loro. Nei tempi recenti questa sorgente per lo studio del linguaggio pantomimico naturale va esaurendosi perché l'educazione dei sordomuti alla lingua fonica è venuta viepiù diffondendosi. Il materiale più importante per lo studio del linguaggio pantomimico dei sordomuti ce l'offrono ancora le vecchie ricerche dell'educatore tedesco dei sordomuti, Schmalz (1838, seconda edizione, 1848) e quelle un po' più recenti dell'inglese Scott (1870).

Che cosa ci insegnano queste ricerche sull'origine del linguaggio pantomimico e quindi sui motivi del sorgere di un linguaggio in generale? Secondo la concezione volgare, il motivo per cui sorge la comunicazione di un contenuto della coscienza con altri sarebbe un cosiddetto istinto comunicativo, o si tratterebbe di processi intellettuali, riflessioni od azioni volontarie. Ma se noi osserviamo il linguaggio del gesto nella sua origine apprendiamo tutt'altra cosa. Esso non è derivato da riflessioni intellettuali o da finalità poste dalla nostra volontà, ma dalla vita affettiva e dai concomitanti movimenti espressivi involontari. Essa non è infatti che uno sviluppo ulteriore di questi moti espressivi che si manifestano anche quando non vi può essere nessun intento di comunicazione.

Non solo gli stati affettivi si rispecchiano, come ognuno sa, nei movimenti mimici della fisionomia, ma se in un processo affettivo intervengono delle rappresentazioni con vivace tinta sentimentale, questa manifestazione mimica della fisionomia viene accompagnata da movimenti delle braccia e delle mani. L'individuo incollerito gesticola con dei movimenti che mostrano palesemente la tendenza all'attacco implicita nella collera. Oppure se in un processo di rappresentazioni accompagnate da toni affettivi si inseriscono delle immagini, gli oggetti delle quali siano presenti, appaiono allora dei gesti indicativi, senza che vi sia nessun intento di comunicazione. Parimenti le direzioni nello spazio, nel passato o nel futuro vengono espresse involontariamente con gesti indicanti il dietro o

l'avanti; i concetti «grande» e «piccolo» coll'innalzare o abbassare le mani. Aggiungendo anche quegli altri movimenti che spiegano la forma di un oggetto descrivendone colle mani l'immagine nell'aria, noi abbiamo tutti gli elementi di un linguaggio pantomimico. Ciò che si richiede ancora perché sia tale è che la rappresentazione con tono sentimentale non sia semplicemente l'espressione della propria emozione, ma risvegli pure la stessa emozione e per mezzo di questa, la stessa rappresentazione in altri individui i quali per effetto degli stati affettivi così suscitati in loro rispondono con gli stessi movimenti o con altri leggermente modificati. Si sviluppa in tal modo un pensiero comune nel quale gli atti istintivi si mutano via via in volontari, mentre assumono viepiù rilievo ed importanza il contenuto delle rappresentazioni e i gesti che li esprimono. Il gesto espressivo degli stati emotivi, per il contenuto rappresentativo di questi ultimi, si muta in espressione di rappresentazioni, e tale, mediante la comunicazione delle espressioni individuali ad altri, diviene scambio di pensiero, diviene linguaggio. In questa evoluzione s'inserisce naturalmente la evoluzione di tutte le altre funzioni psichiche, e in ispecie il trapasso degli atti emotivi in atti volontari.

Ma quale sarà il contenuto del linguaggio in gesti, scaturito dalla collettività e in tal senso da considerarsi come primitivo? Si può rispondere in breve che questo linguaggio è in ogni sua parte intuizione diretta dei sensi e pertanto immediatamente comprensibile, poiché con questo mezzo anche i sordomuti di diverse provenienze possono intendersi al loro primo incontro. Questa comprensione del linguaggio in gesti è dunque fondata sul fatto che i suoi segni, i quali, per usare un termine del linguaggio articolato, si potrebbero chiamare i suoi vocaboli, sono immediate e intuitive rappresentazioni degli oggetti, delle qualità e degli avvenimenti che esso descrive. Quando un oggetto di cui si parla è presente, il gesto *indicativo* della mano o del dito è il mezzo più efficace per designare l'oggetto. Così, in prima linea, «io» e «tu» vengono espressi da chi parla additando sé stesso o l'altro. Si adotta poi un gesto analogo per designare un terzo, un assente, muovendo un

dito verso l'indietro. In generale, quando non si tratta che di oggetti presenti nel campo visivo, chi parla, indicandoli, risparmia ogni altro modo di designazione.

Ora, siccome la presenza degli oggetti è generalmente un caso eccezionale, interviene una seconda ed importante classe di gesti che noi possiamo chiamare *figurativi.* Il sordomuto, come l'Indiano e l'Australiano, designano l'oggetto, quando non è presente, abbozzandone l'immagine nell'aria. Ciò che egli abbozza così approssimativamente è comprensibile a chi è esercitato nel linguaggio pantomimico; questi gesti diventano poi anche stabili entro una determinata società. L'immagine «casa» viene espressa tracciando i contorni del tetto e delle pareti; il «camminare» imitando coll'indice e col medio sul braccio sinistro tenuto orizzontale i movimenti delle gambe; il «battere» per mezzo di movimenti della mano. Non di rado però è necessario che parecchi segni siano riuniti in serie perché un gesto sia comprensibile. Nella lingua dei sordomuti inglesi e tedeschi «giardino», per esempio, viene espresso descrivendo dapprima coll'indice un cerchio, per indicare il luogo, poi si fa il gesto dell'odorare, portando il pollice e l'indice al naso. Il «giardino» è così un luogo dove si trovano fiori da odorare. Il concetto di «maestro» non è naturalmente rappresentabile né descrivibile in modo immediato perché è troppo complesso per una lingua rappresentativa. Perciò il sordomuto esprime anzitutto la rappresentazione «uomo» e usa a tal uopo una nota accessoria eseguendo il gesto del togliersi il cappello. Siccome le signore nel saluto non si tolgono il cappello, questo gesto è dunque singolarmente distintivo. Per designare la donna e distinguerla dall'uomo, porterà le mani al petto. Ma per rendere ora il concetto «maestro» egli eseguirà il gesto per «uomo», togliendosi il cappello, seguito da quello di innalzare l'indice. E ciò egli fa probabilmente ricordando che gli alunni in iscuola alzano l'indice per mostrare che sanno qualcosa; oppure ricordando che il maestro talvolta, quando non gli prestano attenzione sufficiente, o quando minaccia qualche punizione, alza l'indice.

I gesti indicativi e figurativi sono dunque le due forme entro cui si muove il linguaggio pantomimico. Dalla seconda di queste forme si distingue un piccolo sotto-gruppo di gesti che si possono chiamare *connotativi* (mitbezeichnende), perché non designano direttamente l'oggetto mediante la sua immagine, ma bensì per mezzo di qualche carattere secondario, come, per es., il togliersi il cappello per designare l'uomo. Tutti questi segni sono intuitivamente percettibili ai sensi e in ciò consiste la qualità più importante e più significativa, per il carattere di una lingua primordiale, del linguaggio pantomimico; non può cioè avere idee astratte ma soltanto intuitive. Tuttavia alcune di queste rappresentazioni hanno acquistato un significato simbolico per cui diventano in certo senso mezzi sensibili di espressione di concetti che non siano di natura immediatamente intuitiva; e ciò è una riprova della tendenza originaria del pensiero umano a formare concetti. Citiamo ora uno solo di questi segni, che è degno di nota perché si ritrova indipendentemente nel linguaggio dei sordomuti europei come in quello degli Indiani del Dakota. Questo segno esprime la verità col movimento dell'indice in linea retta dalle labbra verso l'avanti, e la menzogna invece muovendolo verso sinistra o verso destra: la prima, cioè, come un discorso retto, la seconda come un discorso obliquo: espressioni che possono pure essere usate nel linguaggio fonico come forme poetiche. Ma in complesso nei linguaggi pantomimici naturali, vale a dire non convenzionali, questi segni sono rari e conservano sempre il loro carattere intuitivo.

A siffatta proprietà corrisponde un'altra che è pure peculiare dei linguaggi pantomimici naturali. Cercare in questi ultimi categorie grammaticali simili a quelle della nostra lingua o di altre, sarebbe fatica sprecata. Non vi si distingue né sostantivo, né aggettivo, né verbo, né casi; ogni rappresentazione rimane tale, e tutto ciò che viene manifestato in quel modo può essere ascritto a qualunque delle categoria grammaticali a noi note. Il gesto del «camminare», per esempio, può significare tanto l'azione del «camminare» quanto «andatura» o anche «sentiero»; oppure quello del «battere» tanto il verbo

«battere» quanto il sostantivo «colpo». Anche sotto questo rispetto il linguaggio in gesti non conosce che espressioni intuitive per rappresentazioni intuitive. E lo stesso carattere ha finalmente la serie nella quale chi parla ordina le sue rappresentazioni: ciò che noi potremmo chiamare la sintassi del linguaggio pantomimico. La nostra sintassi, secondo abitudini radicate nella lingua, ci permette, come tutti sanno, di separare parole collegate da un'idea, oppure di collegare parole non direttamente dipendenti l'una dall'altra.

Il linguaggio in gesti non segue che una regola: ogni singolo segno rappresentativo dev'essere comprensibile o per sé stesso o per quello precedente. Ne risulta che se, per esempio, si vuole significare una cosa insieme ad una sua qualità, questa non può essere espressa prima, perché separata dalla cosa diventerebbe incomprensibile. Perciò la designazione della qualità seguirà sempre quella della cosa cui appartiene. Se noi possiamo dire «un buon uomo», il linguaggio pantomimico dovrà dire «uomo buono». Parimenti quando fra il verbo e l'oggetto vi è un legame, l'oggetto suol precedere. Tuttavia nel caso in cui l'azione espressa dal verbo vien pensata in intima connessione col soggetto, può verificarsi la collocazione contraria, può seguire cioè immediatamente il soggetto. Come renderà perciò il linguaggio in gesti la frase: «l'adirato maestro batté il fanciullo» ? I segni per «maestro» e per «battere» sono già descritti; «adirato» verrà espresso mimicamente col corrugare la fronte e «fanciullo» cullando l'avambraccio sinistro sul destro. Questa frase è dunque tradotta nel linguaggio in gesti nel modo seguente: vengono prima i due segni per il maestro, il togliersi il cappello e l'alzare il dito, poi il gesto mimico per la collera, il cullare il braccio per il fanciullo ed infine il gesto del battere. Designando con S il soggetto della proposizione, con A l'attributo, con O l'oggetto, con V il verbo, l'ordine delle parole nella nostra lingua sarà: A S V O e nel linguaggio pantomimico S A O V (eccezionalmente anche SAVO): «maestro adirato fanciullo battere». Il linguaggio pantomimico inverte dunque ì due nessi. Una costruzione come «batte il fanciullo il maestro», la quale è sempre possibile

nella lingua parlata, e non è rara in latino e in tedesco, è affatto impossibile nel linguaggio gesticolato.

Se in tal guisa questo linguaggio ci fornisce qualche schiarimento psicologico sulla natura di una lingua primitiva, è specialmente interessante sotto tale aspetto il confronto fra queste circostanze e quelle corrispondenti delle lingue articolate primitive. Si è già detto più sopra che come rappresentanti di quelle lingue che rivelano tutti i caratteri di un pensiero relativamente primitivo, possono considerarsi le così dette lingue del Sudan, quelle lingue dell'Africa centrale, le quali denotano evidentemente uno stadio di evoluzione molto più arretrato che quelle dei Bantù al Sud o dei popoli camitici al Nord, lingue affini a quella degli Ottentotti. Sulla base di questa affinità ed in parte anche per **i** caratteri che la differenziano dal tipo negro, si sono ritenuti gli Ottentotti una razza immigrata dal Nord e mutatisi poi per la mescolanza con le popolazioni autoctone. Ora, confrontando una lingua del Sudan, per esempio, la «ewe», con il linguaggio pantomimico, si nota subito che non esiste nelle parole di queste lingue articolate relativamente primitive quella intuitiva ed immediata comprensibilità che è propria al linguaggio in gesti. E ciò si spiega facilmente per gli immancabili processi di evoluzione fonetica, per l'assimilazione di elementi linguistici stranieri e per il tramutarsi delle parole in segni esteriori dei concetti indipendenti dal suono; processi questi che non mancano in nessuna evoluzione linguistica. Ogni lingua articolata si fonda su di un numero infinito di processi che non è più possibile rintracciare nei loro inizi. Tuttavia nelle lingue del Sudan si sono conservati caratteri che rivelano rapporti fra suono e significato, molto più intimi di quelli che presentano le nostre lingue civili. È già notevole il fatto che certe gradazioni o anche contrari dei significati siano regolarmente espressi con gradazioni o contrari nei suoni, che nel loro carattere sentimentale corrispondono evidentemente ai rapporti fra le rappresentazioni. Nella nostra lingua «grande e piccolo», «qui e là», si comportano foneticamente in modo neutro rispetto ai loro significati; ma nella lingua «ewe» accade diversamente. Un grande ed un

piccolo oggetto vi sono espressi con la stessa parola, ma il primo con un tono più basso ed il secondo con un tono più alto. Oppure, nei segni indicativi il tono profondo corrisponde alla maggiore distanza e quello più alto alla minore. Anzi, in alcune lingue del Sudan, si distinguono a questo modo tre gradazioni della distanza o della grandezza. Si indica un luogo molto lontano con il tono più basso, un luogo meno lontano con un tono medio, il «qui» col tono più alto. Anche gli opposti qualitativi possono analogamente venire espressi con variazioni di tono; per esempio, «dolce» con un tono alto e «amaro» con uno basso; il subire, cioè il nostro passivo, con un tono più basso, e l'attività, cioè il nostro attivo, con un tono alto. D'altronde anche all'infuori del campo delle lingue del Sudan, nelle lingue semitiche e camitiche per esprimere il subire si trova abbastanza diffuso l'«u», sia come suffisso sia come infisso. In ebraico, p. es., le forme del cosiddetto «pual e piel» (termini grammaticali per le forme intensive del verbo ebraico), «hophal e hipbil» hanno, le prime, un significato passivo, le seconde un significato attivo. Si è spesso creduto che questi siano fenomeni dovuti al caso o ad altre leggi linguistiche dell'evoluzione fonetica. Ma se noi troviamo le stesse variazioni di suono e di significato in altre lingue per altri aspetti del tutto diverse, è pur necessario chiederci se non si tratti di una affinità psicologica che generalmente scompare nella ulteriore evoluzione e di cui si sono conservati, in questo caso, rudimenti sporadici. Infatti, se noi ricordiamo in qual modo si raccontano le fiabe ai bambini, notiamo senz'altro che nel linguaggio infantile, in generale, foggiato dagli adulti, riappare lo stesso fenomeno. E. ciò avviene evidentemente per la tendenza involontaria a rendere comprensibile al bambino, anche dal lato sentimentale, la parola nel suo significato rappresentativo. La donna che racconta fiabe, che descrive ai bambini giganti e mostri, abbassa il tono; lo alza quando si tratta di fate, di elfi, di nani. Così, parlando di sofferenze e di dolori, userà toni bassi, e toni alti per sentimenti piacevoli. In considerazione di tutto ciò si può asserire che, quantunque nelle lingue relativamente primitive sia andato perduto quel rapporto immediato

tra suono e significato, che osserviamo nella più primitiva di tutte le lingue, cioè nel linguaggio pantomimico, tuttavia di tale rapporto si sono conservate in esse tracce in maggior quantità che nelle lingue civili. In queste lingue, tali tracce ricompaiono tutt'al più nelle formazioni onomatopeiche sorte più tardi. Si pensi, per esempio, ai vocaboli fischiare, ronzare, scricchiolare, ecc.

In quali rapporti stanno ora le altre proprietà del linguaggio pantomimico, in specie la mancanza di categorie grammaticali e la sua sintassi subordinata al principio di una immediata e intuitiva comprensione, colle corrispondenti proprietà delle lingue fonetiche relativamente primitive? Queste proprietà sono assai più importanti che i rapporti fra il suono e il significato, i quali sono maggiormente esposti ad influenze perturbatrici esteriori. Poiché nella forma del vocabolo e nella posizione delle parole nella frase si rispecchiano le forme stesse del pensiero e questo non può subire profondi mutamenti senza che tali mutamenti affiorino nelle categorie grammaticali, delle quali dispone una lingua, e nelle leggi sintattiche da essa osservate.

6 - Il pensiero dell'uomo primitivo

Da questo punto di vista, l'indagine circa le forme grammaticali nelle lingue primitive ha uno speciale interesse per la psicologia dell'uomo primitivo. Come già notammo, è certo che le lingue delle primissime stirpi non ci sono più conservate nella loro forma originaria. Tuttavia le lingue sudanesi offrono appunto nel campo delle forme grammaticali, assai più che in quello fonetico e in quello dei vocaboli onomatopeici, alcuni caratteri che fanno ritenere queste lingue delle forme di espressioni appartenenti ad uno stadio relativamente primitivo. Ciò si rivela sopratutto nel fatto che non esistono in esse delle categorie grammaticali nel senso che noi diamo a questo termine. La grammatica della lingua Eve del Westermann e i risultati cui era giunto da tempo Steinthal studiando il «Mande», un'altra lingua sudanese, concordano appieno su questo punto. Queste lingue consistono in vocaboli monosillabici or-

dinati direttamente in serie senza intervento di flessioni che ne modifichino il senso. i glottologi sogliono chiamare queste lingue «radicali», poiché in glottologia si chiama «radicale» un complesso di suoni, il quale, fatta astrazione degli elementi modificatori del significato, contiene il senso fondamentale del vocabolo. Nel latino «fero» il radicale è «fer» col significato di «portare», e da esso sono derivate tutte le altre forme del verbo *ferre* (portare) per mezzo di elementi aggiunti. Così quando una lingua è composta da complessi di suoni, che rappresentano le radici, la si suol chiamare lingua radicale. In realtà essa consta di vocaboli isolati monosillabici e il concetto di «radicale», che per sé stesso è solo un prodotto dell'analisi grammaticale delle nostre lingue flessive, è arbitrariamente trasportato anche a quelle lingue. Esse sono formate da vocaboli isolati e monosillabici, ciascuno dei quali ha il proprio significato, ma non appartengono a determinate categorie grammaticali. Lo stesso monosillabo può benissimo significare un oggetto come un'azione od una qualità, precisamente come nel linguaggio pantomimico il gesto del battere può esprimere il verbo battere quanto il sostantivo colpo. Da tutto ciò risulta evidente come le espressioni «radice» e «lingua radicale» introducano in questa lingua primitiva un'astrazione grammaticale che ad essa non conviene punto se si tiene presente l'idea di radice. Questa idea è stata adottata dai grammatici quando si credeva che nella evoluzione di una lingua il vocabolo sorgesse sempre dal fonema (*Lautgebilde*) semplice o complesso, racchiudente l'idea o il significato fondamentale, precisamente come dalla radice di una pianta si sviluppano il tronco e i rami. Ma in questo senso le radici non sono affatto le parti costituenti di una lingua; ogni semplice monosillabo si collega invece con altri e da questa unione sorgono le modificazioni di significato e le proposizioni. Una lingua si sviluppa dunque non per germinazione e ramificazione, ma per agglomerazione e agglutinamento. Ora il carattere delle lingue sudanesi sta appunto in ciò che non hanno che pochissimi casi rudimentali di forti legami di questa specie, per cui i singoli elementi hanno perduto la loro individualità. Sotto questo ri-

spetto esse concordano col linguaggio in gesti che è pure privo di categorie grammaticali, inerenti al vocabolo come tale, ma esprime invece con segni della stessa specie oggetti, azioni, qualità e persino ciò che noi esprimiamo nelle nostre lingue per mezzo di particelle. Questa concordanza è sopratutto evidente se noi consideriamo in una di queste lingue i vocaboli per le nuove rappresentazioni riferentisi ad oggetti prima sconosciuti introdotti dalla civiltà. In simili casi si constata che chi parla forma sempre il nuovo concetto con una serie di rappresentazioni a lui già familiari. Così, per es., il vocabolo «gessetto», che divenne necessario quando nel Togo si fondarono scuole, venne tradotto dai negri del Togo come «pietra incidere qualche cosa». La «cucina», che era una istituzione sconosciuta a quelle tribù, divenne il «luogo cuocere qualche cosa»; «chiodo» divenne «ferro testa larga». Il singolo vocabolo designa dunque sempre un oggetto direttamente percepibile e il nuovo concetto non si forma, come sogliono sostenere i gnoseologi, per comparazione di diversi oggetti, ma per giustapposizione di rappresentazioni sensibili che costituiscono nel loro assieme il concetto. A ciò corrispondono anche le espressioni per quei rapporti di pensiero che nelle nostre lingue vengono espressi per mezzo della flessione del sostantivo, dell'aggettivo e del verbo. Nelle lingue di cui parliamo non vi è invece distinzione netta tra verbo e sostantivo. Si distinguono ancor meno casi del sostantivo o modi e tempi del verbo, che sono regolarmente rappresentati da singoli vocaboli per sé stanti. La casa del re, per es., si dirà «casa proprio re»; il concetto di caso è qui una rappresentazione a sé che si inserisce fra le due rappresentazioni da essa unite. Gli altri casi, in generale, non vengono espressi, ma risultano dal contesto del discorso. Analogamente, nelle forme verbali non esiste futuro; anche in questo caso si aggiunge, per esprimere tale tempo, un vocabolo indipendente, che noi possiamo tradurre press'a poco col nostro «venire». «lo andare venire» significa: io andrò; oppure, per il preterito, «io andare prima», io sono andato. Inoltre il passato può anche essere espresso con la ripetizione del vocabolo, quale segno che la cosa è finita. Quando il negro

del Togo dice «io mangiare» vuol dire: sto per farlo; se dice «io mangiare-mangiare» vuol dire: io ho mangiato.

Ma anche rappresentazioni di azioni e stati già per sé stessi di natura sensitiva vengono associate, scomponendosi l'immagine sensitiva nelle sue parti. Il negro del Togo traduce, per esempio, il vocabolo «portare» con «prendere-andare-dare». Chi vuol portare una cosa a qualcuno deve infatti prima prenderla, poi andare da lui e dargliela. Ne risulta che specialmente il vocabolo corrispondente al nostro «andare» è spesso aggiunto, anche quando noi non sentiamo nessun bisogno di esprimere quest'azione. La frase «il maestro adirato batte il fanciullo» verrebbe molto probabilmente espressa dal negro del Togo nel modo seguente: «uomo - scuola - adirato - andare - battere - fanciullo». Questa successione è immediatamente presente al pensiero e così trova la sua espressione nella lingua. Se un concetto esige un maggior numero di rappresentazioni per essere reso comprensibile possono allora sorgere in questo modo associazioni equivalenti a intere proposizioni. Così il negro del Togo esprime il concetto di Ovest con «sole-coricare-luogo», cioè il luogo dove il sole si corica. Egli si immagina il sole come un essere animato che dopo aver compiuto il suo cammino si corica in quel luogo.

Questi esempi sono più che sufficienti a dimostrare la semplicità e a un tempo la complessità di una tale lingua. È semplice perché non conosce le varie distinzioni grammaticali; è complessa perché risalendo sempre a rappresentazioni concrete scompone i nostri concetti in più parti. E ciò vale non solo per concetti astratti, che queste lingue generalmente non posseggono, ma per gli stessi concetti dell'esperienza concreta. Si ricordi il verbo «portare» che vien scomposto in tre verbi, o il concetto «Ovest», per l'espressione del quale è necessario non soltanto il sole e il luogo a cui si deve pensare ma anche l'atto del coricarsi del sole. Ora tutti questi caratteri sono comuni al primitivo linguaggio fonico e al linguaggio pantomimico.

Per ciò che concerne la sintassi di queste due forme di linguaggio non accade diversamente. Anche nelle lingue sudane-

si come nel linguaggio pantomimico, la sintassi è lungi dall'essere irregolare e contingente; è anzi più rigida delle sintassi delle nostre lingue, nelle quali, grazie alla flessione, abbiamo la possibilità di modificare, entro certi limiti, la posizione delle parole nella frase secondo il bisogno di accentuare i concetti. Qui invece la posizione è molto più uniforme perché dominata dall'unica legge della successione concreta delle parole, che è pur seguita dal linguaggio pantomimico. L'oggetto precede invariabilmente la qualità, il sostantivo l'aggettivo. Il rapporto fra verbo e oggetto invece è più variabile. Nella lingua Eve il verbo, di regola, precede, ma anche l'oggetto può occupare il posto del verbo; quest'ultimo deve però sempre seguire il soggetto di cui esprime l'azione. Questo carattere concreto della lingua primitiva appare con maggior evidenza se noi traduciamo nella nostra lingua un qualunque pensiero complesso di una lingua primitiva, prima nel senso generale e poi letteralmente.

Prendiamo un esempio dalla lingua dei Boscimani. Poniamo, a caso, che il pensiero sia: «Il Boscimano fu dapprima ben accolto dal bianco affinché gli facesse pascolar le sue greggi; ma poi il bianco maltrattò il Boscimano; questi fuggì e il bianco prese un altro Boscimano, al quale accadde la stessa cosa». La lingua dei Boscimani esprime ciò nel modo seguente: «Boscimano - là - andare, qui - correre - verso - bianco, bianco - dare - tabacco, Boscimano - andare - fumare, andare - riempire - tabacco - borsa, bianco - dare - carne - Boscimano, Boscimano - andare - mangiare - carne, alzarsi - andare - casa, andare - contento, andare - sedere, pascolare - pecore - bianco, bianco - andare - battere - Boscimano, Boscimano - gridare - molto - dolore, Boscimano - andare - correre - via - bianco, bianco - correre - dietro - Boscimano, Boscimano - là - altro, questo - pascolare - pecore, Boscimano - completamente - via». In questa lagnanza dell'uomo primitivo contro i suoi oppressori tutto è concreto. Egli non dice: il Boscimano fu dapprima accolto amichevolmente dal bianco, ma, il bianco gli dà del tabacco, glie ne riempie la borsa e fuma; il bianco gli dà della carne, egli la mangia ed è contento e così via. Non dice:

il bianco maltratta il Boscimano, ma: il bianco lo batte, il Boscimano grida dal dolore e così via. Ciò che noi esprimiamo mediante concetti relativamente astratti è qui sciolto in singole immagini puramente concrete. Il pensiero aderisce ai singoli oggetti, e come nel linguaggio primitivo non esiste una specifica espressione verbale, così pure nel pensiero ciò che è transitorio, vale a dire l'azione, ha importanza minore delle immagini oggettive. Possiamo quindi chiamare questo pensiero un *pensiero oggettivo.* L'uomo primitivo vede l'immagine e le singole parti dell'immagine e le rende nel suo linguaggio così come le vede. Appunto perciò egli non conosce nessuna distinzione di categorie grammaticali e nessun concetto astratto. Nella successione delle idee domina ancora la pura associazione delle rappresentazioni quali sono suscitate dalla percezione e dalla memoria della propria esperienza. Nella sopracitata narrazione del Boscimano non troviamo l'espressione di un pensiero unico, ma le immagini si susseguono in quello stesso ordine in cui sono state percepite interiormente. Il pensiero dell'uomo primitivo è dunque quasi meramente associativo. Di quella più perfetta forma di connessione dei concetti, la forma appercettiva, che fonde in un tutto unico il pensiero, non si trovano che tracce nell' associazione delle singole immagini della memoria.

In tutti questi fenomeni linguistici sono contenute le proprietà formali del pensiero primitivo di cui possiamo trovare varie analogie nel linguaggio del fanciullo. Tuttavia vi è grande divario fra l'uno e l'altro rispetto allo stretto rapporto tra suono e significato, rapporto già quasi totalmente scomparso nelle lingue primitive. Sotto questo aspetto il linguaggio infantile è indubbiamente più affine al linguaggio pantomimico, che non lo possa essere una lunga evoluzione storica. Infatti anche il linguaggio infantile sorge, in un certo senso, sempre di nuovo. È certo che non si forma, come talvolta si crede, per opera del fanciullo stesso, ma è in parte una lingua, divenuta convenzionale, delle mamme e delle nutrici per parlare ai bambini, e in parte è integrata da questo ambiente del fanciullo per analogia con gli esempi ricevuti. I suoni per indicare gli

animali, «bau-bau» per il cane, «ott-ott» per il cavallo, «tuk-tuk» per le galline, ecc., come pure papà e mamma per padre e madre, sono in certo qual modo assimilazioni del suono al significato, le quali sono poi anche adattate ai suoni che il bambino emette balbettando. Ma questo processo è diretto dall'ambiente del fanciullo, e tutt'al più in singole parti e casualmente viene integrato dal fanciullo stesso.

Il linguaggio infantile può dunque darci ben pochi schiarimenti sull'evoluzione del linguaggio e del pensiero, ed è un'illusione di molti psicologi e pedagogisti quella di credere di avervi scoperto una via che possa fornire conclusioni essenziali sull'origine del pensiero. Tali conclusioni non si possono ricavare che da quelle forme di espressione del pensiero, le quali, nate spontaneamente in chi parla, come il linguaggio pantomimico, non sono derivate dal di fuori, o da quelle che hanno conservato nelle loro proprietà essenziali gli stadi primitivi del pensiero, come le lingue foniche dei popoli primitivi. Ma anche in questo caso sono di natura soltanto le *forme* del pensiero che si manifestano attraverso di esse. Il contenuto non è, ben inteso, concettuale ma sensibile; ciò è già implicito in quelle proprietà formali. Tuttavia il carattere essenziale, la qualità di questo contenuto, non è ancor dato nelle forme della lingua: la nostra attenzione invece è richiamata sempre dalle proprietà specifiche delle rappresentazioni e dalle emozioni e sentimenti concomitanti.

Si affaccia così un altro problema: in che consiste questo contenuto del pensiero primitivo? Esso si può suddividere in due campi. L'uno è l'insieme di rappresentazioni che nella vita giornaliera confluiscono nella coscienza dalle immediate percezioni sensibili, rappresentazioni come andare, stare, giacere, riposare, ecc., animale, albero, specialmente nelle forme di singoli animali o alberi, uomo, donna, bambino, io, tu, voi e molte altre: tutti oggetti del comune percepire che sono già familiari al pensiero primitivo. Ma accanto a questo vi è un altro contenuto, un insieme di rappresentazioni che non è dato dall'immediato percepire; esso sorge invece da emozioni, dai moti d'animo che vengono proiettati nel mondo esteriore.

Questo secondo campo caratteristico e particolarmente importante, contiene tutto ciò che non è accessibile alla immediata percezione, ma la supera, è sovra sensibile, anche se è sempre fortemente legato alle rappresentazioni sensibili. Questa specie di pensiero che, generato dai propri moti d'animo, vien proiettato sui fenomeni, noi lo chiamiamo *pensiero mitologico.*

Esso aggiunge agli oggetti e processi derivati dalla percezione nuove immagini che non possono essere percepite e che vengono riferite ad un mondo invisibile posto dietro a quello visibile. Nel tempo stesso sono queste immagini che troveranno presto la loro espressione nell'arte dell'uomo primitivo.

7 - Le forme primitive delle credenze magiche e demoniache

Nello studio della formazione primitiva dei miti c'imbattiamo subito in una vecchia controversia degli studiosi di mitologia, etnologia e scienza delle religioni: dove e quando comincia la religione? Poiché anche la religione ha a che fare col soprasensibile. Se già l'uomo primitivo, in certe sue rappresentazioni, al mondo sensibile in cui vive e di cui non ha ancora elaborato le impressioni in concetti astratti, aggiunge qualche elemento soprasensibile senza esser conscio di questa natura trascendente, viene spontaneo di chiedersi: è già, questa, religione, o si tratta piuttosto di una disposizione, di un germe del suo futuro sviluppo? E se questa ultima opinione dovesse essere la vera, dove comincia la religione? Ora il nostro interesse per la storia della formazione del mito è essenzialmente determinato dal fatto che essa è strettamente connessa col sorgere della religione. L'origine del mito, per sé stessa, potrebbe esserci relativamente indifferente; ma l'origine della religione è un problema capitale perché in esso sono implicite due altre questioni: se la religione sia o no un elemento necessario della coscienza umana e faccia quindi parte di questa coscienza come un fattore originario, o se invece si sia sviluppata da certe condizioni preliminari del pensiero mitologico.

È interessante seguire questa antica disputa, sopratutto negli ultimi decenni. Nel 1880 Roskoff scrisse un libro su «L'essenza della religione dei popoli di razza inferiore». Egli raccolse in, quest'opera tutto quanto poté osservare, e in base alla sua indagine giunse alla conclusione che non vi sono popoli senza religione. Circa un decennio fa invece i due Sarasin, gli studiosi di Ceylon e delle tribù primitive dei Wedda, avevano affermato che i Wedda non hanno religione. Però se si confronta ciò che Roskoff riferisce dei popoli primitivi e ciò che i Sarasin riferiscono sulle credenze magiche e demoniache dei Wedda, si constata che i fatti di cui trattano sono in fondo gli stessi. Ciò che il primo chiama religione è chiamato dagli altri credenza magica; ma nessuno dice che cosa intenda propria mente per religione. Ora non si può evidentemente intendersi sulla presenza o sulla mancanza di un oggetto se non si è prima d'accordo quale sia quest'oggetto. Perciò questo problema, riguardo ai popoli primitivi, è stato posto prematuramente. Sarà possibile risolverlo solo quando noi avremo studiato una più grande serie di stadi della evoluzione del mito e le condizioni prime della religione che sorgerà più tardi. Nel terzo capitolo noi ritorneremo quindi su questo punto, dopo aver considerato alcune religioni che hanno veramente diritto a questo nome. Prescindendo da tale questione noi chiameremo dunque i singoli fatti appartenenti a questa categoria semplicemente coi nomi che ad essi sono stati dati in base alle loro specifiche qualità. In questo senso, noi possiamo ora senza alcun dubbio parlare di idee magiche e demoniache degli uomini primitivi. Esse s'incontrano, come tutti ammettono, ovunque. Sennonché si affaccia immediatamente il problema dell'origine di questa credenza magica e demoniaca e dei substrati sui quali poggia. A tale riguardo due sono le opinioni principalmente diffuse fra gli etnologi che hanno studiato a fondo i popoli primitivi. La prima possiamo chiamare concezione naturale-mitologica. Essa suppone che già negli stadi primordiali siano sopratutto i fenomeni celesti a colpire il pensiero dell'uomo e a trasportarlo al disopra del suo ambiente sensibile immediato. Ogni mitologia deve dunque, fin dalle

sue origini, essere mitologia naturale e specialmente mitologia celeste. In ciò vi sarebbe già un germe di religiosità o almeno una disposizione religiosa. La seconda concezione giunge nello stesso indirizzo ancor più oltre. Essa spiega le idee dell'uomo primitivo, in quanto concernono il soprasensibile, come idee più semplici di quelle dei popoli più evoluti. Appunto perciò vengono considerate come più perfette, essendo più vicine alle religioni superiori. Infatti se noi confrontiamo, sotto questo rispetto, i Semang e i Senoi o i Wedda con gli Australiani aborigeni, la distanza è grande. La mitologia australiana è senza dubbio già molto più complessa di quella di tali popoli primitivi e ciò appare tanto più quanto più noi scrutiamo l'ulteriore evoluzione del mito. Il semplice, l'originario, viene ritenuto anche il più alto, il più elevato. L'inizio anticipa, secondo quest'opinione, come una rivelazione non ancora falsata dagli errori umani, la fine. Non è già, infatti, una mitologia con una folla di divinità che ci appare la più alta religione, bensì la credenza in un dio solo, il monoteismo. Per questa concezione si credette di aver trovato una nuova base nella scoperta dell'uomo primitivo. Questa teoria è tuttavia connessa, d'altra parte, con l'importante questione antropologica riguardante il posto occupato dai cosiddetti Pigmei nella storia dell'evoluzione umana. Questi popoli nani asiatici ed africani, che solo in questi ultimi tempi si son potuti conoscere a fondo, furono ritenuti da Giulio Koìlmann, in base ai loro caratteri fìsici, come i popoli dell'infanzia dell' umanità, i quali avrebbero preceduto le razze di maggior statura. I Pigmei rivelano infatti tali caratteri infantili non solo nella piccola statura, ma anche in altre qualità. Già Schweinfurth aveva osservato nei Pigmei dell'Africa centrale che la loro pelle è tutta ricoperta di una finissima lanugine simile a quella dei neonati. Il negro del vicino Mombuttu distingue appunto per questa lanugine il Pigmeo da un fanciullo della propria razza. Anche il Negrito è primitivo, in quanto le sue glandole cutanee svolgono una più energica attività, il che si rivela nell'odore del loro corpo, molto più forte di quello del negro e che suol crescere in modo sorprendente nello stato emotivo, come in alcuni animali. Se a

questi caratteri fisici si aggiunge l'infimo grado di cultura di questi popoli nani, l'ipotesi che i Pigmei siano gli uomini primitivi non sembra troppo lontana dalla realtà. Muovendo da questa ipotesi, Wilhelm Schmidt, nella sua opera «Il posto dei Pigmei nella storia dell'evoluzione dell'uomo», ha cercato di dimostrare che la tesi «che i Pigmei siano i popoli-fanciulli dell'umanità» può verificarsi anche nei riguardi della loro cultura spirituale. Pur essendo, come tali, naturalmente limitati dal lato intellettuale, essi sarebbero moralmente in stato di innocenza, il che sarebbe provato, fra l'altro, dalla monogamia pura che domina tra di loro, come pure dalla loro credenza monoteistica, il loro massimo bene.

Ora quest'ultima affermazione si fonda sopratutto sulla presunta identità dei Pigmei cogli uomini primitivi e si arroga il diritto di riferire allo stadio primordiale dei Pigmei i fatti osservati presso una sola di queste tribù. Tale identità non può però essere sostenuta. Noi troviamo, per esempio, i più evidenti segni caratteristici della primitiva cultura spirituale nei Wedda di Ceylon; ma i Wedda non sono veri e propri pigmei, la loro statura è superiore a quella di questi ultimi. D'altra parte vi sono uomini primitivi i quali, ben lungi dall'essere pigmei, appartengono alle razze di alta statura; così i Tasmani estinti, che probabilmente costituirono una specie di stadio anteriore a quello degli Australiani attuali. Anche parecchie tribù australiane del centro mostrano per molti rispetti i caratteri di una cultura primitiva pur avendo una organizzazione sociale molto più evoluta. Infine gli uomini trovati in Europa nei più antichi strati diluviali appartengono tutti alle razze di alta statura. E vi sono invece popoli di bassa statura che vanno collocati in prima linea fra i popoli civili: i Cinesi e i Giapponesi. La cultura spirituale non può dunque essere misurata alla stregua della statura corporale, ma soltanto in sé stessa. Valori spirituali non possono essere determinati che da qualità spirituali. W. Schmidt ha poi cercato di fondare la sua teoria dei Pigmei anche sul fatto che presso uno di questi popoli nani, gli Andamanesi, secondo notizie di un osservatore inglese, degno di ogni fiducia, E. H. Man, che risalgono al 1883, si incontra-

no strane leggende che rivelano indubbiamente idee monoteistiche. Siccome le Andamane formano un arcipelago nel Golfo del Bengala e quindi ì loro abitanti sono separati per mezzo del mare dagli altri popoli, gli parve legittima l'ipotesi che queste leggende siano autoctone; e poiché hanno per punto centrale la credenza in un dio massimo, Schmidt credette di poter ammettere che in ciò si dovesse finalmente vedere la prova della originalità del monoteismo. I motivi fondamentali delle leggende trovate presso gli Andamanesi sono, secondo le notizie di E. H. Man, ì seguenti: il massimo dio, Puluga, dapprima creò l'uomo, più tardi - qui vi sono per altro diverse versioni - creò la donna, sia direttamente come l'uomo, oppure l'uomo stesso fece la donna con un pezzo di legno. Ciò è forse un'eco della costa di Adamo. Dio diede poi leggi agli uomini vietando loro il furto, l'assassinio, l'adulterio, ecc., vietando anche di mangiare i frutti dei primi tempi delle piogge. Gli uomini non osservarono però i comandamenti di Dio, e il Signore mandò allora un diluvio in cui perì ogni essere vivente eccettuati due uomini e due donne che si trovavano per caso su di una barca, ecc. In questo racconto, naturalmente, molto è stato spostato e commisto e adattato all'ambiente in cui la leggenda venne trapiantata. Ma non vi può esser alcun dubbio, io credo, che questa leggenda sia basata su quella biblica della creazione, del paradiso, del diluvio. A chi obbiettasse che le isole Andamane, separate dal continente da una grande distesa di mare, sono troppo lontane dal resto del mondo, e che in queste isole non si videro mai missionari, si può rispondere: può restar indeterminato il quando e il come; ma che a una data epoca la tradizione biblica sia giunta fra questi isolani è provato dalla leggenda stessa, allo stesso modo che la concordanza, per es., di certi racconti mitici sud-americani ed asiatici, quantunque qui la separazione per mezzo del mare sia incomparabilmente maggiore di quella delle Andamane dall'India e dalle isole prospicienti, comprova la diffusione di questi miti. Aggiungasi poi che gli abitanti delle Andamane hanno evidentemente superato lo stadio in cui si trovano le tribù dell'interno di Malacca, i Wedda di Ceylon, i Negritos

delle Filippine. Essi lavorano la ceramica, che non si rinviene in nessun popolo veramente primitivo, presentano una organizzazione con dei capi, fenomeni peculiari di una civiltà già progredita. Studiando le credenze dei popoli veramente primitivi, gli Andamanesi non possono dunque essere presi in considerazione. Secondo le testimonianze che noi possediamo non esiste presso i primitivi né la credenza in un Dio, né quella in molti dei. Non esiste neppure, neanche negli stadi che non sono già più del tutto primitivi, un'organica mitologia celeste che possa rivelare un qualunque indizio di politeismo. Si trovano, è vero, delle idee riguardanti singoli fenomeni celesti, che si riconnettono, unicamente per associazione, con oggetti terrestri e specialmente con uomini ed animali. Ma queste idee, a quanto pare, mutano saltuariamente e non hanno mai dato origine alla formazione vera e propria di un mito. Presso gli Indiani delle foreste brasiliane il sole e la luna sono designati come palle di foglie o di penne; oppure in alcune tribù negre del Sudan, come palle gettate dall'uomo contro il cielo e rimastevi poi sospese.

Tali idee si scambiano con altre, secondo le quali il sole e la luna sono fratelli, oppure il sole insegue la luna; idee in cui hanno una parte predominante i fenomeni della lunazione. In tutto questo stadio non c'è propriamente che *una* concezione che si ritrova quasi ovunque, presso i popoli selvaggi e persino presso quelli civili: l'idea che nell'eclissi solare un nero demonio inghiottisca il sole. Ma le rare apparizioni di questo fenomeno non hanno potuto sviluppare in nessun luogo una vera mitologia. Quest'idea è evidentemente così vicina alla fantasia primitiva, che noi la troviamo nell'Africa centrale, in Australia, in America e persino nella mitologia indiana. Ma in sé stessa e per sé sola essa non ha nessuna forza creatrice del mito. Come membro isolato può senz'altro riconnettersi a quel ricco sviluppo di idee sui dèmoni, che dominano la vita terrestre, e che, in verità, soltanto presso i primitivi, ci si presentano in modo tangibile e come elementi di una mitologia in formazione, profondamente radicati nella loro vita. Questa mitologia degli uomini primitivi è appunto, in quanto essa acquista

stabile consistenza ed influsso, *credenza magica* e *demoniaca.* Due sono i motivi dai quali questa credenza deriva e che danno alle rappresentazioni e alle emozioni che in essa si generano la loro forma e il loro tono: *la morte* e *la malattia.*

Vi sono poche impressioni che commuovono il primitivo così fortemente come la morte; e del resto la morte produce una fortissima impressione anche sull'uomo civile. Già la condotta esteriore dell'uomo primitivo davanti alla morte di un compagno è particolarmente significativa. Nel momento in cui un uomo muore, il primo impulso è di lasciarlo dov'egli giace e di fuggire. Il morto viene abbandonato e il luogo dov'egli giace viene evitato, possibilmente fino a quando le belve noni ne hanno divorato il cadavere. Qui è l'emozione della paura che noi constatiamo con evidenza. Essa trova i suoi motivi prossimi negli insoliti e terrificanti mutamenti che la morte apporta all'aspetto esteriore dell'uomo. La cessazione di ogni movimento, il pallore cadaverico, il subitaneo arrestarsi della respirazione sono fenomeni sufficienti a provocare il massimo spavento. Ma di quale natura sono le rappresentazioni che si collegano a questa impressione di terrore? La fuga dal cadavere rivela che l'uomo teme anzitutto per sé stesso. L'indugiarsi sul luogo dove giace il morto mette il vivo in pericolo di esser colto lui stesso dalla morte. E ciò che produce questo pericolo è appunto quella stessa causa che ha arrecato la morte all'uomo spentosi in quel momento. Il primitivo non può spiegarsi il fenomeno se non pensando che ciò che produceva la vita si sia subitamente separato dal morente. Tuttavia, a questa idea si associa sempre anche l'altra che le forze della vita siano ancora presenti nel corpo, che, grazie ad una forte associazione, rimane legato all'impressione della vita. Sorge qui in tal modo per la prima volta l'idea stranamente contraddittoria di un *quid* che produce la vita e che è ad un tempo distinto dal corpo e ad esso connesso. Questi due motivi in sé separati sono inscindibilmente associati, nella mente del primitivo, almeno per quanto sappiamo sulla impressione che la morte produce su di esso.

La vita diventa quindi per lui un'essenza che talvolta permane misteriosamente nascosta nel cadavere e tal'altra si aggira invisibile nella sua vicinanza. Perciò il morto diventa per il primitivo un *dèmone,* un essere che può, invisibile, afferrare e sopraffare gli uomini, ucciderli o arrecar loro delle malattie. Accanto a questa primitiva rappresentazione demoniaca esiste contemporaneamente l'altra di *un'anima corporea* (Körperseele), e intendiamo con ciò il corpo concepito come principio della vita, che esso porta in sé fino a quando non è dissolto. Anche se qui l'anima corporea agisce come un tutto, essa può, quando si separa dal corpo, diventare un dèmone e trasferirsi in un altro uomo. Non troviamo invece ancora nessuna traccia sicura di una credenza in un'anima concepita come alito o come ombra, il che troveremo in seguito essere una caratteristica del trapasso dalla primitiva cultura al periodo totemistico. Se da alcuni esploratori è stato riferito che i Semang di Malacca pensano talvolta l'anima come un uccelletto che alla morte dell'uomo se ne vola via, non è improbabile che si tratti qui o dei Semang civili, grandemente mutati dall'influsso malese o dalla penetrazione isolata di una concezione appartenente a un'altra sfera di cultura. In nessun altro luogo difatti, in tale stadio primitivo, si sono osservati motivi che raggiungono il campo della psiche, mentre gli usi funerari dei Malesi e dei meticci Malesi circondanti i primitivi della Penisola di Malacca contrastano già fortemente con la fuga del primitivo dal luogo del cadavere.

Così anche l'altra serie di rappresentazioni generate dall'impressione che produce la malattia e specialmente dalla malattia che colpisce fulmineamente, rientra tutta nel dominio dell'idea di anima corporea. Poiché appunto la credenza che dal corpo del morto escano forze magiche e demoniache è propria di questa concezione, che sussiste finché tali forze, come qui poi accade, non vengono materializzate in qualche cosa di visibile che si allontana dall'uomo, o nell'alito della respirazione o in un animale che fugge via. Al contrario il dèmone che esce dal cadavere per colpire un altro uomo sotto forma di morbo mortale, è invisibile. Esso ha la sua origine

unicamente nell'associazione tra la paura suscitata dalla morte e lo spavento suscitato dal sopravvento della malattia. Perciò il morto rimane sempre sede di forze demoniache ed egli può sempre nuovamente esercitare queste forze sui vivi che lo avvicinano. Dentro il corpo il dèmone, secondo l'immaginazione del primitivo, può assumere qualunque forma, e taumaturghi fraudolenti approfittano di siffatta credenza per allontanare apparentemente la malattia sotto forma di un pezzo di legno o di un ciottolo. Queste rappresentazioni non mostrano però relazioni di sorta con la psiche e con le sue materializzazioni. D'altra parte il cadavere è il motivo originario ma non unico della creazione dei dèmoni delle malattie. Il solo fatto di esser colpito da una malattia è anzi sufficiente per sé solo a suscitare la paura di un dèmone. Così i Semang e Senoi distinguono un numero enorme di dèmoni delle malattie. Le immagini di tali dèmoni, che si trovano presso i Malesi e Singalesi contro l'incantesimo della malattia e che rappresentano per lo più fantastici mostri animali, appartengono però già ad uno stadio più avanzato di cultura ed hanno tutt'al più la somiglianza con quegli *animali-anime* (Seelentiere) di cui discorreremo nel prossimo capitolo e che sono animali reali. Esse sono manifestamente immagini della fantasia, prodotte dalla paura e dallo spavento, e che in confronto ai mostri di analoga origine proiettati nella libera natura sono soltanto ridotti di mole in modo da renderli proporzionati alle dimensioni del corpo umano.

Accanto all'incantesimo o forza magica della malattia sta in stretta relazione l'azione magica contro la malattia, per mezzo della quale la malattia vien allontanata o ci si difende dall'attacco dei dèmoni che l'arrecano. Già l'uomo primitivo ricerca questi ausili. In ciò sta forse il motivo originario dell'istituzione di uno speciale stato che nei primissimi tempi non si eleva ancora ad una professione stabile ma la prepara: dell'istituzione degli «uomini della medicina», come son chiamati dagli americani, o degli Sciamani, come son chiamati dai popoli nord-asiatici, o, infine, stregoni. Anche il nome «uomo della medicina» non è del resto improprio. L'«uomo

della medicina» del selvaggio è in verità il precursore del moderno medico e nello stesso tempo, in un certo senso, del moderno prete. Egli non si cura soltanto del privato, che egli risana colle sue contromalìe, ma può a suo volta esercitare degli incantesimi. Dominando egli sui dèmoni, può allontanarli dal corpo, ma può anche magicamente introdurveli. Così lo stregone ha un duplice ufficio. Egli è temuto, ma è anche considerato come salvatore nel bisogno; e a seconda che predomina l'uno o l'altro aspetto la sua situazione è naturalmente diversa. Egli ha anzitutto provato la forza delle erbe sull'uomo. Egli ha probabilmente scoperto i veleni e poiché egli avvelena le frecce acquista una grande autorità agli occhi del selvaggio. Poiché anche l'arco è un mezzo magico. Ma lo stregone ha nondimeno scoperto dei mezzi per disavvelenare e per trasformare così dei vegetali velenosi in mezzi di nutrizione. Il suo è perciò un importantissimo ufficio. Ma diviene anche di buon'ora pericoloso per chi l'esercita, non soltanto perché esposto alle persecuzioni quando non compie ciò che si sperava da lui o quando attira sopra di sé il sospetto di un maleficio, ma anche perché lo stregone è talvolta spinto dal bisogno a diventare ingannatore. La frode degli stregoni risale infatti, a quanto pare, a tempi remotissimi. Koch-Grünberg descrive come presso i Brasiliani del Centro gli stregoni espellono una malattia, portando con sé un pezzo di legno che poi estraggono dopo ogni sorta di manipolazioni dalla presunta sede del dèmone nel corpo. Se la suggestione vi si accompagna può certamente accadere che i malati si sentano meglio. Comunque non dobbiamo ritenere che la credenza della massa della popolazione nella magia venga mai meno, e del resto lo stregone stesso può in molti casi rimanere un ingannatore ingannato.

Negli stadi primitivi la morte e la malattia sono dunque le fonti precipue delle credenze magiche e demoniache. E da quel momento tali credenze si estendono largamente sopra ogni aspetto della vita. Così, per esempio e anzitutto, la credenza magica nella forma della *contromalìa* (Schutzzauber), o prevenzione magica contro gli influssi demoniaci. Essa determina anzi molto probabilmente le forme originarie del vesti-

mento e, in modo più palese e più duraturo, l'adornamento del corpo, che nei suoi inizi serve in realtà meno all'orna-mento che ai fini magici.

Già a proposito della civiltà materiale dell'uomo primitivo si accennò al suo rudimentale vestimento, spesso non composto d'altro che di una corda di corteccia intorno ai fianchi e delle foglie secche ad essa appese. Com'è sorto questo vestimento? Nelle regioni tropicali in cui vive l'uomo primitivo non è stato certamente il bisogno di ripararsi a creare il vestimento; e difficilmente può essere stato il pudore, come spesso si crede, per il motivo che le parti vergognose vengono generalmente coperte. Piuttosto vi è da considerare anzitutto, nella valutazione dei motivi, la questione del dove le primissime tracce di vestimento si rinvengono e quali siano le sue parti più costanti. Ora non è il grembiule di foghe ma la corda intorno ai lombi che in qualche caso troviamo anche sola, senza l'aggiunta di altri elementi di vestiario. Non è evidentemente un mezzo di protezione contro le intemperie o il freddo e neanche il pudore può aver partecipato allo sviluppo di questa creazione che è propriamente vestimento e ornamento nello stesso tempo. Ma che cosa significa allora? Una circostanza della vita dei Wedda può forse risolvere il problema. Quando il Wedda contrae matrimonio, egli passa una cordicella intorno ai fianchi della sua futura sposa. Ciò non è altro, evidentemente, che una forma del diffusissimo «legame magico» che ha ancora una parte importante nell'attuale superstizione. Il legame magico assicura qualsivoglia cosa per mezzo del legaccio saldamente avvolto. Questo legaccio o cordoncino non è un simbolo, ma un mezzo magico, come lo sono, del resto, originariamente tutti i simboli. Secondo una superstizione diffusa, se esso viene legato intorno a una parte malata del corpo e quindi intorno ad un albero, la malattia deve passare magicamente nell'albero. Se sotto l'albero si pensa ad un nemico si può, per ulteriore trasmissione, far passare magicamente la malattia o la morte per mezzo dell'albero in questo nemico. Il legame magico del Wedda è invece evidentemente di natura più semplice. Egli vuol assicurarsi la fedeltà della sua sposa

con questo legame da lui stesso fabbricato. Dalla cintura intorno ai fianchi sono derivati da un Iato ì primi elementi del vestimento, secondo i bisogni immediati di chi lo porta, e dall'altro i primi elementi di adornamento. Così le collane, i braccialetti, che son rimasti ancora nell'odierna civiltà gli ornamenti preferiti delle donne, e le bende che presso alcuni popoli selvaggi le donne portano di preferenza, sono un ulteriore sviluppo di quel cordoncino intorno ai lombi, o, in certo qual modo una trasposizione in altre parti del corpo, e ad essi si riannodano, come al cordoncino intorno ai lombi il primo vestimento, così specialmente alla collana, altri antichi mezzi di prevenzione magica, gli amuleti, che si son poi gradualmente trasformati negli ornamenti che ancor oggi si portano di preferenza allo stesso posto.

Ora, partendo dalla supposizione che lo scopo attuale del vestimento sia stato tale anche all'origine, si è pensato che nei casi in cui il solo cordoncino intorno ai lombi è portato, quasi come una semplice indicazione della mancanza di vestimento, esso non sia originario ma un mero ornamento, residuo rudimentale di un vestimento prima esistente. Ma a questa ipotesi contrasta in primo luogo la circostanza che precisamente nelle condizioni primitive s'incontra sporadicamente il solo cordoncino intorno ai fianchi, e in secondo luogo l'evoluzione generale del vestimento sopratutto e quella anche di certi mezzi di adornamento, della colorazione e del tatuaggio specialmente. In generale l'evoluzione non va dal complesso al semplice, bensì dal semplice al complesso. Ed anche le tracce di una relazione con le idee magiche sono di regola tanto più evidenti quanto più esse risalgono agli stadi più remoti. Così noi incontriamo delle forme di uso magico del cordoncino intorno ai lombi che non si potrebbero spiegare altrimenti che con l'assimilarle a quel diffuso legame magico di cui si è parlato. Se per il Wedda l'atto di avvolgere la cordicella di corteccia da lui stesso fabbricata intorno ai fianchi della sua futura moglie è indubbiamente una specie di cerimonia nuziale, esso lo è appunto e soltanto perché quella cordicella è un mezzo magico che lega la sua sposa per la vita. In alcuni casi si è poi

trovata una notevole complicazione dell'usanza, che conferma quel significato magico. L'uomo avvolge i fianchi della donna con un cordoncino da lui stesso intessuto, e la donna fa lo stesso all'uomo; un incantesimo reciproco che è una curiosa anticipazione dello scambio dell'anello che ancora oggi si pratica da noi nel fidanzamento e nelle nozze. Lo scambio dell'anello è infatti, in certo modo, una riproduzione ridotta di quello scambio primitivo di legami; la grande differenza sta in ciò soltanto che nella forma primitiva il legame è ritenuto del tutto magico, mentre per noi è divenuto un puro simbolo. Tutti questi fatti mostrano già che gli inizi del vestimento celano in sé tali idee magiche. A ciò si aggiunge poi un'altra serie di motivi che arrecano gradualmente un cambiamento di significato tale da portar ben lontano da questo punto di partenza. Ed in fine, determinato dal cambiamento di clima, si presenta il bisogno di ripararsi; e quanto più questo ultimo cresce, tanto più diminuisce il fattore magico. Così, già presso le tribù primitive, il cordoncino intorno ai fianchi è a poco a poco soppiantato dal grembiule vero e proprio, che non ha più bisogno di uno speciale legaccio per essere fissato. Questo trapasso in mezzo di protezione è ora coadiuvato di più in più dal sentimento del pudore. Esso si riferisce sempre, in generale, secondo una legge che ricorre anche in circostanze del tutto diverse, a quelle parti del corpo che secondo il costume vengono comunemente coperte. Il fare ciò che il costume proibisce suscita il sentimento del pudore, specialmente quando, come in questo caso, la mancanza è così immediata ed evidente. Perciò la denudazione delle parti più diverse del corpo può destare l'emozione del pudore. La donna ottentotta, per esempio, porta un grembiulino anteriore e uno posteriore. Quest'ultimo, nelle donne ottentotte, copre un pannicolo adiposo sviluppatissimo sopra le natiche, che è giudicato da queste tribù come un particolare contrassegno di bellezza. Ora, se qualcuno toglie alla donna ottentotta il grembiulino anteriore, non fa cosa così sconveniente come se lo stesso facesse per quello posteriore. In questo ultimo caso essa si siede al suolo e non si alza né si muove finché non le si rende il suo pezzo di vestiario.

Allorché Leonardo Schultze viaggiava nel Namaland ottentotto, notò che il costume ottentotto comandava rigorosamente di stendere le gambe nel sedersi a terra e di non piegarle ad angolo sulle ginocchia. Avendo nondimeno uno dei suoi compagni ciò fatto per ignoranza di questo precetto del costume, un Ottentotto gli picchiò sulle ginocchia per fargliele stendere; interrogato del perché spiegò «che quel modo di sedere porta sfortuna», fi questo un tratto particolarmente significativo, perché mostra come questo ulteriore prodotto delle idee magiche primitive, il sentimento del pudore, che sorge dalla soggezione al costume, reagisce a sua volta, per associazione, sulle antiche rappresentazioni magiche. Il contravvenire al costume equivale a commettere un'azione pericolosa e richiede spesso la pratica di una contromalìa. Non ci si deve guardare soltanto soggettivamente dal contravvenire al costume, ma anche obbiettivamente, perché alla colpa segue la sanzione. Qui i motivi si intrecciano. Accanto al cordoncino intorno ai fianchi come mezzi magici specifici vengono in seguito e si alternano i monili da collo, ì braccialetti e gli anelli e in molti casi le bende pel capo. Bisogna poi aggiungere orecchini e anelli da naso, forature delle labbra, pettini, ai quali ultimi si fissano ramoscelli e foghe. L'uso di essi è però limitato geograficamente. Fra tutti la collana si è conservata fin nella recente civiltà come portatrice dell'amuleto. Come quest'ultimo racchiude la contromalìa contro tutti i possibili pericoli, così l'anello da dito è il portatore preferito di un incantesimo attivo che trasforma o domina gli oggetti secondo il desiderio di chi lo possiede: del talismano. Analogamente al monile da collo agisce il braccialetto, che si trova già nei primissimi stadi, e finalmente la benda pel capo, che si avvolge intorno alla fronte e alla nuca. Ai Semang e Senoi delle foreste di Malacca questa benda vien avvolta dallo stregone, e in alcuni momenti particolarmente importanti della vita, quando, per es., il giovane entra nell'età virile o quando la donna si sposa, essa viene sostituita dallo stregone con un'altra. Le bende tolte sono conservate in casa dello stregone e se una donna rimane vedova, riprende la sua benda di fanciulla. Con ciò vien nuovamente tolto il lega-

me magico che sussiste per la durata del matrimonio. Queste pratiche magiche stanno evidentemente in stretta relazione con la saldezza della monogamia. E nel contempo queste cerimonie dello scambio di elementi di vestiario sono analoghe ad altre in cui si cambia il nome. Il giovane, al suo entrare in pubertà, e la donna all'atto del matrimonio, cambiano il nome. Anche questo cambiamento non è affatto un semplice simbolo, ma invece un atto magico. Col mutamento del nome lo stesso uomo diventa un altro. Il nome è così strettamente congiunto con la persona, che il solo pronunciarlo può già esercitare su di essa un'azione magica.

Ma queste idee magiche irraggiantesi dalla morte e dalla malattia concernono anche altri oggetti che non appartengono né al vestimento né all'adornamento dell'uomo; così, per es., gli utensili e sopratutto le armi, l'arco e la freccia. Certamente qui il significato magico è sovente scomparso dalla memoria degli aborigeni.

I cugini Sarasin videro dei Wedda danzare intorno ad una freccia conficcata nel suolo. Quando ne chiesero la ragione si sentirono rispondere: così hanno fatto i nostri padri e i nostri nonni; perché non lo dovremmo fare anche noi? Questa è la risposta che può essere data per molte, anzi per la maggior parte di queste cerimonie magiche. Specialmente quelle complesse si radicano viepiù di generazione in generazione, vengono scrupolosamente conservate e all'occasione accresciute di nuovi elementi di motivi magici. Così può accadere di chiederci, meravigliati, dinanzi alle danze e alle cerimonie magiche straordinariamente complicate dei popoli primitivi: come è mai possibile che un sì gran numero di rappresentazioni associate possa sorgere e trovare la sua espressione nei gesti? A tale domanda è presto risposto: non sono state affatto create d'un solo getto. La comprensione della maggior parte delle cerimonie manca in coloro che vi partecipano e mancava già forse da lungo tempo ai loro antenati. Lo scopo magico però, come effetto complessivo degli atti compiuti secondo la loro antica tradizione, è rimasto. Essi credono fermamente di potere, per mezzo di questi atti, raggiungere ciò che desiderano:

felicità e protezione contro la sfortuna; e quanto più questi atti sono compiuti con faticosa meticolosità, tanto più sono sicuri di raggiungere lo scopo. In fondo non è poi questo un quadro sostanzialmente dissimile da quello che ci offrono un po' dappertutto le cerimonie di culto dei popoli civili. Senza dubbio la dimenticanza dei motivi favorisce l'enorme complicazione delle manifestazioni. Già nella succitata danza intorno alla freccia si può essere condensata una grande quantità di motivi dimenticati. Di tutti questi motivi sola è rimasta nella coscienza la certezza che quegli atti comandati dal costume e compiuti in determinati momenti e per determinate ragioni sono necessari per la salvezza del singolo come per quella dell'orda.

A grande distanza da queste multiformi irradiazioni dei motivi magici, vengono, presso i primitivi, i motivi generali dei fenomeni naturali. Una nube può ben essere, per caso, concepita come un dèmone. Così un fenomeno naturale molto raro, l'eclisse solare, vien interpretato, come abbiamo già detto, quasi dappertutto come un fatto demoniaco. Ma nel loro complesso i fenomeni celesti non hanno per il primitivo che un'importanza passeggera e mutevole. Inoltre questi frammenti di mitologia celeste sono tanto irregolari e contradditori nelle loro mutazioni, quanto uniformi nel loro complesso sono le idee derivate dalla morte e dalla malattia e gli atti generati da queste idee. Non si può quindi riconoscere a questa frammentaria mitologia un significato notevole per la vita del primitivo.

E ciò contrasta pienamente con una teoria ancor oggi molto diffusa nella scienza, secondo la quale tutto il pensiero mitologico deve ricollegarsi all'impressione prodotta dai fenomeni celesti, siano essi quelli dei mutamenti lunari o del sole o delle intemperie o delle nubi. Questa teoria non si addice certo all'uomo primitivo e si dovrebbe anzitutto, per sostenerla, distinguere in due campi totalmente separati questa mitologia superiore e quella inferiore terrena, come separati sono stati nella realtà. Ma ritorneremo più tardi su questo argomento. Qui si discute di questo punto di vista della mitologia naturalistica unicamente perché esso ha esercitato un influsso decisivo

anche sulla spiegazione della mitologia inferiore dell'uomo primitivo. Rispetto agli ultimi motivi psicologici di ogni mitologia, anche di quella del primitivo, è ancor oggi largamente diffusa l'idea che il pensiero mitologico, sia, fin dalle sue origini, un ingenuo tentativo di interpretazione dei fenomeni che l'uomo incontra nella natura e nella sua propria vita. Ogni mitologia vien così considerata una specie di scienza primitiva, o almeno una precorritrice della filosofia. E si presenta allora generalmente questo innato bisogno di spiegazione in relazione col presunto principio *a priori* di causalità. La concezione mitologica della natura non dev'essere quindi nient'altro che un'applicazione, naturalmente ancora imperfetta, del principio di causalità all'insieme dei fenomeni. Se noi invece teniamo presente lo stato dell'uomo primitivo, quale si manifesta nella sua condotta, non troviamo nessuna traccia di quel bisogno di spiegazione che dovrebbe agire fin dai primordi col concetto di causalità. Dinanzi ai fenomeni della sua vita quotidiana, dinanzi a ciò che lo circonda da ogni parte e che si ripete uniformemente, il primitivo non sente generalmente nessun bisogno di spiegazione. Per lui tutto è così, perché così è sempre stato. Come egli danza intorno ad una freccia perché già i suoi padri e i suoi nonni danzarono prima di lui, così egli si dice: oggi si alza il sole, perché anche ieri si è alzato. La regolarità con cui si ripete un fenomeno è per lui una garanzia ed una spiegazione sufficiente per la sua esistenza. Soltanto ciò che colpisce la sua emotività, e in prima linea ciò che provoca paura e spavento, diventa oggetto delle sue credenze magiche e demoniache. Di più, lo stadio primitivo si differenzia dagli stadi più evoluti del pensiero mitologico anche in ciò che gli avvenimenti che concernono l'uomo stesso e provocano la paura e lo spavento precedono tutti gli altri nel suscitare rappresentazioni magiche e demoniache. E stanno qui appunto di nuovo in prima linea la morte e la malattia. Un temporale, un'eclissi solare o un qualunque fenomeno naturale, può bene, e tanto più facilmente quanto più è raro e sorprendente, essere intessuto in queste rappresentazioni magiche; ma i lineamenti costanti del mito primitivo scaturiscono dall'ambiente imme-

diato e dai motivi della propria vita psichica, dalla paura e dallo spavento. Perciò non l'intelletto, non la considerazione sul come i fenomeni avvengono e si connettono, bensì il sentimento è il creatore del pensiero mitologico; e le rappresentazioni non sono che un materiale che esso elabora. Così quell'idea di un'anima corporea che permane nel cadavere ma può anche allontanarsene e divenire un pericoloso dèmone è un parto del sentimento della paura. I dèmoni che si annidano nell'ammalato e lo fanno morire o se ne allontanano alla guarigione, sono creazioni del sentimento, immateriali come l'anima, perché non sono nati che dal sentimento, ma tuttavia suscettibili di assumere forma sensibile nell'uomo o fuori, negli animali, nelle piante, nelle armi e negli utensili. Soltanto nella ulteriore evoluzione anche i dèmoni stessi vengono dotati di caratteri costanti indipendenti dagli esseri che li albergano.

Così è dunque una piena confusione nel nostro punto di vista del pensiero scientifico col pensiero primitivo che noi facciamo quando noi interpretiamo quest'ultimo come bisogno di spiegazione dei fenomeni. Per l'uomo primitivo non esiste causalità, nel senso che noi diamo a questa parola. E se vogliamo comunque parlare di causalità nello stadio psichico in cui si trova, dobbiamo dire che esso è dominato dalla causalità magica. La quale causalità non è connessa alle leggi dell'associazione delle immagini ma ai motivi del sentimento. Quanto la causalità logica risultante dalla regolare vicenda delle nostre percezioni e rappresentazioni è regolare, tanto saltuaria ed irregolare è quella mitologica risultante dall'emotività magica. E che quest'ultima preceda l'altra è pure molto significativo. Poiché la nostra causalità delle leggi naturali sarebbe difficilmente sorta se la causalità magica non le avesse aperto la strada. Quella è scaturita da questa precisamente nel momento in cui l'attenzione dell'uomo non era più attirata da ciò che è insolito, sorprendente o spaventevole, ma da ciò che è uniforme e quotidiano. Per ciò il più grande progresso nell'investigazione della natura è dovuto a Galilei il quale fece oggetto della sua riflessione un fenomeno comunissimo: la

caduta di un corpo al suolo. Su questo fatto l'uomo primitivo non ha mai riflettuto e ancora per molto tempo dopo non vi ha riflettuto l'uomo civile. Che un corpo cada al suolo se lo si getta in aria è un fatto che «non ha bisogno di spiegazione» perché è sempre accaduto così. Un riflesso di questo modo originario di concepire si trova ancora nella fisica antica dove Aristotele, per es., spiegava: che un corpo cade perché il centro della terra è il luogo naturale della sua quiete; in altre parole, poiché così è sempre accaduto, così deve accadere.

8 - I primordi dell'arte

Quanto poco il pensiero mitologico, specialmente nello stadio delle credenze magiche e demoniache, sta in relazione colla scienza posteriore, tanto più vicino esso si trova invece ai primordi dell'arte. Essi sono affini anche in ciò che le più semplici forme dell'uno si intrecciano colle più semplici forme dell'altra. E questa connessione non consiste soltanto nel fatto che le rappresentazioni magiche vengono in un certo senso proiettate negli oggetti dell'arte, ma anche in ciò che l'arte stessa, in quanto è mezzo di espressione del pensiero mitologico, reagisce su di esso e ne potenzia i motivi. Nei primordi dell'arte ciò si manifesta sopratutto nel fatto che il primitivo, agli occhi dell'uomo civile, non ha propriamente che un'arte in cui ha raggiunto una grande perfezione: la danza. Per nessuna altra attività artistica egli è così bene dotato come per questa. Il suo corpo vi è infinitamente più adatto di quello dell'uomo civile. La vita nella foresta, l'arrampicarsi sugli alberi, l'abbattere là selvaggina, lo rendono capace di certe esecuzioni che un moderno ballerino esegue a mala pena. Tutti coloro che hanno visto queste danze dei selvaggi, si sono meravigliati della loro grande agilità e destrezza ed anche, sopratutto, della loro stupefacente capacità negli atteggiamenti, nei movimenti e nell'espressione mimica. Se anche la danza, come il suo trapasso in danza rituale fin dai primissimi tempi lo fa supporre, è originariamente un mezzo per produrre effetti magici, essa è nondimeno fin dal principio diventata in pari tempo un diletto che incita alla sua ripetizione, anche per puro

godimento. Così questa antichissima arte cela già in sé il doppio motivo dell'effetto da ottenere al di fuori e del godimento soggettivo. Quest'ultimo è creato immediatamente dai movimenti e dalle sensazioni che li accompagnano. La danza collettiva accresce poi l'emozione e la capacità di esecuzione dei singoli individui. Ciò risulta con evidenza dalle danze eseguite dalle tribù indigene di Malacca. Non pare che qui vi siano danze a file di danzatori; ogni singolo danzatore rimane al suo posto eseguendo però stupefacenti contorsioni e movimenti che si accordano armonicamente ai movimenti di tutti. Ma vi è un altro motivo che dà forma a questi movimenti: l'imitazione degli animali. Senza dubbio, l'animale, nello stadio veramente primitivo, non ha ancora quell'importanza predominante che ha più tardi; il periodo totemistico tuttavia si preannuncia già nell'imitazione degli animali nella danza. Il saper imitare, sempre allo stesso posto, e con espressiva vivacità, anche gli animali più piccoli, è considerato come la più grande capacità artistica individuale. Manca invece ancora del tutto la maschera animale che noi incontreremo più tardi come oggetto molto diffuso nel culto e nella magia. Questa imitazione mimica e pantomimica degli animali reca però già in sé tracce di magia. Quando il Wedda, eseguendo la sua danza intorno ad una freccia, imita gli animali che egli caccia, può ben darsi che egli pensi la freccia come un mezzo magico e supponga che la selvaggina colpita dalla freccia verrà in suo potere grazie a quell'imitazione.

Presso i popoli primitivi la danza non è generalmente accompagnata dalla musica. Tutt'al più si usa qualche semplice strumento che col suo rumore dia il tempo. I più semplici di questi strumenti sono dei bastoncini di legno battuti l'uno contro l'altro. Anche il tamburo ha però trovato presto una grande diffusione; può darsi tuttavia che esso sia stato introdotto dal di fuori. Come vero e proprio accompagnamento musicale della danza serve la propria voce, nella canzone di ballo. Ci abbandoneremmo però ad un errore se noi credessimo che queste canzoni di ballo siano una specie di canto rituale primitivo, semplicemente perché la danza ha servito originariamente a

scopi magici. Non è ancora il caso di parlare di canti di questo genere; il contenuto delle canzoni di ballo è tolto dalla vita quotidiana ed esse sono propriamente della prosa puramente descrittiva o narrativa, in frasi staccate, senza intrinseco legame coi motivi della danza. Ciò che dà loro il carattere di canto è il ritornello. Si potrebbe quasi dire che questa forma poetica della lingua cominci col ritornello. Il canto è scaturito da suoni naturali qualunque. Al suo contenuto può servire tutto ciò che si è fatto od osservato; e una volta assunta una tale materia essa vien ripetuta continuamente e diventa «canto popolare» (Volkslied), che si canta sopratutto nella danza. Questo canto è di specie assai monotona; se noi volessimo farne una trasposizione nelle nostre note, sarebbe tutt'al più l'estensione di una sesta, in cui si muove la voce dei Wedda o delle tribù indigene di Malacca nei loro canti. Tutto ciò non vien fatto neppure a intervalli armonici, cosicché questi canti, che non sono mai stati raccolti fonograficamente, si possono trasporre nelle nostre note solo in modo assai incerto. Gli esempi seguenti possono darci un'idea del loro contenuto. Un canto dei Wedda dice:

I colombi di Taravelzita dicono kuturung.

Dove il talagoya fu arrostito e mangiato, soffiava un vento.

Dove la meminna fu arrostita e mangiata, soffiava un vento.

Dove il cervo fu arrostito e mangiato, soffiava un vento.

Il seguente canto dei Semang è già un po' superiore. Si riferisce al macaco, una specie di scimmie molto diffusa nelle foreste di Malacca; esso vien chiamato dai Semang «kra»:

Corre lungo i rami, il kra,
Porta con sé i frutti, il kra.
Corre qua e la, il kra;
Sopra ì bambù vivi, il kra,
Sopra i bambù morti, il kra,
Corre lungo i rami, il kra.
Salta intorno e strilla, il kra.
Si lascia guardare un po', il kra,

Mostra e digrigna i denti, il kra.

Come si vede sono semplici percezioni e descrizioni di ciò che il Semang ha visto quando nella foresta ha osservato il macaco. Questa descrizione serve unicamente come materiale per la musica della lingua e ciò che è propriamente musicale è il ritornello, che in questo caso è abbastanza semplice e consiste soltanto nella parola «kra». Questa musica della lingua sostiene e integra la danza; dove tutte le membra si muovono anche gli organi dell'articolazione vocale tendono ad agire simultaneamente. Soltanto la moderna danza è riuscita, coll'aiuto dell'accompagnamento strumentale, introdotto come integrazione a reprimere questo naturale concomitante affettivo, il quale, per altro, si riafferma energicamente, anche in piena civiltà, nelle forme popolari di danza dei nostri villaggi.

Istrumenti musicali veri e propri mancano completamente al primitivo. Se qualcuno se ne incontra un po' perfezionato, esso appare importato. Così può dirsi del flauto nasale di bambù, osservato presso le tribù indigene della Penisola di Malacca, che è foggiato come il nostro flauto ma con queste differenze: vi si soffia dall'estremità anziché da un lato e non vien applicato alla bocca ma ad una narice; l'ala del naso serve come membrana per dare il tono. Oltre a ciò esso ha da tre a cinque buchi che possono essere coperti con le dita. È una creazione prettamente melanese e, in ogni caso, importata dalla Melanesia. Un significato più originario hanno invece gli strumenti a corda che si rinvengono già presso i primitivi. Nelle forme che essi presentano in Malacca son certo derivati anch'essi dall'Oceania. Presso i Boscimani e i popoli ad essi affini si è invece scoperta una forma che può essere considerata come l'istrumento veramente primitivo di questa specie e che getta una luce assai viva sulla origine degli istrumenti musicali. Il Boscimano usa come semplice istrumento a corda un arco che assomiglia in sostanza a quello di cui si serve nella caccia: il tendine è trasformato in corda. Ma **i** toni non sono chiaramente udibili che per il suonatore stesso. Egli prende un'estremità dell'arco fra i denti e fa vibrare la corda pizzi-

candola con le dita. Si produce così, grazie alla risonanza delle ossa craniche, un suono, la cui altezza può essere regolata dal suonatore tenendo la corda alla sua metà o in un altro luogo e lasciandone vibrare soltanto una parte. Di questo suono non giunge quasi nulla all'intorno; esso agisce invece fortemente sul suonatore stesso, perché si trasmette con forza dai denti alle parti fisse del cranio e raggiunge il nervo auditivo per diretta conduzione ossea. Ed è un fatto curioso, che la più soggettiva di tutte le arti, la musica, cominci, negli istrumenti a corda, i più efficaci per la creazione di impressioni soggettive, con una forma nella quale anche il godimento che il suonatore trae dalla sua esecuzione è affatto soggettivo. Da questo momento è già data la sua ulteriore evoluzione verso le tonalità obbiettive e variamente graduate; evoluzione determinata da semplici trapassi associativi. La corda sola, derivata dall'arco da caccia, non basta più. Appare così il ponticello, che consiste in un bastoncino, fissato dalla parte superiore nel mezzo dell'arco e dentato nella parte inferiore per fissarvi più corde. Il materiale delle corde, se è tratto dal bambù dell'arco, è fabbricato ricavando dal bambù delle strisce di corteccia che si trasformano in corde. Segue poi un altro mutamento importante: il suono è reso obbiettivamente udibile in quanto il suonatore non tiene più l'estremità dell'arco in bocca, ma pone al posto del proprio capo una zucca vuota. Il miglior punto di unione con l'arco si dimostra l'estremità del bastoncino che porta il ponticello. Ora non è più la testa del suonatore che dà la risonanza, ma la zucca che ha preso il suo posto. Essa imita anche esteriormente la testa, e viene talvolta considerata come una immagine del capo, grazie all'incisione, sulla sua scorza, degli occhi, della bocca e del naso. L'associazione delle idee può qui aver cooperato e quando l'inventore stesso pervenne all'applicazione di questa testa artificiale, scoprì forse allora soltanto, che egli aveva fatto un gran progresso nel perfezionamento del suo istrumento: la sua musica poteva ora esser udita anche dagli altri.

Un altro strumento che non ha certamente subito i perfezionamenti della primitiva cetra, può ascriversi a questi pri-

mordi della musica: il *rombo* o *frullino* (Schwirrholz). Lo si incontra come strumento per suoni e rumori soltanto presso i popoli relativamente primitivi. Veramente esso non raggiunge ancora il suo pieno sviluppo nella sfera dei popoli che si trovano, socialmente, agli stadi iniziali della civiltà, ma perviene, come vedremo, al suo ufficio di istrumento magico soltanto in piena cultura totemistica dell'Australia. S'incontra però presso i Boscimani una forma di frullino che reca una forte impronta di originalità. Come il suono che il primitivo udiva nell'usuale impiego dell'arco alla caccia o nella guerra, lo ha certamente condotto all'invenzione della cetra, così può essere stato benissimo il rumore sibilante della freccia o dell'uccello volante, che la freccia imita, a dargli l'idea di riprodurre lo stesso rumore con gli stessi mezzi. Infatti nell'Africa del Sud, dove esso non è però usato che come giocattolo, si può osservare un frullino di una forma che ricorda immediatamente gli uccelli nel volo o la freccia: un bastoncino con una penna d'uccello legata perpendicolarmente. Facendo roteare il bastoncino si produce un suono sibilante che col crescere della velocità di rotazione raggiunge un tono abbastanza alto: questo tono non è però suscettibile di sviluppo e perciò appunto dal frullino non è derivato nessun altro strumento musicale. In altre specie di frullini, in cui la penna è stata sostituita da una assicella sottile che nella sua forma può ancora in certo modo imitare l'uccello, il rumore è più forte, ma il tono meno chiaro. Così il frullino è stato di buon ora eliminato dal numero degli strumenti musicali per diventare semplice strumento magico, ufficio del resto, anch'esso transitorio. In molte regioni della terra, la «*raganella*», un analogo strumento primitivo, ha avuto lo stesso impiego.

Anche le produzioni dell'arte *figurativa,* o, come più propriamente può dirsi, gli elementi da cui quest'arte si formò, si sono svolti già presso i primitivi del periodo pretotemistico nella direzione delle idee magiche e demoniache. Noi possiamo studiare presso le tribù primitive di Malacca e di Ceylon, con maggior attendibilità che altrove, l'arte figurativa nei suoi primordi e nei suoi motivi. Dei Boscimani non se ne può qui

tener conto, perché, come vedremo in seguito, si constatano presso di loro segni evidenti di influssi esterni. I Wedda, i Senoi e i Semang non conoscono che le più semplici forme di una ornamentazione lineare. Ciò dimostra come le più semplici linee, che si possono tracciare intagliando o scalfendo, sono il punto di partenza di quasi ogni altra ulteriore evoluzione. Anche qui il bambù si rivela di nuovo un materiale appropriato a queste elementari esecuzioni artistiche. Il suo impiego è poi necessario per gli strumenti e le armi, per l'arco, per il bastone da scavare, e, più tardi, per la cerbottana e il flauto. A tutto questo bisogna aggiungere, come importanti elementi di ornamento, i pettini che portano nei capelli le donne delle tribù di Malacca, riccamente ornati di questi motivi lineari. Il motivo del triangolo è quello generalmente dominante. Come per il geometra il triangolo è la più semplice figura lineare, così è anche il più semplice elemento decorativo chiuso. Sulle armi si osserva, non di rado, una serie di questi triangoli disposti l'uno dopo l'altro tra due rette parallele. È la ripetizione uniforme, carattere generale della primitiva decorazione, nella sua più semplice forma. Una prima sua complicazione consiste nelle linee trasversali tracciate nei triangoli, fra le quali possono anche rimanere delle lacune di forma triangolare. Tali figure vengono poi combinate a doppi triangoli, cioè a triangoli adiacenti per la base, e in altri modi ancora. Nuove forme s'introducono pure, usando semplici linee curve anziché dirit-te. Così, per es., in luogo della base di ciascun triangolo si trova un arco, sempre in serie uniforme e rettilinea. E finalmente, l'arco si trova usato solo, nella forma di un segmento di circolo, in ripetizione semplice o alternata. Queste semplici figure si presentano poi di più in più complesse per mezzo della loro combinazione o della combinazione delle loro parti. Questo accumulamento di motivi raggiunge il suo massimo effetto artistico nei pettini delle donne della Penisola di Malacca. In generale il pettine è un ornamento diffusissimo presso **i** popoli allo stato di natura. Ma appunto, per il suo apparire presso i Semang e Senoi, noi possiamo osservare come originariamente esso non sia che incidentalmente un ornamento e sia poi di-

venuto essenzialmente tale solo poco a poco. Esso ha le stesse forme che presentano ancor oggi i pettini delle nostre donne: i denti sono volti verso il basso e servono a tenere i capelli. Nella parte superiore termina in una specie di targa. Questa è la parte più importante del pettine; i denti non sono destinati che a fissarlo sul capo. Nella targa infatti sono tracciati in gran copia quegli ornamenti di cui si è già parlato. Ora se si domanda al Semang o al Senoi che cosa significano quegli ornamenti, egli risponde che essi proteggono contro le malattie. L'uomo della Penisola di Malacca non porta pettine, certo per ragioni pratiche, perché per la sua vita nella foresta, per destreggiarsi fra gli sterpi egli tiene i suoi capelli corti. In altre regioni, dove pure il pettine è comunissimo, come nella Polinesia, mancano queste ragioni, e allora uomini e donne lo portano ugualmente. Il pettine, in questo suo primissimo uso, è evidentemente meno un ornamento che un mezzo magico, e particolarmente una contromalìa per i dèmoni delle malattie. Le svariate combinazioni dei suoi ornamenti lineari vengono perciò poste in relazione con determinate malattie. Una donna Semang porta infatti sul suo pettine i segni magici di tutte quelle malattie dalle quali essa vuol preservarsi, li capo appare particolarmente adatto a portare tali segni magici. In tutto ciò sta molto probabilmente l'origine di questo diffusissimo ornamento. In Malacca i pettini vengono conservati con somma cura: essi sono resi come sacri dai disegni tracciati su di essi. Come gli ornamenti primitivi siano arrivati a quest'ultima significazione, è ciò che non si riesce a sapere dalle informazioni dirette degli aborigeni. Una indicazione la troviamo però nella circostanza che gli ornamenti dell'arco e della cerbottana sono mezzi magici per una caccia favorevole. Sopra di essi si trovano talvolta anche dei disegni lineari di animali e questo fatto può certamente esser messo in relazione con le osservazioni che Carlo von den Stemen fece sui Bakairi del Brasile centrale. Qui si trovano infatti notevoli ornamentazioni sul legno, ma unicamente di forma geometrica; esse vengono però spiegate dagli aborigeni non come mezzi magici ma come immagini di oggetti. Una serie compatta di triangoli dagli an-

goli un poco arrotondati veniva interpretata come un serpente; una serie di quadrati che si toccano cogli angoli posti verticalmente era invece interpretata come uno sciame di api. Queste rappresentazioni non si limitano soltanto al regno animale. Una serie di triangoli verticali col vertice rivolto verso il basso e tangente la base del successivo, era spiegata come una serie di grembiuli pendenti dalla cintura. In poche parole, il selvaggio è incline a vedere questi oggetti concreti nei più semplici ornamenti lineari e lo stesso Carlo von den Steinen prova che anche noi possiamo facilmente ritornare a questa *forma mentis,* dacché egli riusciva senza notevoli sforzi a rintracciare tali oggetti in qualsivoglia semplice ornamento. Qui si tratta appunto di un processo psichico di assimilazione, al quale è soggetta ogni coscienza, e che agisce naturalmente con maggior intensità nell'uomo primitivo, che vive di continuo nella libera natura, anziché nell'uomo civile.

Ma ci potremmo ora chiedere: qual è il punto di partenza di questo processo? Il Bakairi ha voluto riprodurre realmente serpenti, api, grembiuli, ecc., riducendo queste immagini a una stilizzazione geometrica? Oppure, senza nessuna intenzione, ha dapprima disegnato questi ornamenti lineari e vi ha poi veduto, per ulteriore assimilazione fantastica, le rappresentazioni di quegli oggetti? Questa è forse l'ipotesi giusta. Poiché è certamente molto più facile tracciare semplici linee e proiettarvi poi degli oggetti più complessi, che ridurre al contrario le immagini di questi oggetti a schemi geometrici astratti.

Quando il Bakairi vuole veramente disegnare un oggetto, procede come i nostri bambini: lo disegna più diligentemente che può. I Bakairi disegnano, per es., dei pesci sulla sabbia come tracce d'itinerario, oppure si sforzano di ritrarre uomini ed animali in un modo che è sorprendentemente simile a quello dei nostri disegni infantili. Evidentemente dunque, non è l'incapacità di disegnare degli oggetti che ha dato luogo a questa primitiva ornamentazione geometrica, ma l'ornamentazione apparve prima e in essa si videro e si riconobbero poi rappresentazioni delle quotidiane percezioni. La risposta alla questione: perché l'uomo primitivo disegna degli ornamenti,

la troveremo facilmente se noi teniamo presenti i motivi che non è difficile riconoscere in queste semplici ed uniformi serie di figure, come quelle di triangoli e di archi, intagliate nel bambù dai Senoi e Semang. Come il primitivo ripete nella danza, usando i suoi organi locomotori, i movimenti ad intervalli regolari e gode di questo stesso ritmo, così nell'esecuzione del movimento del disegnare egli trae diletto dalla linea retta ripetuta regolarmente e questo diletto si accresce quando vede sorgere sotto la sua mano le corrispondenti figure simmetriche. Poiché il senso estetico trova i suoi primi elementi della simmetria e nel ritmo: questo ci insegna già la primissima di tutte le arti, la danza. Gli effetti estetici della simmetria e del ritmo si manifestano nei movimenti della danza come nelle primitive esecuzioni dell'arte figurativa; e all'inizio questi elementi rimangono i soli.

Perciò anche il canto primitivo non diventa tale che grazie al ritornello, uniformemente ripetuto e sempre uguale. Nel momento in cui l'uomo primitivo traccia delle linee nel legno, il diletto della ripetizione ritmica lo porta subito a disporle simmetricamente. Non si trovano perciò mai ornamenti che constino di una sola figura, di un solo triangolo, per esempio; s'incontra sempre invece una pluralità di figure sovrapposte o giustapposte, oppure, ciò che indica già uno sviluppo ulteriore, sovrapposte e giustapposte contemporaneamente. Se ora questi ornamenti, a cagione del crescente piacere dell'esecuzione, vengono sviluppandosi, ne nascono spontaneamente figure che appaiono realmente analoghe agli oggetti più diversi. Questo effetto è poi accresciuto dalla ripetizione di queste figure. In un solo quadrato con gli angoli posti verticalmente e orizzontalmente il Bakairi difficilmente potrebbe rappresentarvi un'ape; ma in una serie di simili quadrati noi stessi potremmo rappresentarci uno sciame di api. Nascono così analogie con animali, piante, fiori; e questi ultimi specialmente, suscitano, per la loro forma simmetrica, delle associazioni coll'ornamentazione geometrica. L'animale tuttavia attrae maggiormente l'attenzione. La selvaggina che deve essere abbattuta viene scalfita sull'arco o sulla cerbottana; e questo è un

mezzo magico per attirare l'animale davanti all'arma. Dopo questi confronti si comprende ora facilmente la dichiarazione dei Senoi e Semang, che i disegni sopra i pettini delle loro donne siano contromalìe per le malattie. I due casi rappresentano le due forme dell'incantesimo, concretate, ancora nei più alti stadi della civiltà, l'una nell'amuleto e l'altra nel talismano; la difesa contro il pericolo e l'aiuto per le proprie imprese. Ed è pure facilmente comprensibile ora che quei complessi ornamenti sui pettini delle tribù di Malacca, siano interpretati, grazie ai noti processi di assimilazione psichica, come esseri viventi, siano essi di forma animale o vegetale, nei quali si proiettano d'altra parte i dèmoni delle malattie. Questi dèmoni sono esseri non mai visti, e appunto perciò la fantasia, sotto il dominio della paura, può dare ad essi le forme più stravaganti. Infatti ciò accade ancora nelle produzioni artistiche di taluni popoli di media civiltà. Gran parte delle maschere che noi troviamo diffuse presso i popoli più svariati hanno la stessa origine. In generale sono quasi sempre delle maschere di animali o di uomini, atteggiate a smorfie paurose, che trovano applicazione come dèmoni spaventevoli di questa specie. Quanto più liberamente la fantasia lavora, tanto più facilmente si può vedere la rappresentazione del dèmone in qualunque ornamento, mentre nel contempo la ricchezza dei disegni ornamentali favorisce il bisogno di distinguere un gran numero di tali dèmoni, cosicché una donna dei Semang o Senoi porta sul suo capo tutte le possibili malattie nelle loro figurazioni demoniache. Infatti lo stesso dèmone, secondo una vecchia regola magica, può cagionare la malattia e d'altro lato proteggere contro di essa. Come nell'immagine c'è l'oggetto stesso, così anche qui il disegno che lo rappresenta e lo significa è il dèmone stesso della malattia. Chi lo porta con sé, è sicuro dai suoi attacchi. Lo stesso legame unisce la malìa e la contromalìa. Lo stregone che compierà la contromalìa dev'essere anche capace della malìa. L'una e l'altra non sono che forme diverse di una stessa causalità magica derivata dall'emozione della paura e dello spavento.

Riassumendo quanto abbiamo appreso dall'arte del disegno dei primitivi possiamo formularne il risultato in questa tesi: quest'arte è propriamente un'arte *magica* e *ornamentistica.* Con ciò vengono indicati i *due* motivi dai quali essa scaturisce e che hanno, a quanto consta, agito di conserva fin dall'inizio. L'esecuzione di semplici linee in ripetizione uniforme e simmetrica deriva da quella uniformità di movimenti che trova già la sua espressione nella danza e prima ancora che nella danza, nel camminare e nel correre. A ciò che ha creato, il disegnatore stesso attribuisce poi un significato occulto.

La meraviglia per la sua creazione si associa al piacere dell'esecuzione e questa meraviglia per l'immagine da lui stesso creata e vivificata e trasformata dalla fantasia, la muta in un oggetto magico. Le immagini che si portano sul corpo o che si son tracciate sugli oggetti d'uso proteggono contro le malattie e gli altri inconvenienti o assicurano alle armi e agli utensili la loro efficacia.

Di contro a questo quadro di un'arte puramente magica e ornamentale potrà certamente, in sulle prime, stupirci il caso di una tribù, per tutti gli altri aspetti veramente primitiva, che nelle sue manifestazioni artistiche ha superato di molto questo primo stadio ed ha seguito, a quanto pare, una via assolutamente diversa per giungere all'arte: è la tribù dei Boscimani. Per le tribù sopracitate non si può assolutamente parlare di un'arte della pittura e ancor meno della riproduzione di oggetti o dei loro raggruppamenti, e particolarmente di ammali o anche, in minor proporzione, di uomini, che oltrepassi mai l'accenno al singolo oggetto; una tale arte noi la incontriamo invece presso i Boscimani. E ciò è tanto più caratteristico in quanto quell'arte magica ed ornamentale, sebbene si ritrovi in questa tribù sulle armi e sugli strumenti, vi ha però un'importanza minima. La pittura dei Boscimani non è evidentemente arte magica né ornamentale.

Originariamente queste immagini devono esser sorte nelle caverne; almeno, se ne sono trovate molte nelle caverne. Si è già accennato più addietro all'importanza di quest'abitazione primitiva per le origini di un'arte memorativa. Dove le im-

pressioni esterne mancano, come nella caverna, la fantasia è tanto più eccitata a fissare il ricordo in un'immagine obbiettiva. Nella loro essenza le più semplici di queste immagini assomigliano ai disegni e alle pitture dei nostri bambini. Possiamo tuttavia distinguere chiaramente due gruppi: le une son del tutto primitive; le altre, più perfezionate, ritraggono spesso con efficacia alcuni animali, la giraffa, per es., che probabilmente a causa del suo lungo collo è un soggetto preferito, e l'alce. È vero che gli animali quadrupedi sono magari ritratti di profilo con due sole gambe, ma la maggioranza di queste figure si eleva notevolmente al disopra di questa maniera infantile di disegnare. Fin dalle origini per questa pittura si sono usati dei pigmenti minerali, specialmente sanguigna, lapislazzuli, ecc.

Si incontrano anche combinazioni di questi pigmenti, cosicché quasi tutti i colori sono rappresentati. Ora si potrebbe naturalmente pensare che queste immagini di animali abbiano qui lo stesso significato di quei disegni d'animali incisi sull'arco del primitivo per assicurare all'arma il suo bersaglio. Ma già la regione in cui questa pittura si è diffusa, aliena dalla caccia e dalla guerra, contraddice a tale supposizione. E a maggior ragione ciò può dirsi delle scene prese dalla vita vissuta e rappresentate nelle pitture più abili.

Una di queste rappresenta, per es., un incontro di Boscimani coi bianchi, il che è riconoscibile in parte per il diverso colore e in parte per la diversa statura delle figure. Un'altra, diventata famosa, illustra come i Boscimani rubino il bestiame alle tribù Bantù.

I Bantù sono grandi figure, i Boscimani piccole figure che portano via, in una scena movimentata, gli animali, mentre i Bantù, malgrado i loro grandi passi, rimangono assai addietro. Si scorge nello schizzo la gioia dell'artista primitivo per il colpo ben riuscito. Questa non è arte magica; qui ci troviamo invece certamente dinanzi alle prime produzioni di un'arte memorativa. Colui che ha dipinto questi quadretti vuol anzitutto richiamare alla memoria e rappresentare a sé stesso ciò che ha vissuto e conservare poi queste scene alla memoria dei

suoi compagni di tribù. È quindi questa un'arte memorativa in doppio senso: dalla memoria risorge ciò che è stato vissuto e per la memoria il passato dev'essere conservato. Quest'arte è però ancora primitiva in quanto che non si è ancora elevata al grado di arte *imitativa.* Non è un'arte in cui l'oggetto è riprodotto nell'immagine che si traccia per diretto confronto.

In questo modo imita un moderno ritrattista o paesista. Negli stadi primitivi, anche quando l'arte riesce a superare lo stadio magico e ornamentale, non c'è che un'arte memorativa. Il Boscimano non ha presenti gli oggetti da ritrarre, ma eseguisce i suoi schizzi ricavandoli dalla memoria. Del resto la caverna, che è la culla e un laboratorio così appropriato dell'arte memorativa, esclude già per sé stessa l'arte imitativa. Come possono ora le tribù primitive dei Boscimani essere pervenute a queste manifestazioni artistiche già relativamente evolute - non foss'altro che per la eliminazione dei motivi magici - e da apprezzarsi tanto più in quanto le tribù africane limitrofe non hanno raggiunto questo stadio? Poiché tanto gli Ottentotti, come i Besciuani e i Bantù, quanto a capacità artistiche stanno molto al di sotto dei Boscimani che sono invece di molto inferiori ad essi in tutti gli altri campi. Possiamo noi dire con altrettanta attendibilità, di quest'arte memorativa, quanto abbiamo detto per l'arte magica e ornamentale delle tribù di Malacca e di Ceylon, e cioè che essa sia sorta autoctona, come la danza, da motivi originari e analoghi? Per rispondere a tale questione importa anzitutto di sapere quale sia l'età di queste produzioni artistiche. Risalgono esse, come può supporsi dell'ornamentazione dei Wedda o delle tribù di Malacca, ad un remotissimo passato? Due fatti provano invece anzitutto che esse sono creazioni relativamente recenti. In primo luogo si scorgono nelle loro pitture degli animali che i Boscimani hanno conosciuto tutt'al più dalla fine del secolo XVII, particolarmente il cavallo e la pecora. Questi animali sono, è vero, giunti alla Colonia del Capo già fin dal secolo XVI, ma è evidente che non son pervenuti che più tardi a quelle tribù. Il secondo punto è il curioso particolare che questi pittori primitivi usano in sostanza gli stessi strumenti che gli Europei. Attual-

mente quest'arte, a causa del deperimento e della lenta distruzione di questa razza, è quasi del tutto scomparsa. Ma gli oggetti trovati ci mostrano che i pittori avevano una paletta, una lastra di pietra, sulla quale mescolavano ì loro colori, come pure un pistillo di pietra col quale facevano la mescolanza. Per stendere i colori usavano pure pennelli improvvisati con sottili schegge di ossa o si contentavano magari di stenderli con un dito.

Tutti questi son particolari che non risalgono certo a tempi remoti. Delle produzioni artistiche non possono poi concordare in tali e tanti particolari se non hanno in certo modo comune l'origine. Aggiungasi d'altra parte che i quadretti conservati non paiono per la foro natura risalire al di là di 60-70 anni. Dobbiamo quindi concludere che quest'arte non è primitiva, ma che è stata importata come molte altre cose possono penetrare nel dominio di una tribù primitiva.

Se il racconto biblico della creazione poté penetrare, nelle sue parti essenziali, nelle tribù Andamanesi, che sono per altro rispetto primitive, perché non potrebbe un artista europeo, viaggiatore, esser giunto presso i Boscimani, prima che ad essi pervenissero altri elementi della civiltà europea? Comunque lo sviluppo di questa pittura comprova la esistenza di una notevole disposizione naturale. E questo ci conduce all'ultimo tema della psicologia del primitivo, alla questione cioè delle sue disposizioni spirituali in generale.

9 - Qualità intellettuali e morali del primitivo

Per giudicare delle qualità spirituali di una razza o di una tribù non basta l'osservazione di uno o più individui; il giudizio non può fondarsi che sull'insieme delle qualità spirituali obbiettivate nella lingua, nel costume, nel mito, nell'arte. Tuttavia per riuscire ad una valutazione delle disposizioni spirituali di un popolo o di una stirpe noi dobbiamo raccogliere anche le manifestazioni spirituali dei singoli individui. Poiché in fatto di disposizioni spirituali non si deve prendere in considerazione soltanto ciò che è effettivamente raggiunto o realizzato, ma anche ciò che può eventualmente esserlo. Ora il punto

di vista qui è diverso a seconda che si tratti, per non limitarci che ai due aspetti più importanti e fondamentali, di una valutazione intellettuale e morale. Le qualità intellettuali - nel senso più lato - e quelle morali, non sono però soltanto di grandissima importanza: esse hanno anche, generalmente, una propria e diversa evoluzione. Per la valutazione dell'evoluzione spirituale e dei rapporti di quei suoi due fattori, gli stadi primitivi della civiltà umana sono perciò di gran momento.

Se ora noi consideriamo le condizioni generali della cultura dell'uomo primitivo, dovremmo naturalmente ammettere, dopo la constatazione dei miseri mezzi materiali di questa cultura e della mancanza di ogni impulso al loro perfezionamento, che anche le capacità intellettuali di queste tribù siano rimaste ad uno stadio evolutivo alquanto inferiore. Come avrebbe potuto il Boscimano - ci si è infatti domandato - ignorare da parecchio tempo le armi da fuoco, che gli erano altrettanto accessibili come alle tribù limitrofe, se non avesse un'intelligenza inferiore? E maggiormente ciò può dirsi dei Negritos delle Filippine o dei Wedda di Ceylon. Come sarebbero potuti rimanere, per interi decenni, vivendo in mezzo a tribù più civili, sempre allo stesso stadio, se le loro capacità intellettuali non fossero realmente più limitate di quelle dei loro vicini? Noi dobbiamo tuttavia distinguere e tener presenti qui due momenti che sono per tale questione risolutivi. Il primo è la *mancanza di bisogni* del primitivo, favorita per di più dallo scarso traffico coi suoi vicini. Inoltre devesi aggiungere che fino ai tempi recenti, che hanno portato non pochi mutamenti anche in quelle regioni, il primitivo dei tropici trovava nelle sue foreste selvaggina ed alimenti vegetali, materiale per il vestimento e l'adornamento in gran copia, cosicché egli non ora stimolato a procacciarsi dei mezzi meno rudimentali per la soddisfazione dei propri bisogni. La caratteristica di maggior rilievo nel primitivo è lo stato di soddisfazione; in ciò sono concordi tutti gli studiosi delle tribù, rimaste ancor oggi primitive, di Malacca e di Ceylon. Egli non è tormentato dal desiderio, perché tutto ciò che gli può occorrere lo trova nel suo ambiente immediato o lo sa trarre, con metodi tramandatigli da

un lontano passato, dal materiale naturale a sua disposizione. Perciò i Senoi e Semang, non meno dei Wedda, disprezzano come rinnegati le tribù di meticci che si sono incivilite grazie alla fusione coi Malesi o coi Singalesi e Tamili, e rimangono saldamente fedeli alla tradizione. A questa mancanza di bisogni si unisce poi la lunga e invariata persistenza delle forme di vita, rafforzata ancora dal lungo isolamento. Infatti quanto più a lungo è invalso presso un popolo un complesso di costumi e di abitudini, tanto più difficilmente esso potrà essere mutato.

Occorreranno prima grandiosi rivolgimenti, guerre o migrazioni, perché un cambiamento vi possa avvenire. Vedremo fra poco come tutti i profondi mutamenti di una civiltà nascano dalle mescolanze, dalle migrazioni e dalle guerre. Le tribù rimaste ancor oggi quasi primitive conducono da tempo incalcolabile un'esistenza pacifica. È vero che il singolo può occasionalmente uccidere un altro individuo, se insidia la sua donna o invade il suo dominio di caccia; ma a prescindere da questi casi il primitivo, finché non è costretto a difendersi da invasori, non conosce le armi che come strumenti per la caccia. Noi possiamo dunque rovesciare l'antico quadro della guerra di tutti contro tutti, tracciato da Hobbes per lo stato di natura: lo stato di natura è uno stato di pace, finché non lo distruggono perturbazioni esterne, fra le quali principale è il contatto con una civiltà superiore. L'uomo allo stato di natura cade generalmente vittima, più che della civiltà avanzata, della barbarie e della mezza civiltà; la quale, una volta scatenata la guerra per il possesso del territorio e dei mezzi di sussistenza, può trascorrere molto al di là dei limiti solitamente assegnati a queste imprese. La guerra di sterminio contro i Pellirosse è stata condotta dai pi puritani della Nuova Inghilterra con armi diverse ma non migliori di quelle che oggi adoperano gli Ottentotti e gli Erero contro i Boscimani, o i Mombuttù contro i Negritos dell'Africa centrale.

Queste condizioni della persistenza ad uno stesso stadio, risalenti ad un'epoca remotissima, caratterizzano lo stadio primitivo e determinano quella uniformità con cui esso si presenta nelle più diverse regioni, ma non possono ancora indurci

a concludere che entro lo stretto orizzonte che costituisce il mondo del primitivo, la sua intelligenza sia inferiore a quella dell'uomo civile. Si pensi ai mezzi che egli sa impiegare per spiare la selvaggina, per cacciarla o tenderle degli inganni: ciò dimostra tanto la sua capacità di osservazione come la sua capacità di riflessione. Così il Boscimano, per prendere la grossa selvaggina, scava delle fosse nel suolo con una parete divisoria nel mezzo e le copre poi di fogliame. Quando l'animale vi è caduto la parete divisoria serve ad impedirgli ogni mezzo di uscita poiché due gambe dell'animale si trovano a sinistra e due a destra di essa. Gli animali più piccoli vengono presi con inganni e con cappi analoghi a quelli in uso da noi. I Negritos delle Filippine si servono pure di un metodo ingegnosissimo per impossessarsi del miele selvatico sugli alberi senza essere incomodati dalle api. Essi accendono ai piedi dell'albero un fuoco che produce un fumo abbondante, in mezzo al quale uno di essi sale sull'albero e porta via l'alveare. Il ladro è così reso invisibile alle api dal fumo che le ha allontanate. In tal modo si impadroniscono del più prezioso dei loro mezzi di sussistenza. E quant'è ancor più grande la forza inventiva che l'arco e la freccia, certamente già costruiti dai primitivi, presuppongono! Noi abbiamo visto, è vero, che non è affatto un'invenzione ricavata dal nulla, che anzi vi hanno cooperato svariati momenti dell'esperienza e probabilmente anche idee magiche, come nell'impennare la freccia, ma la combinazione e la sintesi di questi elementi per trarne l'arma più efficace per la vita primitiva è una realizzazione ammirevole che non è punto inferiore, come operazione intellettuale, all'invenzione delle moderne armi da fuoco. Vi sono inoltre le testimonianze degli osservatori sulle capacità generali di queste razze. Una maestra missionaria di Malacca, che istruiva nella sua scuola Cinesi, Senoi e Malesi insieme, metteva, quanto a capacità, i Cinesi in prima linea, i Senoi in seconda, e per ultimi i Malesi, che passano tuttavia per una razza relativamente ben dotata. È certo questa una graduatoria che può essere più o meno casuale; ma noi possiamo sempre dedurne che le doti intellettuali dell'uomo primitivo in sé considerate si avvicinano a quelle

dell'uomo civile. Soltanto egli applica queste capacità in una sfera più limitata ed il suo orizzonte è realmente più limitato appunto perché egli si sente soddisfatto nella sua limitatezza. Con ciò non è naturalmente detto che non ci sia stata un'epoca, e senza dubbio c'è stata, in cui l'uomo si trovava in uno stadio ancora inferiore di capacità intellettuale, uno stadio in cui egli era più vicino ad uno stato animale precedente quello umano. Ma questo primo e remoto passo dell'evoluzione umana non è accessibile alla nostra indagine.

Come stanno ora le cose per i caratteri morali dell'uomo primitivo? A questo punto noi dobbiamo distinguere rigorosamente quelle tribù che hanno vissuto fino ad ora senza ricevere influenze di sorta dal di fuori, dalle altre che campano tristemente la loro vita combattendo da lungo tempo contro i popoli vicini più civili. Dove il primitivo vive ancora indisturbato dai popoli limitrofi - e sono tipici, a questo riguardo, i Wedda primitivi di Ceylon e le tribù indigene della Penisola di Malacca - ci si presenta un quadro del tutto diverso da quello che ci offre il primitivo nella necessità di difendersi dai suoi vicini. Per quelle tribù di Malacca e di Ceylon le tribù di meticci, un poco più civili, costituiscono una specie di zona di isolamento protettore: in Malacca contro i Malesi, a Ceylon contro **i** Singalesi e i Tamili. Questi meticci son disprezzati, tanto che essi stessi evitano di entrare in relazione colle tribù rimaste primitive e formano così tutt'intorno a queste ultime una trincea contro la penetrazione della civiltà. Di guisa che questi primitivi vivono ancora indisturbati la loro remota esistenza. E qui le testimonianze degli osservatori imparziali affermano concordemente: il primitivo è aperto, onesto, la menzogna gli è sconosciuta, come il furto. Certamente egli può esser fortemente agitato dalla sua affettività, e se qualcuno insidia la sua donna sarà inesorabilmente colpito da una freccia avvelenata, né più né meno del cacciatore estraneo che, non richiesto, penetra nel suo dominio di caccia. Tutto ciò non avviene per una qualunque norma giuridica, che naturalmente non vi può essere; ma il costume approva questo procedimento speditivo. Con Guglielmo Schmidt, per il quale ì primitivi

rappresentano l'infanzia dell'umanità in quanto sono dotati dell'innocenza infantile, molti studiosi hanno visto in tutti questi tratti di una genuina cultura primitiva uno stato di alta moralità. Tuttavia la valutazione morale di un uomo e lo stesso suo carattere morale sono in realtà dipendenti dalle condizioni esteriori in mezzo alle quali egli vive, come lo prova appunto questo esempio. Siccome l'uomo primitivo vive indisturbato da influssi esterni, non ha neppure nessun motivo di dissimulare alcunché, e la sua onestà e franchezza non gli si possono dunque ascrivere a mento particolare; e per ciò che riguarda il furto, come si può divenir ladri dove non esiste affatto proprietà? Può bensì accadere che qualcuno prenda e usi per qualche tempo le armi di un compagno. Ma è questo un atto tanto più lecito in quanto ognuno può fabbricarsi arco e freccia. Lo stesso può dirsi del vestimento e degli ornamenti. Così, anche questa moralità, più che altro negativa, del primitivo, è determinata dalla mancanza di bisogni, dall'assenza di ogni stimolo ad azioni che noi consideriamo immorali. Un influsso positivo acquista qui la rigorosa monogamia, che è forse stata derivata e conservata dallo stato naturale preumano.

Il quadro morale del primitivo in continua lotta coi popoli finitimi è invece del tutto diverso. Quivi, come Emin Pascià e Stuhlmann osservarono presso i Negritos del Nilo Superiore, le qualità predominanti sono la paura, in prima linea, e poi la malizia e la perfidia. Ma possiamo stupircene sapendo che la carne di questi pigmei è particolarmente pregiata dagli antropofagi Mombuttù, loro vicini, a tal punto che la caccia di questi ultimi a questa selvaggina umana non è frenata se non dalla paura delle frecce che i Pigmei saettano dai loro nascondigli? Qui non si può naturalmente parlare né di franchezza né di onestà; e anche il furto in simili condizioni di vita è un'azione giustificata. Dove il Negrito trova qualche cosa che egli può prendere, lo prende. Non accade diversamente presso i Boscimani dell'Africa del Sud, che si trovano nella stessa necessità di fronte ai Bantù e agli Ottentotti. i Boscimani sono i più famigerati ladri del Sud-Africa. Quel quadretto di cui parlammo più addietro, che celebrava e tramandava alla memoria un

furto di bestiame ne è una testimonianza significativa. Il Boscimano è astuto e perfido e ruba ogni volta che può. E che altro potremmo anche qui aspettarci se pensiamo che gli Ottentotti e i Bantù tolgono ai Boscimani l'unico loro mezzo di sussistenza, la selvaggina, che essi abbattono colle armi da fuoco come abbattono i Boscimani stessi quando tentano di difendersi?

Concludendo: l'intelligenza del primitivo è indubbiamente limitata in una angusta sfera di manifestazioni; entro questi limiti essa non è però di molto inferiore a quella dell'uomo civile. La sua moralità dipende alle condizioni esterne in cui vive. Dove egli campa liberamente la sua vita, si potrebbe quasi chiamare il suo stato uno stato ideale, poiché egli ha ben pochi stimoli ad azioni immorali, nel senso che noi diamo a queste parole. Dove invece egli è oppresso e perseguitato, è privo di ogni freno morale. Questi particolari sono degni di essere rilevati perché mostrano già nelle più semplici condizioni l'enorme influenza della vita esteriore nella evoluzione dei caratteri morali.

CAPITOLO I

IL PERIODO TOTEMISTICO

1. - Caratteri generali del totemismo

Dicendo «periodo totemistico» noi estendiamo un concetto il cui termine è stato preso alla lingua degli Odschibwà, o - come gli Inglesi chiamano questa tnbù - Indiani Chippewa. Presso questi Indiani, appartenenti alla razza dell'Algonchino, il vocabolo «totem» indicava sopratutto un concetto di gruppo. Due uomini che appartengono allo stesso totem sono membri di un gruppo della stessa tribù o dello stesso clan, come gli etnologi inglesi sogliono chiamare le suddivisioni di una tribù, togliendo tale denominazione dall'ordinamento a clan dell'Alta Scozia. La tribù si suddivide in più clan e ogni clan può comprendere più totem. Il nome del totem è di regola il nome di un animale. Così vi era in America un totem-aquila, un totem-volpe, un totem-cervo, ecc. Tali animali distinguevano gli uni dagli altri determinati clan di una tribù. In altre regioni, in Australia, per es., questi nomi servono di contrassegno ai singoli gruppi entro uno stesso clan. Vi è poi un concetto che suole connettersi all'insieme di questi caratteri. L'animale totem vale come animale antenato del rispettivo gruppo. Il «totem» vien così ad essere da un lato un nome di

gruppo e dall'altro un nome di discendenza; e in quest'ultima accezione esso ha un significato mitologico. Tutte le applicazioni di questo concetto si intrecciano e si combinano, e alcuni di questi significati possono quasi scomparire, cosicché in molti casi i totem sono diventati una mera nomenclatura genealogica, mentre in altri l'idea della discendenza o il significato rituale del totem sono rimasti predominanti. Questo concetto ha avuto una tale estensione, da interessare direttamente o indirettamente tutta quanta la civiltà, tanto che si può chiamare totemistico l'intero periodo che è caratterizzato da quella civiltà.

Infatti, già nella sua significazione originaria, cioè di nome per un gruppo di membri di una suddivisione della tribù o per questa suddivisione stessa, il concetto di totem è connesso a fatti che contraddistinguono questo periodo dalla cultura veramente primitiva: la *suddivisione della tribù* e la sua *organizzazione.* Non è più l'orda, in cui gli uomini si trovano uniti solo casualmente o all'occasione di un'impresa, finita la quale essi tornano a separarsi; non è più soltanto la singola famiglia che costituisce il punto d'unione degli individui; ma è la parte della tribù, derivata da una determinata regolare suddivisione o meglio articolazione della tribù e sottoposta a certe norme di costume. A queste norme e al loro radicarsi nelle credenze e nel sentimento dei membri della tribù va connesso il fatto che l'animale totem originariamente non è soltanto considerato come un nome per un gruppo di membri della tribù, ma possiede invece spesso anche il valore di capostipite del rispettivo gruppo della tribù. Gli antenati ammali sarebbero dunque preceduti a quelli umani. Inoltre, questi antenati animali fruiscono di un culto. Anche il culto degli antenati comincia perciò, non con gli antenati umani ma col culto degli animali, il quale, a prescindere da determinate cerimonie o feste rituali, si manifesta dapprincipio sopratutto nella condotta verso l'animale: non un solo animale, ma ogni rappresentante di quella stessa specie è in un certo grado un animale sacro. È proibito ai membri di quel gruppo-totem di cibarsi della carne dell'animale totem, o per lo meno ciò non gli è concesso che

in determinate circostanze. A questa proibizione contrasta il fatto opposto, importante in questo complesso di costumi, che in talune circostanze ha luogo una specie di pasto rituale della carne dell'animale totem. Nell'uno e nell'altro caso si vede che l'animale totem è una cosa sacra. Mentre questo significato del concetto di totem si afferma e prevale, si estende poi, specialmente nei suoi motivi ed effetti cultuali, alle piante e occasionalmente alle pietre o ad altri oggetti inanimati.

Parallelamente alle manifestazioni del totemismo si svolge sin dall'inizio la *forma della suddivisione della tribù.* Secondo questa forma ogni tribù è dapprima generalmente divisa in due metà e, successivamente, per divisione di queste, in un maggior numero di clan, che possono alla loro volta dirompersi in sotto-clan o in singoli gruppi totemistici. Ciascuno di questi gruppi suole avere in origine un determinato animale od oggetto totem sacro. Il lato sociale più importante di questa differenziazione della tribù sta in ciò che per essa sorgono e si stabiliscono certe norme di costume riguardanti le relazioni dei singoli gruppi fra di loro. Fra queste norme stanno in prima linea quelle riguardanti il matrimonio. La suddivisione della tribù è dunque connessa con un fatto importantissimo che si affaccia per la prima volta nel periodo totemistico: con l'esogamia. Negli stadi affatto primitivi ogni membro della tribù poteva unirsi a qualunque donna della tribù, e all'inizio, come lo provano i Wedda, non si escludeva neppure il matrimonio fra consanguinei. Nell'orda primitiva regna quindi la «endogamia», con la qual cosa non si deve già intendere uno stadio in cui il matrimonio abbia luogo esclusivamente entro la stretta cerchia dei consanguinei, ma uno stadio in cui era possibile anche fra stretti parenti e persino fra fratelli e sorelle. L'esogamia, strettamente congiunta con la suddivisione della tribù, consiste invece in ciò che i matrimoni sono permessi soltanto fra membri appartenenti a diversi gruppi della tribù. Un membro di un dato gruppo non può contrarre matrimonio con un altro del suo gruppo, ma solo con una persona di altro gruppo. Attraverso questo fatto la suddivisione della tribù si riconnette in modo multiforme al costume, poiché grazie al

matrimonio si riconnette a tutti gli atti collegati al matrimonio, alla nascita ed alla morte ed alle rappresentazioni inerenti, alle cerimonie di consacrazione con le quali il giovane viene accolto nella società degli adulti. Al significato magico che l'animale totem assume si riconnette tosto la formazione di speciali associazioni che si uniscono sotto la protezione di un animale totem e dalle quali derivano quelle associazioni per il culto esteriore, che alla loro volta compenetrano poi profondamente ogni manifestazione della vita. Sorte forse originariamente da quelle associazioni maschili citate più addietro, esse si accentrano intorno all'animale totem e al suo culto.

A questo influsso sulle relazioni fra i due sessi concorrono anche svariate altre ramificazioni dell'idea di animale totem. Come ogni singolo gruppo della tribù si sente legato al culto del totem, così anche il singolo individuo può adottare un suo proprio animale protettore. Dal totem di tribù si sviluppa il totem individuale; l'uno e l'altro sesso, uomini e donne posseggono il loro totem particolare.

Sono come irradiazioni dell'idea di totem, nelle quali il concetto talora si allarga e talora si svolge unilateralmente, in una data direzione. Uno di questi fenomeni che durante il periodo totemistico acquistarono particolare rilievo è il crescente influsso delle individualità dirigenti. Questo già avveniva, è vero, nell'orda primitiva in occasione di certe imprese; ma soltanto la organizzazione della tribù mostra una direzione duratura da parte di uno o più individui che si suddividono tale compito. Comincia così *il governo di un capo* come ordinamento regolare, creato dal totemismo, e che diverrà presto uno dei motivi della sua decomposizione. Poiché dal governo di un capo procede l'organizzazione politica; che culmina nello stato e distrugge l'ordinamento a tribù pur essendone essa stessa un ultimo prodotto.

Con l'accresciuta compattezza fra i membri della tribù comincia poi la guerra delle tribù. Finché l'uomo primitivo rimane relativamente isolato da altri popoli e specialmente da quelli di un altro grado di coltura, vive generalmente in uno stato di pace. Può bensì accadere che il singolo individuo ri-

volga le armi contro un altro, ma la guerra fra tribù non esiste. Essa appare per la prima volta nel periodo del totemismo ed è appunto strettamente connessa con quella stabile differenziazione della società. La tribù si sente un'unità e, parimenti, all'interno di essa, ogni clan ed ogni gruppo. Così alcune tribù affini possono unirsi per imprese comuni; ma più spesso possono anche scindersi e la guerra può sorgere fra di esse per contrastanti pretese sul dominio di un territorio o per un disputato dominio di caccia. Questa guerra viene poi favorita dalle migrazioni delle tribù. Nuove tribù, e quindi tribù nemiche, sopraggiungono nelle loro migrazioni e cacciano gli abitanti dai loro territori. Guerra e migrazione ci appaiono così in stretta relazione. È dunque con la civiltà, o più precisamente, con questa primitiva società, come noi possiamo chiamarla per distinguerla dallo stadio ancora più primitivo dell'orda, che comincia la lotta fra le tribù e i popoli: la guerra.

Di qui si svolge una serie di altri motivi. Il possesso della tribù sulla terra e la partecipazione del clan a tale possesso si rafforza e viepiù si distingue da esso la proprietà del singolo individuo. Il commercio, dapprima quasi del tutto limitato al baratto segreto, diventa libero e si allarga e diviene traffico della tribù. Con ciò si compiono grandi mutamenti nella civiltà materiale. Strumenti, armi, vestimenta e ornamenti si perfezionano. Pervenuto a questo punto, il periodo totemistico conduce da un lato ad una utilizzazione del suolo che il primitivo non conosce: cioè alla lavorazione di esso per mezzo di strumenti di agricoltura. La marra, che sostituisce il bastone da scavare ed è azionata dall'uomo stesso, rimane di certo per un pezzo l'unico di tali strumenti. Da un altro lato comincia l'allevamento degli ammali e l'economia pastorale o nomade. Qui, sopratutto, possiamo scorgere uno stretto nesso fra l'allevamento degli animali domestici e il totemismo. L'animale che nel principio del periodo totemistico vien considerato come un animale sacro si muta in un animale da lavoro. Esso perde il suo dominio sull'uomo, acquista la qualità dell'utilità e perde a poco a poco il suo significato cultuale. Ma nel momento in cui l'animale sacro si muta in animale

domestico, cessa il periodo totemistico e comincia il periodo degli eroi e degli dei.

Si vede da. questi semplici lineamenti, che non possono naturalmente offrire un quadro esauriente della complessità delle idee e dei costumi totemistici, come l'idea del totem, nel mentre informa di sé ogni parte e ogni manifestazione di quella società, si estende e si approfondisce fino al proprio annullamento. È appunto ciò che ci autorizza a chiamare quest'epoca tutta quanta periodo totemistico. Tuttavia questo periodo è ancor meno nettamente delimitato del precedente periodo dell'uomo primitivo e difficile è segnarne con precisione l'inizio e la fine. L'uomo è primitivo finché egli rimane essenzialmente limitato ai mezzi immediati che la natura stessa gli *offre e* al lavoro delle proprie membra. Già al suo inizio il periodo totemistico supera invece questo stadio. L'organizzazione della tribù e tutto ciò che vi si riconnette, la guerra, la migrazione, l'inizio delle relazioni commerciali libere, sono fattori di civiltà che superano, sin dal loro inizio, lo stadio primitivo. Perciò non possiamo tracciare nessun limite preciso del suo inizio e una tale demarcazione è ancor meno possibile per la sua fine. Il capo dell'età totemistica è il precursore del sovrano dei tempi posteriori. Parimenti gli animali totem sono in senso lato, i precursori degli ammali della vita nomade o pastorale. E allora non si può affatto parlare, come per lo stadio primitivo, di *una sola* civiltà, bensì di una pluralità di civiltà, anzi di più strati di civiltà che talora coesistono e talora si sovrappongono e non hanno in comune che ì caratteri fondamentali dei periodo totemistico. Se si descrive nei caratteri generici della sua civiltà una tribù dei Wedda di Ceylon, o dei Negritos delle Filippine, o una tribù delle foreste di Malacca, si può confidare di averle descritte tutte, nei caratteri essenziali. La cosa è invece affatto diversa per il totemismo, a cagione della molteplicità di forme e di epoche che la sua civiltà abbraccia. E anche se noi parliamo qui di strati di civiltà, ciò deve intendersi nel senso che ognuno di questi strati raccoglie in sé, a sua volta, un gran numero di singole forme e gradi di civiltà. E d'altra parte la civiltà materiale, quale noi

possiamo studiarla nel vestimento e nell'abitazione, nell'adornamento, negli strumenti e nelle armi, nel nutrimento e nella preparazione dei cibi, non procede affatto parallelamente all'aspetto sociale della civiltà, che noi possiamo osservare nelle suddivisioni della tribù, nelle relazioni fra i sessi e nelle forme del potere. I popoli della Polinesia, che in considerazione dei loro caratteri generali dovremmo ascrivere al periodo totemistico, non offrono che parzialmente, nella loro organizzazione della tribù, i caratteri della società totemistica, ma negli altri aspetti della loro civiltà sono infinitamente superiori agli Australiani e a talune tribù della Melanesia che posseggono già una organizzazione sociale molto sviluppata, pur non elevandosi per il rimanente che poco al disopra dei popoli primitivi. Cosi i vari elementi ed aspetti che presentano le culture totemistiche possono svolgersi con relativa indipendenza nonostante il loro reciproco influsso. E ciò vale sopratutto nel senso che i costumi e i culti totemistici più evoluti s'incontrano già nei più bassi gradi della cultura, mentre scompaiono poi nei più alti.

2 - Le sfere della civiltà totemistica

È impossibile dare qui un quadro completo della varia civiltà esteriore delle popolazioni che possono in genere essere poste nell'ambito del totemismo. È questo un compito dell'etnologia; tale tentativo non avrebbe invece grande importanza per la psicologia dei popoli. Il caso era ben diverso nei riguardi dell'uomo primitivo: era allora indispensabile approfondire lo studio della civiltà esteriore perché strettamente connessa a motivi psichici, dai quali deriva ogni ulteriore evoluzione. Ma tutto ciò muta profondamente col passaggio al periodo totemistico. In esso cominciano ad agire delle forze completamente estranee a quei motivi fondamentali che muovono gli uomini fin dalle origini. Una condizione che è propria e peculiare a questo periodo e che non contava invece affatto presso le tribù primitive, è l'azione reciproca dei vari popoli di civiltà equivalente ma diversa qualitativamente, grazie alla

qual azione si combinano gl'influssi della migrazione e quelli concomitanti della guerra delle tribù.

Ora, se noi, trascurando queste differenze qualitative, vogliamo introdurre un certo ordine in questo complesso mondo totemistico considerando alcuni momenti fondamentali della sua civiltà, possiamo distinguere tre grandi sfere, l'ultima delle quali si suddivide alla sua volta in due domini specificamente differenti. Prescindiamo da quei resti di popolazioni dispersi un po' dappertutto sulla terra e appartenenti a stadi diversissimi di civiltà per non considerare che le civiltà di masse etniche compatte: il grado più basso ci apparirà indiscutibilmente quello rappresentato dal mondo australiano e da una parte delle popolazioni della Melanesia che si trovano nell'ambito dell'Australia. Al di sopra di esso si innalza un'altra civiltà, molto diversa qualitativamente, ma nondimeno connessa alla prima da parecchie transizioni, offerte principalmente dalle regioni della Melanesia e della Micronesia: la civiltà malese-polinesica. A queste segue da ultimo un terzo stadio, che si divide a sua volta in due domini profondamente diversi, quello americano da un lato e quello africano dall'altro, ove si debbono considerare naturalmente soltanto i cosiddetti popoli primitivi di quei territori o, più precisamente, le tribù che per i caratteri della loro evoluzione sociale e di quella religiosa specialmente debbono ascriversi alla cultura totemistica.

Fra tutte queste civiltà, quella australiana, malgrado la struttura assai complessa del l'organizzazione delle tribù, si trova al grado più basso: dobbiamo subito rilevare la discrepanza che vi può essere fra le concezioni fondamentali totemistiche, con l'influsso immediato che esse hanno sulla organizzazione della tribù, e la cultura esteriore. Questa cultura esteriore appunto ci spiega come fino a questi ultimi tempi gli Australiani aborigeni siano stati considerati come il tipo dell'uomo primitivo. Anche l'Australiano è un raccoglitore e un cacciatore e non conosce affatto né l'agricoltura né l'allevamento di animali. Gli stessi cani, che non mancano mai come animali domestici, sono appena usati come animali da

caccia. Ma sono anche i compagni dell'uomo. La donna australiana, col suo bastone da scavare in mano, va ancora in cerca di radici e di tuberi per il nutrimento. L'uomo vive ancora di caccia, e se la regione in cui si è trattenuto s'impoverisce, ne cerca un'altra. Manca pure ogni ragionata previdenza per il futuro. Il cibo viene direttamente preparato sul fuoco o nelle ceneri - poiché la cottura non è ancora praticata - e il fuoco vien acceso per sfregamento o per trapanazione, come appunto Faccende l'uomo primitivo. Lo stesso quadro offrono i suoi strumenti.

Tuttavia vi è un'importante differenza: l'arma non è più la stessa. Questo cambiamento è l'indice di un grande rivolgimento che ha accompagnato l'inizio del periodo totemistico. L'arma del primitivo è una semplice arma da lancio (*Fernwaffe*) e consiste sopratutto nell'arco e nella freccia. Con quest'arma egli uccide la selvaggina o il suo nemico al varco. Ma una guerra fra tribù o fra parti di una tribù, una guerra in cui vengano a trovarsi di fronte più individui, non esiste; e con l'arco e la freccia è impossibile. Il fatto stesso che queste sono le sue sole armi dimostra lo stato di relativa pace della primitiva cultura. Ora le cose stanno ben diversamente in Australia. Qui l'armamento è nettamente distinto da quello dell'uomo primitivo: l'arco e la freccia sono in Australia quasi del tutto sconosciuti; non si trovano che nell'estremo Nord, dove sono probabilmente penetrati dalla Melanesia. Le armi peculiari sono il «*Wurfholz*» e il giavellotto. Il «Wurfholz», curvato semplicemente o a guisa di «bumerang» - con la già descritta curvatura asimmetrica allo scopo del ritorno al punto di lancio - è un'arma da lancio; essa non serve veramente che alla caccia e al giuoco. Lo stesso può dirsi in parte del giavellotto, il quale ha peraltro subito un perfezionamento in quanto non viene più lanciato senz'altro con la mano, ma è portato su di un'assicella munita di una scanalatura. L'asta, acuminata da un Iato, sporge da questa scanalatura ed è munita posteriormente di un buco per mezzo del quale essa vien fissata ad un cavicchio. A tal ufficio serve generalmente un dente di canguro. Quando l'asta

vien lanciata dall'assicella, questa le imprime la sua direzione e ne aumenta la portata grazie alla sua azione di leva.

Accanto a queste armi si trovano ancora la lancia lunga e la clava, più adatte per la lotta corpo a corpo, e per questa lotta, appunto, di massima importanza, lo scudo. Esso non può affatto essere, come potrebbero ancora esserlo la lancia e la clava, uno strumento di caccia; lo scudo è una specifica arma da guerra. Quello degli Australiani è lungo e quasi sempre munito di un rialzamento nel mezzo. Esso copre tutto il corpo, mentre si assale il nemico coll'asta e con la clava. Questa forma di armamento rispecchia la guerra delle tribù.

Un quadro essenzialmente diverso ci offre invece la seconda grande sfera di civiltà totemistica, che noi non possiamo, per vero, chiamare malese-polinesica che impropriamente. In essa, in un certo senso, noi siamo colpiti da un rivolgimento di ciò che il mondo australiano ci offre nei riguardi dell'organizzazione delle tribù in rapporto alla sua civiltà materiale. Nell'Australia una civiltà primitiva accanto a una progredita organizzazione di tribù; nel dominio malese-polinesico un grado notevole di civiltà accanto ad una organizzazione di tribù in dissoluzione o nello stadio di trapasso a forme ulteriori di ordinamento sociale, in cui già appaiono distinzioni di classi e la supremazia di un capo. Evidentemente, qui entra in giuoco l'enorme mescolanza di stirpi, che ha agito qui molto più profondamente che in Australia; poiché oggi si è di certo superato il vecchio errore che l'Australia fosse abitata da una popolazione omogenea.

Anche qui hanno avuto luogo grandi migrazioni. Una razza della Nuova Guinea, specialmente la papuasica, ha avuto un particolare influsso, che raggiunse persino la sfera malese-polinesica. Perciò, sopratutto il Nord dell'Australia centrale è stato influenzato dalla immigrazione papuasica. La stirpe dei Tasmani, ora estinta, rappresentava probabilmente un residuo delle primitive popolazioni indigene. Ma le migrazioni e mescolanze di razze hanno ancor più profondamente mutato l'aspetto dei popoli che noi ascriviamo alla sfera di cultura malese-polinesica.

La quale, peraltro, si diversifica anch'essa in più gradazioni, di cui le inferiori, diffuse nell'ambito delle popolazioni miste melanesiche si elevano in parte ancor poco al disopra della civiltà australiana, mentre esse presso i veri Malesi e Polinesi raggiungono già stadi superiori di civiltà. L'etnologia non è ancora in grado di risolvere completamente gli intricati problemi di queste mescolanze etniche; e tanto meno, dunque può essere nostro compito l'addentrarci in tali questioni che pur incombono sulla trattazione del nostro argomento. Qui si tratterà soltanto di alcuni stadi principali che la civiltà materiale di queste popolazioni presenta, prescindendo dalla quistione della razza e delle migrazioni delle tribù. Così noi vediamo i Negritos e i Papua in diverse parti della Melanesia scendere fino ai limiti dello stadio primitivo e anche al di sotto, allo stadio della società pretotemistica. Quelle, fra queste tribù, che recano in modo evidente i caratteri del periodo totemistico e si distinguono inoltre spiccatamente per caratteri etnici, i Papua della

Nuova Guinea e delle Isole della «Via di Torres», non presentano che un minimo progresso sui primitivi, se prendiamo in considerazione il loro modo di procurarsi il cibo e il vestimento ridotto al minimo e generalmente composto di elementi vegetali. Ma, come già presso gli Australiani, noi incontriamo presso di loro un armamento che rivela la guerra e la migrazione; e non mancano inoltre altri tratti di una più evoluta civiltà. Per la prima volta presso i Papua, il bastone da scavare si converte nella marra per la lavorazione del suolo. In questa primitiva forma la marra è piegata ad angolo acuto verso il manico che la porta; e ciò corrisponde ad una lavorazione del suolo che non è ancora la posteriore aratura, ma consiste unicamente nel tracciare dei solchi nei quali si spargono i semi. In questo rudimentale strumento vi è già nondimeno, da più punti di vista, un grande progresso su quella semplice economia dei popoli raccoglitori che ha il bastone da scavare per unico strumento. L'uomo, che traccia i solchi con la marra, precede, ché il rompere il suolo richiede una forza maggiore, la donna lo segue coi semi ch'essa sparge nei solchi. Tutto ciò

implica le prime cure per il futuro e in pari tempo la prima lavorazione in comune della terra; il raccogliere è lasciato di regola unicamente alla donna. Ma anche presso i Papua questo primo stadio dell'agricoltura non si trova che in alcune regioni e non si può neppure escludere che vi sia stato un influsso dall'esterno.

Molto al disopra di questo stadio della razza papuasica si innalzano le popolazioni micronesiche, che per i loro caratteri etnici assumono una posizione intermedia fra il dominio melanesico e quello polinesico. Qui i motivi della migrazione e della mescolanza di razze diventano fattori sempre più importanti della civiltà. Questi motivi sono già portati dalle migrazioni delle tribù papuasiche e dei Negritos. Ed è uno dei più sorprendenti risultati della nuova etnologia l'aver scoperto delle tracce negritico-papuasiche in territori molto lontani dai loro luoghi di origine, come, ad es., nelle coste occidentali dell'Africa. Le tribù papuasiche hanno pure migrato attraverso l'Oceano Indiano. Dalla Nuova Guinea per la «Via di Torres» si stendono le tracce di una migrazione papuasica, avvenuta probabilmente a più riprese, verso il Nord dell'Australia, dove pare che esse abbiano influito tanto sulla civiltà materiale quanto sull'ordinamento sociale e sui costumi. Sullo strato di popolazione negritica e papuasica, che si stratifica a sua volta in diverse mescolanze, s'innalza finalmente la massa delle popolazioni malesi e polinesiche, largamente diffuse nelle regioni tropicali e sub-tropicali della terra. Da queste popolazioni, in considerazione della loro importanza per questo caratteristico sviluppo del totemismo, abbiamo più sopra preso il nome per tutta questa sfera di civiltà. Gli elementi etnici negritici e papuasici che si trovano sparsi qua e là nel vasto territorio di migrazione di queste stirpi sono, con ogni probabilità, resti di popolazioni autoctone, alcune delle quali in conseguenza del loro lungo isolamento, sono rimaste ad uno stadio del tutto primitivo - come le già descritte tribù indigene di Malacca, Ceylon ed altre isole dell'arcipelago - mentre altre, mescolatesi coi Malesi immigrati dal continente indiano, hanno contribuito a formare la varia stratificazione della vera razza male-

se-polinesica. Con ciò si spiega la ricca gradazione di civiltà di queste popolazioni oceaniche, che non è tuttavia possibile delimitare in modo preciso, e che da un lato degrada nei Negritos, nei Papua e così via sino agli Australiani e anche al disotto di questi ad alcuni dispersi resti di popolazioni; ma da un altro lato si eleva già notevolmente al di sopra della civiltà dell'età totemistica.

Il problema etnologico capitale di queste sfere di civiltà sta nell'origine dei Malesi, che hanno agito senza dubbio come un vero fermento nell'evoluzione della civiltà di queste mescolanze etniche. Tale problema è ancora insoluto e non lo si risolverà forse mai. Nondimeno il tipo dei Malesi, e sopratutto il tipo fisico, richiama quello dell'Asia orientale. L'affinità alle caratteristiche dei Mongoli, nel colore della pelle, negli occhi e nel cranio è innegabile. Ma son pure avvenute dappertutto delle mescolanze con le antiche popolazioni indigene di cui qua e là, e specialmente nelle impenetrabili regioni forestali dell'Arcipelago Malese, si sono conservati dei resti. Ora i Malesi sono stati evidentemente di buon'ora un popolo migratore. Le migrazioni di queste razze lasciano dietro di sé, per importanza, tutto ciò che noi sappiamo della storia delle nostre migrazioni occidentali. Usciti, come si può supporre, dall'Asia centrale, la grande culla dell'umanità, si sono sparsi per le coste, sopratutto verso l'Indocina e poi verso le grandi Isole della Sonda, Sumatra e Borneo, verso Malacca e più oltre su tutta la grande regione oceanica. Quivi è sorta da essi, per mescolanza colle antiche popolazioni indigene, una nuova razza, la razza polinesica. Ma l'impulso migratore è rimasto anche alla parte polinesica della razza. Così i Malesi hanno creato una forma perfetta di imbarcazione e i Polinesi l'hanno modificata in varie guise. Non è più una malsicura navigazione costiera, come poteva esser fatta coi canotti dell' Australiano o del Papua della Nuova Guinea, ma una navigazione con vele e remi, con imbarcazioni di accresciuta mole e spesso artisticamente foggiate, sulle quali il Malese affronta il mare. Con queste imbarcazioni, sia pur piccole e insufficienti per l'alto mare, i Malesi e i Polinesi, in un tempo in cui si era an-

cor ben lungi dal parlare di bussola e il cielo stellato soltanto poteva orientare approssimativamente la rotta del navigante, hanno percorso degli spazi che si stendono dalle Filippine alla Nuova Zelanda. Certamente tali viaggi saranno stati compiuti a tappe, da un'isola all'altra, come lo dimostrano le leggende delle tribù polinesiche dei Maori nella Nuova Zelanda, che migrarono prestissimo e rimasero perciò più di ogni altra scevre di mescolanze etniche, e le grandi differenziazioni dialettali che la loro lingua subì fin dalle migrazioni dei Malesi. Tali differenziazioni lasciano arguire, in vari arcipelaghi occupati dai malesi, una immigrazione reiterata, le cui singole ondate si sono susseguite a secoli di distanza.

A tutto ciò va connesso anche un importante fattore nuovo che ha agito come dissolvente sull'originario totemismo di cui non si trova più, in queste tribù, che tracce rudimentali e sporadiche. Il navigante, che solca solitario il vasto mare e che nulla ha per orientarsi se non il cielo stellato sopra di lui, volge istintivamente il suo sguardo a questo mondo stellato che guida la sua rotta. Così si sviluppò, dapprima in Polinesia, una mitologia celeste, che a sua volta reagì sulla concezione delle cose terrene, mentre le migrazioni che separavano le une dalle altre le tribù e i loro gruppi dissolvevano l'organizzazione delle tribù e traevano nuove forme di reggimento dall'autorità che alcuni arditi duci acquistavano in queste migrazioni. Un ulteriore motivo che entra in azione è il mutamento dell'ambiente naturale, i cui effetti appaiono, già agli inizi della civiltà totemistica, nell'influsso che l'immigrazione papuasica ha subito nel territorio settentrionale dell'Australia, più degli altri esposto a tale immigrazione. Quanto la flora delle isole oceaniche è ricca, tanto è povera la loro fauna. Le concezioni totemistiche, diffuse in questi territori perdono perciò gradatamente il loro substrato originario. Con ciò diventa comprensibile che tutto questo dominio sia contrassegnato da *due* fenomeni che superano grandemente quanto noi possiamo trovare di analogo, in stadi di uguale civiltà, nelle altre regioni della terra. L'uno di questi fenomeni sta nella formazione di una mitologia celeste, con una impronta di originalità come non si

riscontra in nessun'altra. Noi riscontriamo spesso, è vero, riflessi evidenti dei fenomeni celesti nelle concezioni mitologiche dei Babilonesi e degli Egiziani, degli Indiani, dei Greci, dei Germani, ecc.; ma qui gli elementi della mitologia celeste sono tutti così fortemente assorbiti dalla materia delle leggende terrene e dalle figure degli eroi, che non si possono scindere da questi complessi. E così gli elementi celesti sono diventati in generale caratteri secondari delle concezioni mitologiche, che hanno avuto la loro impronta dall'immediato ambiente naturale umano. La loro origine celeste è rimasta quasi completamente estranea alla coscienza popolare che si esprime in esse. Del tutto diversa è invece la mitologia celeste dei Polinesì, quale si manifesta specialmente nelle leggende dei Maori. In essa i fenomeni del cielo direttamente osservabili costituiscono in massima parte la materia dei racconti mitici: l'ascesa di un antenato al cielo o la sua discesa, i viaggi e le sorti degli antenati che si vedono personificati nel sole, nella luna, nelle stelle; non leggende mitiche in cui i fenomeni celesti sono a malapena ricordati, come in molte mitologie dei popoli civili. Più tardi scompare completamente dalla mitologia del Polinesio l'animale antenato o totem. Soltanto agli alberi giganteschi di questo mondo insulare si riferisce ancora qualche leggenda che è forse una eco dei totem vegetali della Melanesia. Ora potrebbe sembrare ingiustificato l'ascrivere tutta questa civiltà malese-polinesica ancora all'età totemistica. Tuttavia, a prescindere dal contenuto della civiltà materiale che appartiene totalmente a questo stadio, è appunto il carattere evidentemente primitivo delle leggende celesti non assurte ancora a rappresentazioni di eroi e di divinità che contrassegna questa civiltà come una civiltà di transizione. I substrato totemistico dal quale essa è sorta è quasi completamente scomparso; ma il genere di nutrizione, il vestimento, l'adornaménto, le idee animistiche e magiche sono state generalmente conservate nella loro sostanza, anche se l'adornamento e le armi hanno subito ulteriori trasformazioni e perfezionamenti. Così l'adornamento del corpo, presso i Polinesi, ha raggiunto il suo massimo perfezionamento in un artistico tatuaggio a punti.

Accanto all'adornamento del corpo, che anche qui deve riferirsi, per le sue origini, a un significato magico, si trovano idoli intagliati nel legno e maschere fantasticamente foggiate. Accanto all'arco e alla lancia appaiono il coltello e la spada, accanto allo scudo lungo il piccolo scudo rotondo che serve meglio alla difesa nella lotta individuale più movimentata. A tutto ciò si aggiunge come fenomeno sociale, connesso col perfezionamento guerresco raggiunto nelle migrazioni e nella guerra, le società di coetanei e le «case degli uomini» che appaiono in molti luoghi e sono alla loro volta un sintomo del dissolvimento dell'originaria organizzazione totemistica delle tribù. E vi è inoltre un costume, che nelle sue origini cresce su terreno totemistico e che appunto in questa civiltà polinesica di transizione si è sviluppato in una ricca varietà di direzioni e di ramificazioni: il costume del *tabù.* Anche in esso, la forma primitiva, il divieto di mangiare la carne dell'animale totem, è scomparsa. Per contro l'idea del tabù è stata riferita a una gran quantità di altre cose, a luoghi consacrati, a oggetti e nomi, a persone e a proprietà di singoli, specialmente di capi e di preti. La grande quantità di questi fatti, la cui origine è strettamente connessa col totemismo, mostra chiaramente l'intrinseca appartenenza di tutta questa civiltà all'età totemistica.

Noi entriamo invece in un campo essenzialmente diverso col *terzo* stadio della civiltà totemistica, il quale, come già notammo, si suddivide in due domini ben distinti e, secondo ogni apparenza, lontani nelle loro origini. Da un lato troviamo dunque il ramo americano, notevole come ultima propaggine delle concezioni totemistiche; dall'altro lato il ramo africano, che per speciali condizioni, pure determinate da mescolanze etniche, supera per qualche aspetto Io stadio totemistico pur essendone tuttavia uno sviluppo caratteristico. Nulla è in verità più stupefacente, per chi voglia farsi un quadro sintetico della civiltà totemistica, del fatto che fra i popoli da considerarsi quali rappresentanti di questo grande periodo stanno in prima linea gli Australiani, pur così vicini ai primitivi, e accanto ad essi le tribù nord-americane, le quali, specialmente nelle regioni atlantiche, raggiungono la sfera della media civiltà, ma

ciononostante appaiono a prima vista del tutto simili agli Australiani se considerate nelle espressioni *sociali* delle concezioni totemistiche. L'organizzazione tipica delle tribù australiane e delle tribù irochesi, che abitavano prima l'attuale stato di New-York, si rassomigliano a tal punto che superficialmente considerate possono apparire identiche. E ciò è tanto più stupefacente, in quanto non vi è il minimo motivo di pensare ad un'importazione.

Ciò che determina questa sorprendente somiglianza è anzitutto la designazione dei singoli gruppi e stirpi con un nome di animale e il riferimento ad un antenato animale, come la regolare suddivisione della tribù secondo una norma dicotomica. Una cultura superiore muta però sempre in certo qual modo l'aspetto esteriore di quest'organizzazione. L'antenato animale perde della sua importanza e sorgono invece altre relazioni cogli animali, le quali si riconnettono alla caccia condotta sistematicamente. Per l'Americano, l'animale totem non è più come per l'Australiano un animale meraviglioso, un essere che gli è superiore, che egli non caccia senza timore e non mai per proprio consumo; esso è invece selvaggina diventata necessaria come mezzo di nutrizione. Il costume di non mangiare l'animale totem scompare. In compenso si costituiscono delle cerimonie espiatorie che l'Australiano non conosce in questa forma. Per questo ultimo le cerimonie del totem sono sopratutto mezzi magici obbiettivi rivolti alla propagazione degli animali totem. Quest'idea non manca del tutto agli Indiani, ma la cerimonia del totem è per essi soggettiva e può riferirsi tanto al passato quanto al futuro. Essa mira ad ottenere il perdono per l'uccisione degli animali già avvenuta o da compiersi dopo l'atto di espiazione.

È una differenza apparentemente di poco rilievo, ma significativa. Mentre l'Australiano, in molte regioni, vede nell'animale totem il suo antenato, l'Indiano delle «prairies» parla dei bufali come dei suoi fratelli maggiori. Anche qui dunque uomo ed animale stanno almeno alla pari. L'animale dev'essere placato, se deve servire come nutrimento all'uomo; e in molti miti americani l'uomo è talvolta trasformato in ani-

male, tal'altra invece l'animale in uomo. Parallelamente a queste trasformazioni delle rappresentazioni e dei costumi riguardanti i riti, si svolgono forme più ricche della cultura esteriore. L'armamento si perfeziona e il vestimento si fa più completo; l'adornamento diretto del corpo non scompare ma cede di più in più dinanzi al ricco ornamento del vestito. L'organizzazione sociale si consolida e trascende nella sua evoluzione l'originaria tribù. Le tribù si scelgono capi più stabili e in caso di guerra costituiscono delle alleanze. In questa organizzazione delle tribù già si prepara la costituzione dello Stato; non vi è però ancora un potere sicuro. In questo senso, l'organizzazione democratica dell'America del Nord, come vi è stata importata più tardi dagli Europei, ha un tratto di affinità con le libere associazioni di tribù degli aborigeni che colà si usavano da secoli. Nella maggior parte dei territori esiste poi la cultura dei campi, naturalmente nella forma primitiva dell'aratura alla marra: l'uomo coltiva da solo il suo campo con la marra; mancano ancora gli animali da tiro e l'aratro. Ma la più solida organizzazione sociale si manifesta in ciò che non è più l'individuo isolato a lavorar i campi col solo aiuto della donna che semina, bensì il clan intero con un lavoro collettivo. Hanno così origine le grandi feste della vegetazione colle relative cerimonie che nella loro coreografia superano di molto quelle feste rituali comuni che gli Australiani celebrano per la pubertà dei giovani o per l'incremento degli animali o piante totem occorrenti all'alimentazione.

Ciò accade naturalmente in modo diverso nei territori del Sud o dell'Ovest di questo grande continente. Per quanto queste tribù siano affini, non si può più sostenere la vecchia ipotesi della loro immigrazione dall'Asia attraverso lo Stretto di Behring; e malgrado la loro affinità fisica e in parte anche linguistica, la loro civiltà è fortemente differenziata. Specialmente l'America del Sud e l'America Centrale presentano enormi differenziazioni che vanno dagli Indiani delle foreste brasiliane - di poco superiori ai primitivi Wedda o agli aborigeni di Malacca - alle tribù del Nuovo Messico o dell'Arizona, evidentemente influenzate dalla civiltà moderna e progredite poi

per sé stesse sotto questo influsso. Tutti questi progressi sono manifestamente connessi con lo sviluppo dell'agricoltura. Così noi incontriamo, accanto a molteplici elementi di una mitologia celeste importata dal Messico, dei riti concernenti la vegetazione e delle cerimonie rurali che son spesso fuse con quegli elementi, specialmente presso i popoli di media civiltà dell'America centrale. A questi riti talvolta fondati sulle idee totemistiche e tal'altra più sulla mitologia celeste, va ora connessa anche l'evoluzione dell'arte in tutta l'America. Se presso i Polinesi l'ornamento del proprio corpo, specialmente per mezzo del tatuaggio, è la principale espressione del senso estetico, presso gli Americani prevale l'adornamento con mezzi esteriori. Il regno dei volatili, sopratutto, è quello che fornisce colle sue splendide penne l'ornamento per il capo o per l'abito. Con penne di uccelli si coprono gli altari nelle cerimonie dei Zunis e di altre tribù del Nuovo Messico. In queste feste si spiega una tale ricchezza di colori e di disposizioni cerimoniali, da eccitare sempre la meraviglia dell'estraneo che ha potuto assistervi. Con l'ornamentazione dell'abito, degli altari, dei luoghi per le feste, si svolge parallelamente l'ornamentazione a figure dei vasi di creta. Qui per la prima volta troviamo una ceramica già sviluppata, in cui compaiono gli ornamenti geometrici, figure di animali totem, mescolanze dì entrambi e trapassi dagli uni alle altre, che furono certamente all'origine motivi magici e son poi divenuti gradatamente motivi decorativi. Gli stessi motivi agiscono nelle svariate danze rituali, nelle esecuzioni delle quali servono, in tutta l'America, dagli Eschimesi del Nord all'estremo Sud, le maschere, ora come maschere animali, ora come forme fantastiche intermedie tra l'uomo e la bestia. Ci troviamo qui dinanzi a una peculiare civiltà, già caratterizzata esteriormente anche dal fatto che essa presenta una fusione della civiltà dei popoli cacciatori e della civiltà agricola, in cui l'agricoltura è però rimasta allo stadio del lavoro alla marra. Tuttavia, in confronto alla sfera malese-polinesiaca, un nuovo importante momento vi si è aggiunto: la collettività del lavoro, che è manifestamente connessa con la più salda organizzazione delle tribù e con lo svi-

luppo di quei legami creati dal culto. Di qui derivano le grandi feste culturali che si celebrano al tempo della seminagione e della raccolta e che perdurano fin nelle più avanzate civiltà, come lo dimostrano i rudimenti che ancor oggi se ne trovano.

Si svolgono pure parallelamente a tutto ciò le trasformazioni delle concezioni mitologiche, le quali oltrepassano anch'esse di molto la sfera limitata del totemismo. Sorgono nuovamente gli elementi di una mitologia naturale e specialmente celeste; questi ricacciano al secondo piano il culto degli animali, ma conservano pur sempre, in un dominio in cui l'animale totem non ha ancor perduto il suo significato, dei legami con esso. Così le feste della vegetazione, sopratutto nell'America del Nord e Centrale, offrono molteplici forme di culto in cui delle concezioni mitologiche celesti si associano al culto degli animali e degli antenati, e quindi antenati e dei trapassano gli uni negli altri, mentre questi dèi-antenati hanno la loro sede nelle nuvole o al disopra, nel cielo. Per quanto, dunque, esteriormente, si manifestino sopratutto idee totemistiche, interiormente la sfera d'idee del mondo americano è già molto al disopra di questo stadio.

Un indirizzo per molti aspetti divergente è finalmente l'altro grande dominio di questo terzo stadio, il dominio delle popolazioni *africane.* A maggior ragione che per i territori americani, l'idea che l'Africa Centrale sia abitata da una razza unitaria sviluppatasi indipendentemente da influssi esterni non si è potuta sostenere. Poiché anzitutto il campo etnico africano tradisce i forti influssi ricevuti e la loro vasta portata. Non soltanto, di buon'ora, razze camitiche e semitiche sono penetrate dal Nord, ma anche dalla lontana Asia del Sud, probabilmente da Sumatra e dalle isole vicine, hanno avuto luogo nel tempo attraverso il Madagascar, forti immigrazioni che raggiunsero all'Ovest la Costa d'Oro e introdussero elementi papuasici e negritici della civiltà africana. Queste tribù, come quelle dei popoli Negri veri e propri, quindi i Camiti e i Semiti e finalmente i probabili aborigeni, di cui si son conservati ì resti nei Boscimani, si sono ripetutamente commisti. Alla razza negra del territorio sudanese, rimasta relativamente pura, si contrap-

pongono al Sud i Bantù, mentre il Nord è occupato sopratutto da tribù camitiche alle quali seguirono più tardi i loro affini Semiti. A queste mescolanze così sorte corrispondono civiltà diverse. Quanto ai Bantù noi possiamo ammettere con grande attendibilità che essi siano una razza mista, derivata dalla razza sudanese e da quella camitica. Che i Camiti si siano anticamente spinti verso l'Africa del Sud lo provano le tribù ottentotte, che rivelano nella loro lingua delle tracce camitiche ed hanno anche un colorito della pelle più chiaro di quello del vero negro e del Bantù. La lingua dei Bantù rivela caratteri che in parte accennano agli idiomi negri del Sudan e in parte a quelli camitico-asiatici. Ciò però che i Camiti hanno in proprio come civiltà è l'allevamento dei bovini e degli ovini che essi introdussero per primi nel Nord del continente. Non vi può essere dubbio che il bestiame africano derivi dall'Asia. Molto probabilmente esso è stato portato in Africa da due diverse immigrazioni camitiche, come rivelano le due razze bovine che vi s'incontrano. E non dev'esser stato introdotto come animale totem, ma doveva già aver acquistato almeno una posizione intermedia tra quest'ultima e quella di bestiame da allevamento. L'Ottentotto, come il Bantù apprezzano il loro bestiame come il loro più gran bene e non lo macellano che nell'estrema necessità. C'è però stato un progresso nella produzione del latte ed è stato un gran progresso: la mucca, che nello stato naturale non dà il latte che al vitello, è stata portata a metter il suo latte a disposizione dell'uomo anche fuori del periodo dell'allattamento. I bovini sono ancor oggi diffusi dappertutto nell'interno dell'Africa come animali da latte. Come tali essi sono una pregiata fonte di alimentazione, ma essi non vengono adoperati nel lavoro dei campi. Questo bestiame si trova quindi in uno stadio intermedio tra l'originario animale totem e l'animale domestico. Per l'Ottentotto il bestiame bovino, come oggetto del più alto valore è ancor sempre in un certo senso oggetto di venerazione; non serve però come animale da lavoro o da macellazione, ma soltanto come fonte di un'alimentazione, grazie alla quale l'animale stesso vive. L'Africa del Sud si è fermata allo stadio della coltura al-

la marra. Il Sahara costituisce il confine tra le regioni del Nord,dove i Camiti e i Semiti hanno introdotto la coltura coll'aratro, e quelle del Sud dove domina la lavorazione alla marra e l'economia pastorale nomade. Soltanto l'animale aggiogato all'aratro è veramente diventato un animale domestico: esso non fornisce più soltanto il suo latte come nutrimento, ma presta il suo lavoro, quando la forza dell'uomo non è più sufficiente, e sostituisce infine come bestiame da macello la selvaggina che va scomparendo. Scompaiono allora anche le idee e i costumi totemistici. Nel Sud, specialmente presso i Bantù, se ne trovano ancora delle tracce appariscenti, mentre presso le popolazioni camitiche del Nord non se ne trovano più che sporadiche conseguenze.

Come l'animale è diventato per l'Africano un animale domestico, specialmente in quelle zone dove ha agito l' influsso della civiltà dei popoli immigrati dall'Est, così si è pure mutata in queste zone la posizione dell'uomo di fronte all'uomo, mutamento favorito dalle migrazioni e dalla guerra delle tribù. In nessun paese son fiorite così rigogliosamente come in Africa le forme dispotiche di governo. Unitamente al forte influsso del concetto di proprietà, che si svolge parallelamente, ciò dà origine da un iato alla poliginia e dall'altro alla schiavitù. Prima ancora che l'Africa diventasse il mercato di schiavi del Nuovo Mondo, è stata la patria di un traffico di schiavi che si praticava fra tribù e tribù. Nel mentre le nuove forme della civiltà distruggevano gli antichi riti, anche la forma originaria delle idee totemistiche è scomparsa, insieme alla suddivisione delle tribù, in ogni parte dell'Africa. Tanto più hanno avuto qui una rigogliosa fioritura l'animismo e il feticismo, il primo dei quali è affine nella sua origine alla credenza totemistica e il secondo è una specie di involuzione della medesima. Inoltre in singole regioni, come presso i Bantù e le tribù camitiche, si è diffuso, accanto ai primi elementi di una mitologia celeste, un altro prodotto del culto totemistico: il culto degli antenati.

Ancor più radicalmente che nelle regioni africane, la cultura totemistica si è spenta in tutto il mondo asiatico. Solo

nell'estremo Nord, presso i Ciuksci, Iakuti e Giliaki, e nell' estremo Sud, presso le tribù dei Dravida, ricacciati al fondo dell'India anteriore dagli Indiani immigrati, si trovano ancora residui di istituzioni totemistiche. All'infuori da queste regioni il continente che fu la patria dei grandi popoli civili del mondo antico non offre che scarsi rudimenti del vero totemismo. Noi ritroviamo tuttavia le conseguenze della civiltà totemistica negli animali sacri dei Babilonesi, degli Egiziani, degli Indiani, come pure dei Greci e dei Germani, nella interpretazione del volo degli uccelli e delle viscere praticata dai Romani, e nella legge che proibisce agli Israeliti di mangiare la carne di certi animali.

Raccogliendo le fila, ne possiamo trarre con grande attendibilità la conclusione che la civiltà totemistica è stata una preparazione alle evoluzioni ulteriori e uno stadio di transizione fra lo stato dell'uomo primitivo e il periodo degli eroi e degli dei.

3 - La suddivisione totemistica della tribù

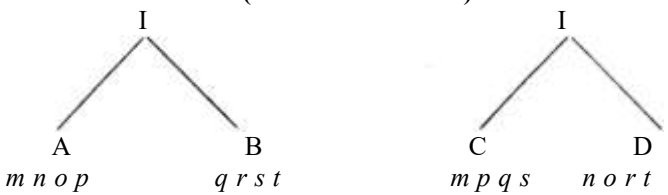
L'inizio del totemismo non è contrassegnato, come è stato osservato, da nessun cambiamento repentino nel campo della cultura esteriore. Nel vestimento, nell'adornamento, nel modo di procurarsi il cibo, noi incontriamo presso gli aborigeni dell'Australia Centrale, delle manifestazioni che si distinguono appena da quelle delle razze primitive dello stadio pretotemistico. Soltanto l'armamento, che rivela già chiaramente la guerra delle tribù, costituisce un indice esteriore evidente del profondo mutamento avvenuto nel lato sociale della civiltà. Nello stesso tempo il periodo totemistico comprende però dei popoli che per il loro tenore generale di vita si sogliono già annoverare fra i popoli di media civiltà. Particolarmente differenziati sono a questo proposito gli aborigeni dell'Australia e di parecchie regioni della Melanesia, da un lato, e quelli dell'America del Nord e sopratutto del Nord-Est, dall'altro. Presso i primi noi troviamo ancora le forme primitive di vita dei popoli cacciatori e raccoglitori; presso i secondi troviamo

invece gl'inizi dell'agricoltura con le feste che vi si riferiscono, i primordi di una mitologia celeste e ricche forme di leggende e di poesia. Nondimeno, il carattere più generale della civiltà totemistica, la *forma della suddivisione delle tribù,* è comune a tutte queste popolazioni. Le variazioni son di poco conto; così in Australia le condizioni, in complesso, sono rimaste ad uno stadio più vicino alle origini, come ciò può anzitutto riconoscersi nel fatto che l'animale totem possiede ivi il significato di un oggetto di culto, mentre in America e specialmente nelle tribù atlantiche, che sono state meglio studiate da questo lato, esso è diventato un mero segno gentilizio (*Wappensymbol*). Noi possiamo così brevemente riassumere questa situazione: in Australia i nomi totemistici significano gruppi di consociati nel culto appartenenti ad un clan; in America sono essi stessi le designazioni dei clan e sono privi, come tali, di ogni significato concernente il culto. Nell'uno e nell'altro continente la suddivisione della tribù avviene però sempre per dicotomia. Anzitutto la tribù si scinde in due metà (I e I), e ognuna di esse si suddivide a sua volta in due clan (A e B, C e D), che possono eventualmente suddividersi ancora in sotto-clan e dar così origine a otto frazioni della tribù. In alcuni casi la suddivisione non va oltre la prima bipartizione e d'altra parte la divisione in otto sembra il limite estremo. Questo schema è così identico in Australia e in America che è comprensibile come molti autori abbiano pure considerato le condizioni dei due continenti come essenzialmente identiche. Intanto già la diversa denominazione delle suddivisioni della tribù tradisce una diversità di significato.

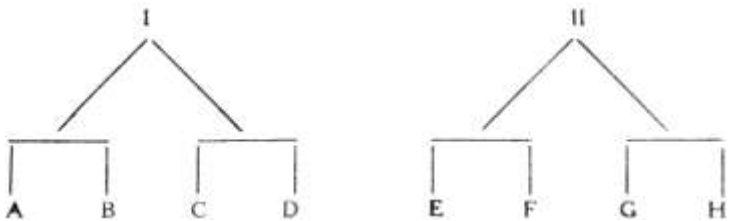
In Australia i nomi dei clan sono del tutto diversi dai nomi del totem. Essi sono generalmente diventati incomprensibili agli attuali indigeni ed appartengono probabilmente ad un più antico stadio, poiché molti di essi ricorrono presso diverse tribù che parlano attualmente idiomi differenziati. Può darsi che queste parole, come Ipai, Kumbo. Murri, Kubbi, ecc., possedessero originariamente un significato locale; comunque fra di essi ricorrono rarissimamente nomi di animali. Per contro, nomi come Emù, Canguro, Opossum, Sparviere-Aquila, ecc.,

sono denominazioni regolari dei gruppi totemistici contenuti nel clan. Presso gli Americani del Nord ciò accade diversamente. Qui ogni clan porta un nome di animale e non esistono generalmente dei gruppi totemistici che si possano considerare come associazioni per il culto. I due schemi seguenti rendono intuitiva questa situazione. Le divisioni della tribù vi sono indicate con I e I; i clan con A, B, C, ecc.; i gruppi totemistici indipendenti all'interno di ogni singolo clan con *m, n, o, p,* ecc.

KAMILAROI
(Australia Centrale)



SENEKA
Irochesi



La spiegazione solita di questo fatto è la seguente: indotti dalla estrinseca analogia della suddivisione delle tribù si considerano i gruppi totemistici degli Australiani quali clan o sotto-clan identici a quei gruppi sociali degli Americani, designati con analoghi nomi di totem. Questa opinione ha innegabilmente condotto a una grande confusione nella rappresentazione dell'organizzazione della tribù australiana. Dalle accurate e preziose comunicazioni di Howitt, come da quelle di altri studiosi precedenti, sulle condizioni sociologiche dell'Australia, si ricava l'impressione che, specialmente nell'interpretazione

delle diverse denominazioni di gruppo, abbiano dominato errori che hanno fatto apparire queste condizioni più complesse di quanto in realtà siano. Questi errori erano tanto più facili in quanto i suddetti studiosi erano del tutto ignari delle lingue degli indigeni e dovevano rimettersi ai dati forniti dai loro interpreti. Così stando le cose può essere permesso di accogliere queste notizie con una certa prudenza, sopratutto quando esse includono una interpretazione dei fatti, e ricercare eventualmente se con un'altra concezione del significato delle diverse denominazioni di gruppo non si possa acquistare una visione più chiara di questi fatti e nel contempo più adeguata alle condizioni generali delle popolazioni. Le condizioni delle tribù americane sono in generale più chiare di quelle delle tribù australiane, specialmente dove si sono fedelmente conservate le antiche suddivisioni della tribù, come presso gli Irochesi. In questo caso i nomi totemistici sono manifestamente divenuti pure denominazioni di clan, senza più nessun significato concernente il culto. Siccome ciò non è accaduto nelle tribù australiane, presso le quali l'animale totem è invece un oggetto di culto comune per i membri di un gruppo, si è così tanto più autorizzati ad attribuire a questi gruppi con nomi totemistici un significato essenzialmente diverso nell'un caso e nell'altro, dato che in Australia esistono speciali denominazioni per i clan, mentre in America i nomi totemistici sono divenuti nomi di clan. Conformemente a ciò cerchiamo di raggiungere una spiegazione della organizzazione totemistica della tribù, considerando, dove questa organizzazione ci si presenta in uno stadio relativamente primitivo di sviluppo, come presso gli Australiani, i gruppi totemistici unicamente quali associazioni di culto, inserite nelle suddivisioni della tribù o nei clan, ma di significato originario del tutto diverso da quello di questi ultimi. Nello schema sopra riportato A B C D, ecc. rappresentano suddivisioni della tribù o clan, in *n o p,* ecc., associazioni di culto. Queste ultime mancano dal lato americano perché qui non vi sono associazioni di culto indipendenti dalle suddivisioni della tribù; gli antichi nomi totemistici hanno perduto il loro antico significato cultuale e sono diventati semplici nomi

di clan. La nuova interpretazione che noi sostituiamo a quella comune se ne distingue in quanto attribuisce ai nomi totemistici un diverso significato nei due stadi dell'evoluzione. Noi li consideriamo presso gli Australiani come *nomi di gruppi di culto* e in America, dove il vero culto del totem va scomparendo o è già scomparso, come *semplici nomi di clan.* L'estensione delle denominazioni totemistiche all'intero si- sistema dei clan ci appare poi in quest'ultimo caso, non come un indizio di un totemismo più progredito, ma bensì di un *totemismo in regresso,* nel quale l'animale totem, da oggetto di culto che era finora è diventato un semplice segno gentilizio. Per la significazione di questi nomi totemistici americani possiamo citare anche le cosiddette «colonne totemistiche». Queste colonne son formate da crani umani, che rappresentano gli antenati del clan; al disopra di essi si vede come coronamento il cranio dell'animale totem. Tutto ciò è forse un'espressione simbolica di questa idea: la generazione porta il segno dell'animale totem che la sovrasta. La colonna totemistica è insomma un'insegna gentilizia ampliata.

Sull'origine della divisione dicotomica della tribù, che in considerazione della sua grande uniformità è da ritenersi identica nei due diversi domini, non ci può esser dubbio. Tale origine non ha evidentemente nulla a che vedere col totemismo in sé, ed è comprensibile che le suddivisioni della tribù non traessero il loro nome da un totem, ma da circostanze locali o di altra natura: l'esempio dell'Australia ne fa testimonianza. Un fatto che ricorre così regolarmente in regioni lontanissime, come questa dicotomia della tribù, non si può spiegare che in base alle condizioni generali della propagazione della popolazione. Una tribù che conduce la vita errante dei popoli raccoglitori e cacciatori deve suddividersi da sé stessa per l'incremento della popolazione o per l'esaurimento dei mezzi di sussistenza; l'intera tribù si spezza in due parti aventi ognuna il suo proprio territorio di caccia e per ognuna di esse può poi ulteriormente ripetersi lo stesso processo. Con questa origine riposta nelle condizioni naturali della propagazione, concorda anche la constatazione che nelle suddivisioni più facil-

mente s'incontrano casi di deviazione dal principio della divisione binaria. Qui può naturalmente accadere che una delle ramificazioni minori si disperda, oppure migrando a grande distanza, perda il collegamento con la tribù.

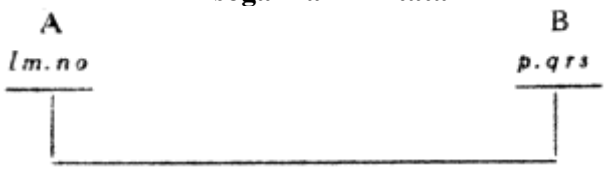
4 - L'origine dell'esogamia

Se la suddivisione binaria della tribù può essere considerata come un processo relativamente semplice e facilmente spiegabile, l'esogamia totemistica, ad essa strettamente connessa, presenta invece maggiori difficoltà. Come è già stato accennato, essa consiste in ciò che un membro di un determinato clan o di un gruppo totemistico del clan non può sposare che un membro di un altro clan o gruppo totemistico. Questa norma riguardante il matrimonio è ciò che si suol chiamare «esogamia», con una parola introdotta nell'uso dall'etnologo e storico scozzese MacLennan. Noi possiamo chiamarla specificamente «esogamia totemistica» per distinguerla dalle norme posteriori concernenti il matrimonio e proscriventi pure l'unione tra affini e parenti. È questa certamente la prima forma con cui appaiono nel costume e nel diritto delle limitazioni al matrimonio. Si può ammettere che questo fenomeno non sia sorto contemporaneamente alla prima suddivisione della tribù o, in ogni caso, immediatamente dopo, poiché questa esogamia è già praticata fra le tribù australiane e melanesiche, presso le quali la suddivisione della tribù non è andata oltre la prima bipartizione. Nell'epoca pretotemistica, nell'orda primitiva ancora indifferenziata, non si trova ancora nessuna traccia di esogamia. Tuttavia, già in questo stadio pretotemistico sembra che i matrimoni fra genitori e figli siano stati evitati. Questo non dev'essere però avvenuto in base a norme esplicite del costume. Tali norme non si formano che sotto l'influsso dell'organizzazione totemistica della tribù e sono strettamente connesse ai suoi diversi stadi collettivi.

Se prendiamo anzitutto per base le già accennate condizioni dell'Australia che lasciano facilmente scorgere, per questa evoluzione, una approssimativa regolarità di stadi susseguentisi, noi possiamo distinguere tre forme fondamentali

dell'esogamia. La prima è la più semplice. Indicando con A e B le due suddivisioni della tribù, fra le quali hanno luogo matrimoni esogamia, e qualsivoglia gruppo di A con /, m, *n,* o; con *p, q, r,* s, i sottogruppi di B, abbiamo un'esogamia nella sua forma più semplice, *un'esogamia illimitata,* rappresentata dal seguente schema:

I - Esogamia illimitata

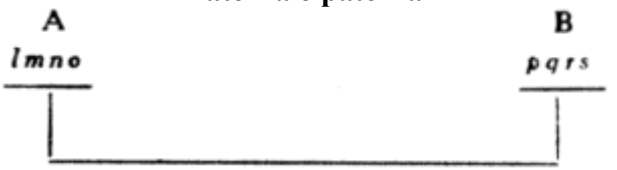


Il che significa che un uomo della classe A può sposare una donna di qualunque sotto-gruppo della classe B e viceversa. Il matrimonio è limitato soltanto in ciò che un uomo non può sposare nessuna donna della sua classe; è però illimitato in quanto egli può scegliere una donna di qualunque sotto-gruppo dell'altra classe. Questa forma non si verifica, a quanto pare, che dove la suddivisione della tribù si arresta alla prima bipartizione: le classi A e B sono le due metà della tribù, i sotto-gruppi *l in n o p...* sono associazioni totemistiche e, conseguentemente alla interpretazione esposta più addietro, associazioni di culto. Per lo più non esistono ancora determinazioni più particolari proscriventi il matrimonio con l'una piuttosto che con l'altra di queste associazioni di culto, ma un uomo di una suddivisione A della tribù può sempre sposare una donna di qualsivoglia gruppo totemistico *p q r s* della suddivisione B e soltanto l'unione con una donna di gruppo totemistico della suddivisione A gli è proibita. Tuttavia appaiono già, come vedremo in seguito, unioni più limitate fra singoli gruppi totemistici e queste eccezioni possono ben costituire la transizione ad un'esogamia più limitata. Questi trapassi alla forma successiva si trovano, per es., presso i Dièri australiani, dove nessuno dei gruppi totemistici può contrarre matrimonio con un gruppo determinato dell'altra metà della tribù.

La seconda forma dell'esogamia si verifica quando un membro della classe A non può sposare una qualsiasi donna

della classe B, ma soltanto una di un determinato sottogruppo; così, per esempio, quando un uomo del gruppo n non può sposare che una donna del gruppo *r*:

II - Esogamia limitata con diretta discendenza materna o paterna



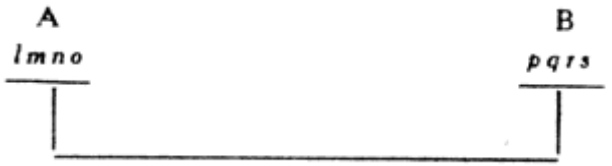
Entrambe le forme, quella illimitata come quella limitata, riguardo all'appartenenza dei figli, seguono la stessa legge. Se A e B sono clan in rapporti esogamici, e sono *l in n o p*... gruppi totemistici contenuti in questo clan - precisamente come avviene in Australia - i figli, se domina la discendenza materna, rimangono nel clan come nel totem della madre; se domina invece la discendenza paterna appartengono al clan e al totem del padre. Il primo caso è quello prevalente e probabilmente quello originario, il che si rivela anche nel fatto che al patriarcato si riconnettono ulteriori fenomeni da cui traspare la perturbazione prodotta da influssi esterni, come, per es., la comparsa di gruppi totemistici uguali in entrambi i clan A e B uniti da rapporti esogamici. Ciò rimane escluso dalla pratica regolare e usuale riportata negli schemi I e I.

Anche nell'esogamia illimitata dello schema I, se regna il matriarcato e la madre è del clan B e del gruppo totemistico r, i figli appartengono a questo gruppo r. Tale situazione si semplifica presso gli Americani, dove gruppo totemistico e clan coincidono, poiché i nomi totemistici sono divenuti denominazioni dello stesso clan. Qui non esistono gli speciali gruppi totemistici *l in n o p*... e l'esogamia tra il clan A e B sta unicamente in ciò che un uomo di un clan non può sposare che una donna dell'altro, e i figli, quando regna il matriarcato, come, per es., presso gli Irochesi, appartengono al clan della madre, o al clan del padre se invece regna il patriarcato.

Nel sistema australiano, che distingue clan e totem e appartiene in complesso, così possiamo ammettere, ad

un'evoluzione ancora ascendente, sorge ora come ramificazione una *terza forma* di unione esogamica, che in Australia sembra essere quella predominante, mentre essa va, naturalmente, scomparendo in America, dove esiste la semplice esogamia tra clan e clan. Noi abbiamo chiamato esogamia limitata con *diretta* discendenza paterna o materna la sistemazione risultante dallo schema Il, in cui i figli appartengono direttamente al clan della madre nel matriarcato e al clan del padre nel patriarcato; ora da questa sistemazione se n'è sviluppata una terza nella quale i figli appartengono sì al clan di uno dei loro genitori, ma passando però ad un altro gruppo totemistico di questo stesso clan. Sorge così un'esogamia limitata con *indiretta* discendenza paterna o materna, che rappresenteremo nel seguente schema:

III - Esogamia limitata con indiretta discendenza paterna e materna.



Un uomo del clan A e del gruppo totemistico / non può sposare che una donna del clan B e del gruppo totemistico p, ma i figli non appartengono al totem di p; essi passano invece in un altro determinato gruppo totemistico *q* del clan B.

Le conseguenze che queste diverse forme di esogamia portano riguardo ai matrimoni dei figli sorti da queste unioni, si scorgono facilmente. Cominciando dalla I forma, quella della esogamia illimitata, è chiaro che tutti i figli della madre, se esiste matriarcato, come pare sia sempre il caso nell'esogamia illimitata, sposeranno soltanto donne del clan paterno; nel patriarcato, al contrario, soltanto donne del clan materno. Il matrimonio tra figli degli stessi genitori è così escluso. È pure proibito nel matriarcato il matrimonio tra madre e figlio, e nel patriarcato tra padre e figlia. Nel primo caso sarebbe invece permesso un matrimonio tra padre e figlia e nel secondo tra

madre e figlio. Nel matriarcato è parimenti proibita l'unione di un figlio o di una figlia coi parenti della madre appartenenti allo stesso clan. Il figlio non potrebbe così, per es., sposare una sorella della madre, né la figlia un fratello della madre. Il centro di gravità dell'istituzione sta senza dubbio nella esclusione del matrimonio tra fratelli e sorelle da un lato e, dall'altro, poiché nell'esogamia illimitata esiste di regola il matriarcato, il matrimonio del figlio con la madre. Nel patriarcato il rapporto, naturalmente si in verte.

Quali sono ora le conseguenze della I forma, cioè del l'esogamia limitata con diretta discendenza paterna o materna? È, chiaro anzitutto che saranno escluse quelle stesse forme di matrimonio che lo sono già nell'esogamia illimitata. Anche qui non ci sono matrimoni tra fratelli e sorelle; nel matriarcato non ve ne sono tra il figlio e la madre e i parenti della madre, mentre il matrimonio è permesso tia padre e figlia; tutto ciò si capovolge nel patriarcato. Malgrado la perfetta concordanza quanto ai matrimoni *permessi,* esiste però tra la forma I e II una grande differenza dal lato delle proibizioni matrimoniali. Nell'esogamia illimitata un uomo può sposarsi in qualunque gruppo totemistico del clan in rapporti esogamici col suo; nell'esogamia limitata egli non può sposarsi che in un determinato gruppo totemistico dell'altro clan. La possibilità del matrimonio è così, per lui, molto ridotta. L'esogamia limitata con diretta discendenza paterna o materna ha perciò il significato di un *riavvicinamento all'endogamia.* La scelta delle possibili unioni si è effettivamente ristretta e quel ch'è più si è ristretta ad una cerchia dei parenti prossimi del padre nel matriarcato e di parenti prossimi della madre nel patriarcato. Ciò non è affatto, come affermano alcuni etnologi, un grado più rigoroso di esogamia, ma al contrario un relativo ritorno all'endogamia. Il che è pure di decisiva importanza nella questione dei motivi determinanti di questa curiosa organizzazione.

Che avviene infine nella II forma, quella cioè dell'esogamia limitata con *indiretta* discendenza paterna o materna? Anzitutto, sono naturalmente proibiti i matrimoni tra fratelli e

sorelle. Un matrimonio permesso nella I forma è qui invece escluso: il figlio e la figlia, se noi presupponiamo il matriarcato, non appartengono più al gruppo totemistico della madre *(p)* ma passano ad un altro gruppo, per es., in *q.* Ne consegue che non soltanto il figlio non può sposare sua madre, perché entrambi appartengono allo stesso clan, ma che anche il padre non può sposare sua figlia perché a lui non sono concesse che le donne del gruppo *p,* al quale sua moglie appartiene. Lo stesso vale per il figlio che appartiene al gruppo r, il quale non può più sposare una parente femminile del padre, poiché il gruppo *q* in cui egli è entrato si trova in rapporti esogamici con un altro gruppo totemistico del clan paterno, per esempio, con *m.* Con tutto ciò si fa un nuovo passo verso una *più stretta esogamia:* il matrimonio rimane limitato, ma li matrimonio tra parenti è reso impossibile in una cerchia più larga a cagione del cambiamento di totem dei figli. Così cugini e cugine non possono unirsi: la limitazione dell'esogamia va qui oltre quanto si pratica, per es., da noi. È comprensibile che una tale limitazione, particolarmente dove c'è scarsità di donne, come in Australia, diventi una pesante costrizione. Cosicché alcune tribù australiane hanno escogitato il curioso ripiego di considerare un uomo non come figlio di suo padre ma, nel matriarcato, come figlio del suo nonno paterno, il che conduce praticamente a trasferirlo nel gruppo totemistico paterno e a rendergli così possibile il matrimonio coi suoi parenti materni. Questa finzione, che ricorda le celebri finzioni del diritto romano, può apparire giustificata agli occhi dell'Australiano in quanto le diverse generazioni dei suoi antenati sono per lui in sostanza equivalenti.

Comune a tutte e tre le forme dell'esogamia rimane il divieto del matrimonio tra fratelli e sorelle e, quando il matriarcato sia l'istituzione predominante, del matrimonio dei figli con la madre. L'una e l'altra proibizione, ma specialmente la seconda, corrispondono, si può supporre, ad un sentimento già vivo nei primordi dell'umanità, che ripugna al matrimonio del figlio con la madre più che a quello del padre con la figlia o dei fratelli con le sorelle. Si ricordi la tragedia di Edipo. Essa

ci commuoverebbe forse meno se, non il figlio e la madre, ma la figlia e il padre avessero perpetrato quel delitto. Del resto il matrimonio tra fratelli e sorelle s'incontra qua e là in determinate condizioni. Era, per es., una legge degli Inca peruviani, che il re dovesse sposare una sua sorella. Anche nel regno dei Tolomei esisteva analogamente il matrimonio tra fratelli e sorelle allo scopo di conservare puro il sangue reale; e oggi ancora quest'uso regna in alcuni piccoli Stati dispotici negri. Il fondamento di tale costume è forse qui l'assoggettamento di un popolo per opera di una razza immigrata di conquistatori. E finalmente, persino presso i Greci era permesso il matrimonio tra fratellastri e sorellastre.

Possono degli istinti naturali, che raggiungono maggior forza col progresso della civiltà, non essere del tutto estranei al trapasso dell'originaria endogamia in esogamia; ma le forme particolari in cui essa ci si presenta nelle tribù australiane le potremmo difficilmente derivare dalla cieca azione di un tale istinto; noi propendiamo perciò senz'altro per l'ipotesi di quel rovesciamento dei rapporti, che si è già verificato anche in molti altri casi: la ripugnanza al matrimonio tra parenti, che esiste ancor oggi nella nostra legislazione, tanto nella forma positiva dell'esogamia quanto in quella negativa di un'endogamia limitata da certe restrizioni, non è la fonte, bensì, nella maggior parte dei casi, la conseguenza di quelle istituzioni esogamiche di una cultura primitiva. La questione dell'origine di tali istituzioni diventa allora assai importante. Essa ha infatti frequentemente preoccupato gli etnologi, specialmente dopo che l'organizzazione delle tribù australiane è divenuta, a cominciare dall'inizio del nostro secolo, di più in più accessibile alla nostra indagine. Noi dobbiamo tuttavia distinguere i risultati acquisiti sui motivi dell'esogamia, e che risalgono in parte molto addietro, dalle ipotesi sull'origine delle sue diverse forme.

Un tempo si è voluto spiegare razionalmente l'esogamia in generale, considerandola come una istituzione creata deliberatamente per evitare il matrimonio tra parenti, e sorta contemporaneamente alla suddivisione della tribù istituita per Io stes-

so scopo. Di questa opinione è, per esempio, l'eminente sociologo americano Lewes Morgan, nella sua opera *Ancient Society* (1870) e ancora Frazer nella sua grande opera concernente tutte le parti della terra: *Totemismo ed esogamia* (1910). Frazer dice precisamente: «In un remoto passato alcuni vecchi savi devono essersi accordati di eliminare gli inconvenienti dell'esogamia e di introdurre a tale scopo un ordinamento che avrebbe determinato il matrimonio esogamico». La ripugnanza al matrimonio tra parenti è dunque qui considerata come il motivo determinante. E questa ripugnanza dev'essere stata, secondo l'ipotesi di Morgan, che giunge così alle estreme conseguenze dell'interpretazione razionalistica, una conoscenza, acquisita gradualmente, del danno prodotto dal matrimonio tra parenti. Tutta la istituzione è quindi spiegata come una norma igienica. Inoltre si dovrebbe ammettere che non soltanto l'intero e complicato piano della suddivisione della tribù sia stato ideato dai membri di queste tribù, ma che siano anche state da essi previste le conseguenze dei costumi esogamici. Se alcune tribù, che, per esempio, non hanno ancora oltrepassato il numero 4 nella formazione dei numeri, possono essere state capaci di simili previsioni, ci troveremmo di fronte ad un fatto miracoloso. I grandi rivolgimenti, fra i quali bisogna, è ovvio, considerare il trapasso dallo stato primitivo di orda all'organizzazione della tribù totemistica, non sorgono mai per volontà di singoli individui, ma si sviluppano in modo autonomo per una necessità immanente nelle condizioni stesse della civiltà; le loro conseguenze non sono mai prevedibili, ma si riconoscono in tutta la loro portata soltanto quando esse si sono già prodotte. Per quanto riguarda il motivo delle dannose conseguenze del matrimonio tra parenti, i competenti sono tuttora discordi sulla questione del quando queste conseguenze comincino e quale sia la loro gravità. Che gli Australiani nei tempi preistorici abbiano fatto riflessioni su questo argomento, è addirittura impensabile. Tutt'al più poteva esserci una certa ripugnanza istintiva. Che se poi l'esclusione del matrimonio tra parenti fu lo scopo precipuo di questa istituzione, i fondatori di tale sistema, malgrado l'acume meraviglioso dimostrato

nell'escogitarlo, avrebbero commesso un grave errore nei loro calcoli. Poiché, in primo luogo, l'unione dei genitori coi figli, evitata persino nel dominio dei costumi endogamici, non sarebbe stata che parzialmente esclusa dai due primi sistemi di esogamia; in secondo luogo si è visto più addietro come il passaggio dall'esogamia illimitata a quella limitata con diretta discendenza paterna o materna, non rappresenti affatto un progresso nella esclusione del matrimonio tra parenti, ma un regresso nel senso di un riavvicinamento all'endogamia.

Si ricorse allora ad altre ipotesi che sembravano più naturali. Citiamo qui una seconda ipotesi, quella biologica di Andrew Lang. Egli suppone che in una famiglia i fratelli più giovani fossero cacciati dai maggiori per ovviare all'indigenza derivante da un troppo grande numero di figli; i figli cacciati dovevano perciò contrarre matrimonio altrove. Ma neanche in quest'ipotesi vi è un sufficiente fondamento per l'esogamia; non è infatti spiegata questa usurpazione del costume a favore dei figli maggiori della famiglia.

Vi è infine un'ultima ipotesi che si può chiamare specificamente sociologica. È stata ritenuta per la prima volta, nelle sue linee fondamentali da MacLennan, quello stesso studioso che introdusse nell'uso l'espressione «esogamia». Egli deriva l'esogamia non da istituzioni sorte in circostanze pacifiche né da norme del costume stabilite deliberatamente, ma dalla guerra; e si fonda per questa sua tesi su testimonianze della storia e della leggenda. Noi sappiamo infatti che la più grande epopea del passato, l'*Iliade*, ha in buona parte per base un rapimento. La discordia tra Achille ed Agamennone sorse dal ratto di Briseide, che ognuno dei due capi degli Achei contrasta all'altro. Questo ratto della donna a una tribù straniera è, secondo MacLennan, la prima esogamia.

Il ratto delle Sabine accenna parimenti alla stessa origine. Certamente non si tratta qui di vera storia; tuttavia nella leggenda trovano la loro espressione i costumi e le concezioni del passato. Che il ratto poi sia qui eseguito in una tribù straniera e nemica, ché tali erano appunto originariamente i Sabini verso i Romani, è evidente. Una notevole allusione al matrimonio

per ratto subentrato come conseguenza della guerra contro le tribù nemiche si trova anche nel *Deuteronomio* (Mosè 5, 20), dove la legge degli Israeliti ordina: «Se voi trovate in guerra una bella donna e voi la desiderate in matrimonio, conducetela con voi. Lasciate che per alcune settimane i suoi parenti e la patria ne piangano la perdita e poi sposatela. Ma se voi non la volete in moglie, lasciatela andare; voi non dovete venderla come schiava». È questo un passo importante, in quanto proibisce di tenere o di vendere delle schiave, ma permette d'altra parte il matrimonio con donne di tribù straniere. Il *Libro dei Giudici* (21, s.) ci offre un caso analogo, dove racconta che gli anziani d'Israele diedero ai Beniaminiti, ai quali, in seguito a un giuramento fatto da lahve non potevano più permettere per un certo tempo il matrimonio con le loro figlie, il consiglio di assalire a tradimento una tribù di Canaan e di rapir loro le vergini.

Malgrado tutte queste testimonianze l'analogia tra l'esogamia e il ratto di donne di una tribù straniera vien a mancare in un punto essenziale: è in ciò appunto che la donna rapita in tutti questi casi leggendari e storici è d'una tribù straniera, mentre l'esogamia totemistica non si pratica che fra gruppi di una stessa tribù. Non solo, ma in quel passo del *Deuteronomio* è certamente presupposto che l'Israelita, il quale nella guerra contro una tribù straniera ha conquistato una donna come preda, possa già avere una donna della sua propria tribù. Questa è la sua sposa vera e regolare, accanto alla quale egli può prendere la straniera come concubina (*Nebenfrau*). Si ricordi Hagar, la schiava, accanto a Sarah, moglie regolare di Abramo e oriunda della sua stessa tribù. L'analogia esiste così poco, qui, che l'esogamia permessa fra i clan di una stessa tribù, cioè fra le sue quattro od otto suddivisioni, non è mai permessa fra membri di una stessa metà di essa. Nel rapimento in tempo di guerra vien a mancare il carattere essenziale dell'ordinamento totemistico della tribù, lo scambio matrimoniale, cioè, tra determinati gruppi sociali. Inoltre la donna sposata esogamicamente è la sola o la moglie principale, se è la

prima; la donna rapita in guerra non è invece che una concubina.

5 - Le forme dell'atto nuziale

Tuttavia anche se la teoria dell'origine dell'esogamia dal ratto della donna in guerra è manifestamente insostenibile, in un punto almeno essa ha toccato la verità. Un rapimento col conseguente matrimonio può anche avvenire all'interno di una stessa tribù; e nello stato di relativa barbarie è questo un fatto molto frequente. Secondo tutte le risultanze e notizie, in Australia esso è appunto altrettanto se non più antico dell'istituzione stessa dell'esogamia. Specialmente le prime relazioni sono ricche di notizie di questo genere. Se esse diminuiscono nelle ultime, ciò non vuol affatto significare che questo fatto sia scomparso, ma piuttosto che la recente scoperta dell'organizzazione della tribù, ha poi attirato esclusivamente l'attenzione dell'osservatore. Questa lotta per la donna, che s'incontra ancora nello stadio di una progredita media civiltà, non avviene di regola fra appartenenti a tribù diverse o fra popoli del tutto stranieri, diversissimi per lingua e per civiltà, ma fra membri di una stessa tribù. Due o più membri di una tribù vengono a contesa per il possesso di una donna che non appartiene al loro più ristretto gruppo ma ad un altro affine della stessa tribù. Il vincitore di questa contesa sposa la donna. In questa forma il costume del rapimento si è conservato fino ad oggi. Le sue forme si sono generalmente mutate in giuoco, ma in origine esse erano sicuramente azioni serie come del resto tutti i giuochi simili trasmessici dal costume. Come le antiche forme dell'esogamia hanno ancora conseguenze attuali nel divieto di matrimonio tra parenti che ricorre in tutte le legislazioni dei popoli civili, cosi il matrimonio per rapimento ha lasciato le sue tracce in molte usanze precedenti l'atto nuziale ed anche nelle diverse forme del suo riscatto, come nell'acquisto della donna e nel suo contrario, nella dote. Questa forma di matrimonio è probabilmente anche più antica dell'esogamia regolata da stabili norme del costume. Ciò fanno per lo meno supporre il suo apparire sporadico già nella civiltà primitiva

pretotemistica e la sua diffusione oltre l'ambito sicuramente constatabile dell'organizzazione totemistica della tribù. Appunto in quella parte della terra che ci ha conservato, in certo qual modo, gli uni accanto agli altri i vari stadi evolutivi dell'esogamia, in Australia, sembra doversi escludere, anche per altre condizioni della civiltà, un'origine guerresca del matrimonio per ratto. Piuttosto non è per lo più la donna del proprio clan e del proprio totem, ma quella del clan più affine e di un gruppo totemistico ad esso appartenente che può diventar oggetto di contesa tra fratelli o membri di uno stesso clan. La donna del proprio clan è troppo vicina a quella di una tribù straniera troppo lontana per essere desiderata; e con quest'ultima del resto, nel corso comune delle cose, manca l'occasione di entrare in rapporti. La schiava rapita in guerra e condotta via come concubina (*Kebsweib*) appartiene ad uno stadio più avanzato di civiltà. Questa prima lotta per la donna non è dunque una lotta con estranei alla tribù, alla collettività dei quali la donna appartiene, e lo è soltanto in piccolissima parte con la stessa donna rapita - il che è forse una trasposizione posteriore che rientra già nel dominio delle finte lotte - ma è invece una lotta coi membri della stessa tribù, cogli uomini dello stesso gruppo che pure desiderano quella donna. Può anche accadere che i membri del clan della donna si oppongano al ratto; tuttavia questo lato della lotta, come pure la resistenza della donna stessa, appartiene soltanto ad uno stadio di civiltà in cui i membri femminili di un clan sono apprezzati a cagione del lavoro che essi prestano alla famiglia, come è appunto il caso presso i popoli agricoltori e nomadi. Da questo punto di vista si può facilmente spiegare l'ulteriore evoluzione di queste condizioni preliminari dell'atto nuziale, mentre il matrimonio per ratto in guerra vien qui del tutto abbandonato. Anche per lo sviluppo di questo rapimento in tempo di pace, l'etnologia australiana ci offre documenti significativi. Il ratto primitivo si è qui spesso mutato in uno scambio, in cui l'aspirante offre al fratello della donna che egli vuol ottenere in sposa, la sua propria sorella. Se questa proposta di scambio viene accolta e se vi consentono pure i compagni di clan della donna, i concor-

renti possono allora facilmente rinunciare alla contesa. Ed ecco così subentrare al matrimonio esogamico per ratto, il *matrimonio esogamico per scambio,* parallelo in generale allo sviluppo del traffico che comincia pure col baratto. Questa forma di baratto è anche la più semplice che si possa pensare: la donna viene scambiata con una donna; gli oggetti del baratto sono gli stessi e non occorre quindi una valutazione comparativa dei loro valori.

Ogni uomo non ha però sempre una sorella a sua disposizione per poterla offrire in scambio al suo competitore. Che accade allora? Anche per questo caso l'Australia ci offre gli inizi del nuovo costume che nasce da questa situazione. Subentra il *dono,* che l'aspirante offre ai genitori della sposa e principalmente alla madre. È un dissolvimento del baratto. Siccome manca una donna da poter barattare con un'altra, subentra il dono come equivalente. Sorge così il *matrimonio esogamico per donativo,* e col generalizzarsi del costume e colla fissazione convenzionale del dono, diventa poi matrimonio esogamico per acquisto, che appartiene però soltanto ad una civiltà più avanzata. L'uomo compera la donna dai suoi genitori; in certe circostanze, come noi apprendiamo dall'esempio biblico di Giacobbe e da casi consimili offertici dall'etnologia, egli serve per essa, presta servizio per un certo tempo nella casa dei genitori. In un tempo in cui non esiste ancora il danaro, il possidente compera la donna con una parte del suo gregge o coi prodotti del suo campo; chi non può disporre di questi beni, il povero o il figlio non ancora indipendente, la compera col suo lavoro.

L'evoluzione non finisce però con quest'ultima forma di matrimonio; da essa infatti deriva ancora il *matrimonio per contratto;* e questo nuovo passo avevano già fatto in parte i Greci e sopratutto i Romani. Non più una compera, ma un contratto tra colui che contrae il matrimonio e i genitori della donna: questa è la forma che esiste ancora oggi legalmente. Nel mentre il contratto matrimoniale stabilisce le condizioni del matrimonio per entrambi i coniugi, eventualmente l'antifato dell'uomo o la dote della donna, il matrimonio con-

trattuale, non appena le condizioni di proprietà diventano determinanti anche in questo campo, rende possibile un duplice matrimonio per compera: o l'uomo compera la donna secondo le antiche forme di quest'uso, o questa compera l'uomo con la dote che le è assegnata. Poiché dapprima, nel periodo del matrimonio per ratto, è d'importanza decisiva la lotta coi membri del proprio gruppo o di un gruppo estraneo, ma più tardi, invece, decisive diventano le diversità di fortuna, di stato, di professione. Si dànno così tre stadi principali, quelli del matrimonio per *ratto,* per *compera* e per *contratto,* fra i quali esistono naturalmente degli stadi di trapasso, cosicché tutta l'evoluzione può in complesso considerarsi come continua. La forma del matrimonio per donativo può essere considerata in parte come forma originaria, in parte come forma libera del matrimonio per compera. Ciò che ha però impressa a tutta l'evoluzione il carattere più o meno esogamico è la più antica di queste forme, che noi possiamo porre all'inizio del periodo totemistico: non il ratto di donne appartenenti a tribù straniera, bensì il ratto di donne da un clan affine della stessa tribù. Quando il rapimento scomparve, la esogamia sorta da esso rimase; le antiche usanze inerenti al rapimento si conservano ancora, in forma di finzione, nel matrimonio per compera, diventato un atto pacifico; e questi residui non sono del tutto scomparsi dall'ultima forma, dal matrimonio contrattuale.

6 - Le cause dell'esogamia totemistica

Ma come si spiegano ora per mezzo di questa evoluzione generale delle forme di matrimonio quelle particolari forme di esogamia che dappertutto dove domina il totemismo valgono come norme rigorose del costume e non permettono il matrimonio che fra determinati clan di una tribù, o anche soltanto fra due gruppi totemistici di due diversi clan? Sono esse sorte indipendentemente le une dalle altre, in luoghi diversi, come creazioni volontarie? Oppure sono esse prodotti naturali dell'organizzazione totemistica scaturite dalle condizioni ad essa immanenti, come la legge della suddivisione binaria della

tribù è scaturita dall'incremento naturale e dalla scissione di quest'ultima?

Ora le forme dell'esogamia totemistica formano innegabilmente un ciclo evolutivo. Nella più semplice di queste forme il matrimonio può effettuarsi tra due determinati clan in relazione esogamica senza limitazioni. Tuttavia questi casi sono abbastanza rari in Australia, che è il territorio classico di queste forme evolutive dell'esogamia. Essi sembrano limitati alle tribù che hanno due sole suddivisioni e in cui le due metà sono allora nello stesso tempo i clan; ed anche in simili casi si trovano inizi di trapasso allo stadio seguente.

In questa seconda forma l'esogamia si limita a singoli gruppi totemistici di due clan di una stessa metà della tribù, mentre, precisamente come nella prima forma, esiste diretta appartenenza dei figli o al gruppo totemistico della madre, il che è generalmente la regola, o, più di rado, a quello del padre. A questa esogamia con diretta discendenza paterna o materna si riconnette infine la terza forma, innegabilmente derivata dalla seconda, dell'esogamia con indiretta discendenza paterna o materna. In essa i figli appartengono, come nelle forme precedenti, al totem di nascita della madre o rispettivamente del padre, ma per quanto riguarda i rapporti esogamia totemistici passano ad un altro totem dello stesso clan, cosicché qui il totem nativo e quello matrimoniale vengono distinti e ogni membro di un gruppo appartiene per conseguenza a due totem di diverso significato. Ora nel matrimonio per ratto tra diversi clan il totem non ha, in sé, nessuna parte. Dove tale matrimonio domina illimitatamente, senza perturbazione di altre condizioni, noi troviamo una esogamia della prima forma e il matrimonio per ratto passerà senz'altro in un matrimonio semplice per compera se un aspirante saprà cattivarsi il favore del clan offrendo un dono ai genitori o al gruppo. Le altre due forme sono più esclusive e connesse collo sviluppo del totemismo: sono prodotti ad un tempo della partizione in clan derivante dalla suddivisione della. tribù e dalla parallela divisione dei gruppi totemistici. Per la questione di queste forme dell'esogamia dipendenti ugualmente dalla divisione in clan e

da quella in totem è di essenziale importanza il problema delle circostanze di tempo di questi due importanti processi. A tale questione l'Australia fornisce appunto, almeno riguardo allo sviluppo che trova qui il suo punto di partenza, una risposta indubbia. Ricordiamo l'esempio dei Kamilaroi, citato all'inizio delle considerazioni sulla organizzazione totemistica della tribù e designiamo i gruppi totemistici contenuti nel clan (Emù, Canguro, Opossum, ecc.) brevemente con in *n o p*..., come nei precedenti schemi: è allora chiaro che qui i totem sono almeno tanto antichi quanto la divisione della tribù in due metà; ché altrimenti non si comprenderebbe come nella prima metà della tribù esistano, con differenza insignificante, gli stessi totem che nell'altra, come appare dallo schema seguente:

I	II
m n o p q	*o p r m s n*

È poi altrettanto evidente che i totem non possono ancor aver avuto nessun influsso in questa prima scissione, ché altrimenti membri di ognuno dei gruppi totemistici non sarebbero passati in entrambe le due metà. Se noi teniamo presente che i gruppi totemistici sono associazioni di culto ciò può spiegarsi nel modo seguente: queste associazioni al momento della prima divisione della tribù non erano ancora abbastanza consolidate per opporre resistenza alla scissione delle parti della tribù o per determinare la forma di questa scissione; perciò dei membri del totem *m,* per es., andarono qua o là a seconda che circostanze esteriori diverse ve li determinarono. Diversamente accade invece nella seconda suddivisione, per cui la prima metà della tribù si divise nei clan A e B, e la seconda nel clan C e D, secondo lo schema seguente:

Questi clan, come si vede, si sono divisi rigorosamente secondo i totem. La compagine delle associazioni di culto era

ora divenuta così solida che tutti i membri di una determinata associazione totemistica passarono sempre allo stesso clan, mentre d'altra parte queste distribuzioni dei gruppi totemistici nei clan delle due metà delle tribù avviene del tutto liberamente, come si può dedurre dai diversi raggruppamenti. Perciò la formazione di queste associazioni totemistiche o di culto può esser cominciata nell'orda primitiva. Quando però l'orda si spezzò, i membri di queste associazioni, probabilmente ancor debolmente unite, si separarono, cosicché ognuna delle due metà della tribù possedette individui di svariati gruppi. Nelle ulteriori suddivisioni della tribù, ben lontane dal precedente stato di orda, non avvenne più così. I gruppi totemistici dovevano esser più saldi e perciò i soci di un gruppo di culto non si separavano più ma formavano con gruppi analoghi un clan. Quando l'incremento della tribù unitamente alle condizioni dei mezzi di sussistenza e all'espansione territoriale condussero a questa ulteriore scissione, alcuni gruppi totemistici andarono nell'una e altri nell'altra suddivisione, ma ogni gruppo rimase però compatto e indiviso.

Vi è poi ancora, riguardo all'evoluzione delle leggi esogamicbe del matrimonio, un altro importantissimo momento che noi troviamo, in generale, nel dominio della civiltà totemistica, ma più particolarmente nei gruppi totemistici dell' Australia. Esso consiste nell'amicizia *di gruppi totemistici.* Alcuni di questi gruppi si considerano più solidali di fronte a certi altri. Queste condizioni, nel loro carattere generale, si protraggono fin negli ultimi stadi dell'evoluzione politica e ancora fra gli Stati odierni vi sono alleanze o amicizie politiche che possono, come si sa mutare. Sono, questi, fenomeni che si estendono dagli inizi del totemismo fino all'altezza della moderna civiltà internazionale. Se in quest'ultimo periodo essi sono

determinati dalle condizioni di traffico dei popoli, in quei lontani primordi i fattori determinanti sono invece le credenze e il culto. In entrambi i casi non sono però amicizie di carattere personale ma rapporti di interesse collettivo. Quest'ultimo può, per es., consistere in ciò che si è spesso osservato nei gruppi totemistici australiani: il membro di un gruppo totemi-

stico può abbattere nella caccia l'animale totem ma non mangiarlo, mentre ciò è permesso al membro di un totem amico. Qui l'interesse del culto diviene nello stesso tempo un mezzo per la soddisfazione dei bisogni che rende tra di loro solidali alcuni determinati gruppi.

Noi possiamo da ciò comprendere come dall'esogamia illimitata, sorta dapprima dal matrimonio per ratto, possa derivare un' «esogamia limitata» non appena intervengono quei motivi che tendono a frenare il ratto violento e a sostituirvi lo scambio pacifico delle donne. Questi motivi agiscono soprattutto là dove il traffico tra i membri della tribù va crescendo e, particolarmente, dove la guerra con tribù straniere reagisce alle contese dei singoli gruppi all'interno della tribù. In questi casi è generalmente lo scambio o, più tardi, la compera, il mezzo con cui si pone un termine alla violenza. Allo stesso modo la vendetta del sangue, che perdurò fin a tempi molto più recenti, si risolvette nel guidrigildo che l'uccisore pagava al gruppo dell'ucciso. In entrambe le situazioni il processo è identico. Poiché anche qui vi è lotta tra membri di una stessa tribù. In quest'ultimo caso però, la passione che provoca il delitto e suscita d'altra parte il bisogno di vendetta, non lascia subentrare subito uno stato generale di pace.

Nel caso di matrimonio per ratto invece si è formato subito uno scambio matrimoniale libero e pacifico fra i due clan, il che si manifestò dapprima là dove le metà della tribù e i clan coincidevano. All'inizio, poiché tutti questi fenomeni si sviluppano gradualmente, possono aver avuto luogo ancora dei matrimoni per ratto veri e propri, che avranno poi di più in più assunto forma scherzosa. In luogo del ratto effettivo subentra così in generale lo scambio e quindi, al posto di quest'ultimo, il dono. Quando però ì gruppi totemistici e, con essi, i vincoli di culto estendentisi tra clan e clan, ebbero il sopravvento, poté allora darsi facilmente che i gruppi totemistici si sostituissero ai clan anche nello scambio matrimoniale e che quei totem che avevano più stretti vincoli di culto entrassero anche in scambio matrimoniale. L'esogamia divenne così più limitata: il membro di un gruppo totemistico del clan A non sposava

più che nel gruppo amico del clan B e questa usanza divenne poi una norma rigorosa la cui infrazione poteva avere per conseguenza la morte del colpevole se esso non si sottraeva con la fuga a questa sorte. Che poi, d'altra parte, questo trapasso dell'esogamia dal clan al gruppo totemistico, o dalla forma illimitata a quella limitata, sia avvenuto gradualmente, lo prova la situazione dei Dièri, presso i quali alcuni gruppi totemistici sono già entrati nello stadio dell'esogamia limitata, mentre gli altri praticano ancora un'esogamia illimitata.

Ma neppure questa esogamia totemistica limitata, dopo aver raggiunto il suo pieno sviluppo, rimane stabile. Essa si fonda, come noi possiamo pensare, sulla stretta associazione fra gruppi totemistici di clan affini; ma le amicizie di questi gruppi sono già in quello stadio primitivo rapporti altrettanto instabili quanto le amicizie esistenti attualmente fra gli Stati civili, anche se quelle possano sembrare più durature di queste.

Anche là avranno agito migrazioni, spostamenti delle zone di caccia e altre circostanze, cosicché i vincoli di amicizia fra i gruppi totemistici saranno stati spezzati ed in loro vece altri saranno stati riannodati. Con ciò mutavano nel contempo i vincoli esogamici dei gruppi totemistici. Invece del gruppo n ed *r* del clan A e B, entrano ora in rapporti esogamici *n* e *q* (cfr. lo schema III, a pag. 157). Tuttavia colla scomparsa degli antichi legami non scompare immediatamente la tradizione dell'antica comune appartenenza; essa si farà valere sopratutto in quelle circostanze che non sono, come l'atto della richiesta di una fanciulla o del matrimonio, azioni individuali transitorie, bensì condizioni di carattere durevole e che si intrecciano pertanto nella tradizionale suddivisione della tribù. Questo rapporto duraturo è *l'appartenenza totemistica.* Si comprende allora facilmente come, dopo che l'antica associazione totemistica ha ceduto il suo posto alla nuova, la prima accampi ancora delle pretese sulla comunanza totemistica dei figli nati dalle nuove forme di matrimonio e che il costume dia seguito a questa richiesta. Comunque ciò è impossibile sotto questo rispetto: l'appartenenza dei figli alla madre o al padre, se domina il

patriarcato, è una legge più salda di qualunque forma di esogamia e che non può essere violata. Così si vengono a distinguere appartenenza esogamica ed appartenenza parentale. Secondo quest'ultima i figli appartengono sempre al totem del genitore che determina la discendenza; secondo la prima essi appartengono invece non al totem parentale, ma conformemente alla tradizione, ad un altro totem dello stesso clan. Questa situazione di una duplice appartenenza può naturalmente risultare da condizioni diversissime, precisamente come le analoghe relazioni sociali che si intrecciano nella nostra moderna civiltà, per es., la posizione militare di un individuo e la sua cosiddetta posizione civile. Ma se in generale si suole designare le prime due forme dell'esogamia limitata come esogamia con diretta discendenza l'una e con indiretta discendenza materna l'altra, questa espressione non è però del tutto adeguata e può facilmente dar luogo a malintesi. Può infatti far nascere l'idea che il totem materno, allo scopo del matrimonio, tolga i suoi diritti ad un altro gruppo totemistico, magari in seguito ad una determinata convenzione. Di ciò non si può invece affatto parlare. Poiché la discendenza materna o, con espressione più generale, l'appartenenza parentale, è nei due casi la stessa. Meglio sarebbe quindi distinguere semplicemente un vincolo totemistico parentale e uno tradizionale esogamico, oppure una prima forma in cui il rapporto esogamico coincide con quello parentale ed una seconda forma in cui essi divergono.

Noi possiamo supporre che un vincolo coniugale diverso da quello parentale tradizionale si fondi sopra una passata amicizia di gruppi totemistici; questa supposizione trova il suo fondamento sopratutto nel significato che le associazioni *di culto* del totem posseggono nella organizzazione totemistica della tribù. Non è da escludersi, naturalmente, che altre cause abbiano esercitato il loro influsso. Inoltre bisogna considerare questi due punti. Anzitutto non si deve supporre che il trapasso dall'unione esogamica parentale in quella tradizionale sia avvenuto simultaneamente per tutti i gruppi totemistici. Ciò non sarebbe soltanto molto inverosimile in sé e per sé, ma

contrasterebbe anche a quei trapassi graduali dell'esogamia illimitata in esogamia limitata, di cui si è già parlato e di cui troviamo una riprova nel citato esempio dei Dièri. Bisogna poi considerare che un trapasso dall'esogamia parentale in quella tradizionale, com'è rappresentato dallo schema III (pag. 157) non soltanto si è compiuto per addizioni ripetute, ma che anche per la forza esercitata in generale dalla tradizione, una relazione esogamica tradizionale, sorta prima tra due totem, poteva sopravvivere al ripetuto cambiamento delle amicizie di culto sorte frammezzo, cosicché una tale relazione tradizionale non corrispondeva a quella immediatamente precedente ma ad una anteriore qualsiasi favorita da altre condizioni e consolidata dalla tradizione. Da tutto ciò si può scorgere come quei «saggi antenati» degli attuali Australiani, che in un passato remotissimo avrebbero escogitato questa complicata organizzazione allo scopo di eliminare l'endogamia, sono almeno altrettanto superflui quanto inverosimili. Questi processi sono sorti in un lungo spazio di tempo dalle condizioni immanenti nella vita e nel culto di queste tribù e le diverse forme di esogamia apparse in questo periodo non sono le cause ma gli effetti di quei processi.

7 - Le forme della poligamia

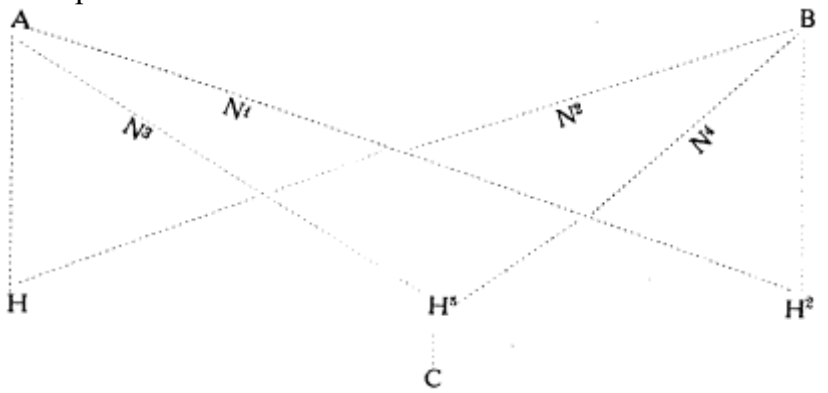
L'uomo primitivo, quando su di lui non abbiano agito influssi esterni perturbatori, vive, come già dicemmo, in stato di monogamia e di endogamia, intendendo l'endogamia in senso relativo, come quella in cui sono possibili i matrimoni tanto fra parenti quanto tra estranei. In questo stato, in conseguenza delle condizioni esteriori di vita e particolarmente della convivenza nello stesso riparo della caverna o della vicinanza dei domini di caccia, prevalgono però in generale unioni entro *la grande famiglia complessiva,*

Coll'esogamia appare regolarmente anche la poligamia. L'una e l'altra insieme danno così ai rapporti familiari e matrimoniali nella società totemistica un'impronta assolutamente nuova ed essenzialmente diversa da quella dello stadio primitivo. Anche qui la poligamia non è però la regola assoluta; ac-

canto ad essa perdura la monogamia che ha però cessato di essere una norma sociale del costume. O piuttosto essa è stata generalmente sconfitta, su di una estensione più o meno vasta, dalle due forme della poligamia: la poliginia e la poliandria.

Ora è evidente che anche l'origine della *poliginia* e della *poliandrìa* va ricercata appunto in quelle stesse condizioni da cui derivano le forme evolutive dell'esogamia. L'una e l'altra si dimostrano così, rispetto agli istinti umani universali determinanti i rapporti dei sessi, dei fenomeni strettamente connessi all'origine dell'esogamia. Anzitutto l'origine dell'esogamia dal matrimonio per ratto entro la stessa tribù è qui nuovamente di decisiva importanza. Questo rapimento, fatto in stato di pace, secondo quanto ci mostra l'esempio dell'Australia e quelli di altri paesi, non è mai tanto nella sua forma originaria come nelle ulteriori riproduzioni scherzose eseguito dal singolo individuo. I suoi compagni lo aiutano ed egli aiuta poi questi ultimi in imprese consimili. Ma il compagno acquista con ciò un diritto sulla donna rapita; è questa del resto una concezione che durò fino a tempi recenti. Così la *poliandria,* e non la poliginia diffusasi soltanto più tardi, è molto probabilmente il punto di partenza della poligamia. Questa poliandria sorta dal ratto non è però che transitoria. Essa provoca tuttavia nel matrimonio un rilassamento che può condurre anche alla introduzione della poliginia. L'uomo che si è procurato una donna per possederla durevolmente cerca, finché è possibile, di rimanere senza danno per la perdita parziale che egli fa subire ai compagni. Due motivi agiscono allora di conserva e conducono al cosiddetto «matrimonio collettivo o di gruppo»: la scarsità di donne, che agisce come un motivo secondario nelle pretese dei compagni sulla donna rapita, e l'istinto sessuale viepiù eccitato alla propria soddisfazione da questa scarsità di donne. Così questo diritto del possesso, sia pure transitorio, della donna, scaturisce da due motivi. In primo luogo colui che aiutò l'impresa richiede una ricompensa per la sua opera, la qual ricompensa non può essere, secondo le concezioni di una primitiva economia a baratto, che una parte dello stesso acquisto: in questo caso la transitoria comproprietà della donna. Ma, in

secondo luogo, l'individuo è anche membro del gruppo, e ciò che l'individuo acquista è pure un possesso del gruppo. Così può accadere che il diritto dei compagni prossimi si allarghi in un diritto del gruppo. Dove una rigorosa monogamia non pone nessun limite, fenomeni di specie affine si ritrovano, ben oltre il matrimonio per ratto, nella civiltà più avanzata. Così un «*jus primae noctis*» del Signore sui nuovi matrimoni della sua giurisdizione, esistette in Francia ed in Iscozia fino al sec. XVI. Qui il signore era subentrato nei diritti del gruppo di un tempo remoto. Questi fenomeni, considerati nelle forme iniziali del loro sviluppo, possono facilmente passare da uno stato transitorio ad uno durevole. In questo modo sorge un «matrimonio di gruppo» che sopravvive come istituzione durevole non soltanto al periodo dell'antico matrimonio per ratto, ma perdura anche nel matrimonio per compera subentrato a quest'ultimo, e ne riceve anzi probabilmente maggior forza. Ancora una volta il costume australiano ce ne offre le prove più evidenti nel cosiddetto «matrimonio Pirrauru». In questa forma un uomo A possiede una donna regolare (Hauptfrau) H^1, chiamata «tippamalku». Un altro uomo B ha parimenti una donna regolare ll'. Questa donna H" è però nel contempo concubina (*Nebenfrau*) N^1 o «pirrauru» dell'uomo A.



La donna regolare H^1 può altrettanto essere concubina N^2 dell'uomo B. Ed ecco sorgere così lo schema più semplice di un matrimonio di gruppo: due uomini hanno due donne, l'una delle quali è la donna regolare di A e concubina di B, l'altra è la donna regolare di B e la concubina di A. In un tale gruppo

può poi entrare un terzo uomo C con una donna regolare H^3 che egli concede ad A come concubina N^3 ed eventualmente a B come concubina N^4 senza che egli stesso partecipi al gruppo. In questo modo le condizioni possono variare grandemente. Ma il matrimonio singolo conserva sempre il carattere di questo «matrimonio pirrauru», cioè un uomo possiede contemporaneamente una donna regolare e una o più donne secondarie; e queste ultime sono contemporaneamente donne regolari di altri uomini. Il «matrimonio pirrauru» è matrimonio di gruppo in quanto vi si pratica uno scambio delle donne fra gli uomini di un gruppo secondo la vicenda di «regolari» o «secondarie». Il fondamento di questa forma di matrimonio di gruppo è però, per quanto risulta dal modo di formazione del «matrimonio pirrauru», con ogni probabilità nella monogamia e non, come hanno sostenuto alcuni etnologi e sociologi, nella «promiscuità» od assoluta agamia. Con ciò concorda anche il fatto che in molti territori dell'Australia e particolarmente nei distretti del Nord, s'incontra la monogamia e non il matrimonio di gruppo, inoltre si trova pure una forma apparentemente più semplice d: matrimonio di gruppo, diversa dalla forma pirrauru, in cui le distinzioni tra donna regolare e secondaria non esistono, cosicché più uomini posseggono semplicemente in comune più donne; e siccome questa forma è più semplice si suole anche considerarla come la più antica. Non se ne può tuttavia recare nessuna prova; la supposizione si fonda così unicamente sulla considerazione che se lo stato di assoluta promiscuità è quello originario, ad esso segue immediatamente nell'evoluzione il matrimonio collettivo indifferenziato come una forma comprendente ugualmente le distinzioni di donne regolari e secondarie. Il contrario avviene se si parte dalla monogamia come dallo stato primordiale. La monogamia sta naturalmente più vicina al matrimonio collettivo con donne regolari e secondarie. Inoltre questa successione è anche la più comprensibile secondo le leggi generali delle trasformazioni sociali di questa specie. Perché poi un matrimonio collettivo indifferenziato sia trapassato nel sistema pirrauru è ciò che non si può spiegare. Se qualche inclinazione verso il matrimo-

nio singolo avesse agito di più in più, non si capirebbe perché sia stato percorso proprio questo più lungo giro attraverso il sistema pirrauru; mentre sarebbe invece facilmente comprensibile che la distinzione tra donna regolare e secondaria possa a poco a poco scomparire. È proprio quel che si osserva quasi dappertutto ove domina la poliginia. Quest'ultima sembra derivare costantemente, per quanto noi possiamo studiarne le origini, dalla combinazione di una donna regolare con più donne secondarie. Più tardi, e in proporzione del predominio che l'idea di proprietà sulla donna va assumendo, essa fa posto ad una coordinazione legale od alla preferenza arbitraria del marito, come nel caso della favorita del Sultano, che in tempi recentissimi è stata abolita in omaggio ad una norma risalente a più antichi ordinamenti. Ciò accade tuttavia unicamente sotto l'influsso della civiltà europea occidentale e questo ritorno all'antico, nel senso di un riavvicinamento alla monogamia, è pertanto estraneo ai motivi immanenti nei fenomeni stessi. Inoltre il matrimonio pirrauru si spiega facilmente con quelle stesse condizioni che sono anche le più probabili per l'origine dell'esogamia, e cioè il costume del matrimonio per ratto praticato fra i gruppi di una tribù associati nel culto. La donna rapita è «tippamalku», cioè donna regolare, per il rapitore; ed è dapprima transitoriamente e diventa poi stabilmente, sotto l'influsso della scarsità di donne, donna pirrauru, cioè secondaria, dei compagni che aiutarono il rapitore. Per il fatto che quest'ultimo presta a quelli lo stesso aiuto, egli acquista per parte sua le donne regolari degli altri come donne secondarie. Il costume così sorto sopravvive poi alle condizioni della sua origine; e ciò accade qui tanto più facilmente in quanto esso trae sempre nuovi impulsi dai motivi generali e sempre efficienti della poliandria e della poliginia.

Una riprova di questa origine dimenticata si può forse vedere in un curioso particolare della storia dei costumi di queste tribù, particolare che può sembrare un impiegabile paradosso: lo sposalizio con la donna regolare vien celebrato senza feste né cerimonie, mentre si festeggia l'unione con la donna secondaria; non dunque l'unione che, anche nella vita dell'Austra-

liano, ha il maggior valore, ma quell'altra di minore importanza. La soluzione di questo enigma non può stare che nell'origine delle due forme matrimoniali, la quale è infatti del tutto diversa se noi consideriamo il ratto da un clan amico come l'origine della forma Tippamalku di matrimonio, e l'associazione coi compagni nell'impresa come l'origine della forma pirrauru. Il rapimento è un'azione che esclude un accompagnamento cerimoniale; l'accordo coi compagni è un contratto, forse il primo contratto in questo campo, che si conclude non colla donna né coi suoi parenti, ma col marito. Questa conclusione di contratto è invece un atto che nei tempi primitivi vien accompagnato da un cerimoniale. Ed anche questi atti concomitanti possono naturalmente perdurare molto tempo dopo che la loro origine è stata dimenticata. Indirettamente dunque questa distinzione tra le due forme matrimoniali riunite nel matrimonio di gruppo conferma l'origine di questo ultimo dalla monogamia.

Dopo che l'uomo nel matrimonio pirrauru ha acquistato accanto ad una donna regolare una o più donne secondarie, accade ora facilmente che egli aspiri ad acquistare altre donne regolari oltre la prima. E ciò accadrà anzitutto là dove da un lato il matrimonio per ratto vien sostituito da quello per scambio o per compera, e dall'altro lato il matrimonio collettivo si dissolve. Allora il costume può ritornare alla monogamia oppure alla poliginia pura - non commista, come nel matrimonio collettivo, alla poliandria. Tanto nell'un caso come nell'altro, e sotto l'influsso del matrimonio per compera, divenuto predominante, diventano decisive la potenza e la possidenza. Siccome sono appunto queste condizioni che assicurano all'uomo il dominio nella famiglia, nelle civiltà più progredite, a prescindere da alcune poche eccezioni determinate dalla mancanza di donne, a quelle forme più antiche e miste di poliginia e di poliandria non sopravvive accanto alla monogamia che la poliginia, la quale suoi cedere a sua volta dinanzi alla monogamia. Il ciclo di questa evoluzione corrisponde perciò al seguente schema:

Monogamia

|

Poliandria

|

Poliandria con poliginia
(Matrimonio collettivo)

|

Poliginia

|

Monogamia

La poliandria pura è certamente, come stadio intermedio tra la monogamia ed il matrimonio collettivo, un fenomeno del tutto transitorio. Tuttavia esso ha la priorità in quanto con esso soltanto è dato il motivo della poliginia e quindi della sua diffusione.

In generale la diffusione etnologica delle forme di matrimonio corrisponde effettivamente a questo schema. In Australia i fenomeni del matrimonio pirrauru e collettivo sono diffusi sopratutto nei territori del Sud. In quelli del Nord, fortemente influenzati da immigrazioni e mescolanze etniche, come pure nell'America e nell'Africa, la monogamia e la poliginia si alternano con decisa prevalenza della prima in America e della seconda in Africa. Qui si manifesta di nuovo con evidenza l'influsso del matrimonio per compera; e in conseguenza della compera la donna cade sotto il punto di vista della proprietà, li ricco può comperare più donne che il povero. Così, in tutti ì paesi e civiltà dove esiste la poliginia, anche in quelli dell'IsIam, il povero vive generalmente in monogamia e il ricco in poliginia; un vero e proprio «harem» con un gran numero di donne non se lo possono concedere che ì più ricchi e distinti.

Va qui ricordata anche un'altra trasformazione, che, già cominciata in Australia e poi diffusasi in America e finalmente negli altri paesi, ha eliminato le condizioni primitive non lasciandone sussistere che scarsi rudimenti e sopravvivenze nel costume: è il trapasso *del matriarcato,* in origine probabilmente diffuso dappertutto, *nel patriarcato.* il matriarcato corrisponde anzitutto al sentimento naturale secondo il quale i figli,

nati dalla madre e ai quali essa sola prodiga le cure necessarie all'infanzia, appartengono anche alla madre. In questo senso il matriarcato corrisponde al primo dei concetti di proprietà. Esso esclude nel contempo l'unione già evitata dai primitivi e proibita poi, negli stadi più avanzati di civiltà, sopratutto dalle norme esogamiche del costume: il matrimonio tra i figli e la madre. La causa esteriore determinante del matriarcato sta nella decadenza del vincolo familiare di fronte alle associazioni di coetanei dello stesso sesso e particolarmente di fronte alle associazioni maschili. Qui è precisamente il periodo totemistico, con quella lotta delle tribù, la cui crescente importanza si manifesta già nelle forme dell'armamento, ad allentare il vincolo naturale familiare dello stato primitivo precedente e a far sì che il figlio resti per forza di cose alla madre.

Questo motivo trova una evidente manifestazione in ciò che talvolta, più sovente nella Melanesia e nell'America che nell'Australia, si incontrano fenomeni di transizione: il figlio può ereditare tanto il totem della madre come quello del padre; oppure il figlio eredita il totem della madre ma passa nel clan del padre. Sono, queste, forme intermedie che preparano il trapasso generale del matriarcato nel patriarcato. Nello stesso tempo, nell'ereditarietà dell'appartenenza al clan paterno, malgrado il persistere dell'ereditarietà de totem materno, è immediatamente rivelato come la stretta unione fra gli uomini possa diventare un motivo che reagisce al matriarcato e favorisce invece l'avvento del patriarcato. E ciò accadrà particolarmente quando intervengano anche altre condizioni favorevoli, che troveremo infatti nel crescente influsso dell' organizzazione sociale sulle condizioni generali della vita. Tre momenti soprattutto reagiscono al primitivo matriarcato. Il primo sta nella crescente autorità dell'uomo sulla famiglia e specialmente sul figlio, che gli è in generale più vicino che non la figlia. Questo motivo comincia ad agire con particolare efficacia dove l'unione dell'uomo alla famiglia si fa di nuovo più stretta, in quanto le associazioni che dapprima riunivano indistintamente gli uomini del clan vengono sostituite da nuclei familiari che stanno sotto l'autorità di un anziano come capo.

Con ciò e col trapasso ad un ordinamento patriarcale, risultante da queste circostanze, corre parallelo l'altro motivo della graduale dissoluzione dell' organizzazione totemistica della tribù; e il sistema del matriarcato cresciuto con questa organizzazione perde con l'evoluzione della stessa la sua forza di resistenza alle forze avverse. Il terzo momento è infine costituito dalla forza ognor crescente della proprietà individuale. Come la donna diventa proprietà dell'uomo, così lo diviene anche il fanciullo. Questo potenziamento del concetto di proprietà, unitamente a quello di autorità, giunge ancor presso i Romani a tale grado che il «*pater familias*» può persino disporre della vita dei suoi figli. I primordi di simili concezioni si trovano però già in stadi più antichi. Così in Polinesia era permesso uccidere i neonati e il costume indigeno di questa autorizzazione ha fatto un'usanza. L'infanticidio era proibito soltanto se il neonato aveva vissuto breve tempo. Ma era poi sempre il padre che poteva decidere se il bambino dovesse vivere.

8 - Le forme evolutive delle credenze totemistiche

Nelle considerazioni fin qui esposte non si è trattato che di quei fenomeni del totemismo che erano immediatamente connessi alla organizzazione della tribù. Ma le credenze totemistiche costituiscono anche un fattore altrettanto importante della istituzione matrimoniale; in ciò vi è tuttavia solo un indizio esteriore della loro importanza che informa di sé tutti gli aspetti della vita, e questo totemismo della tribù non ci reca d'altra parte nessuna luce sulla origine delle credenze totemistiche. Comunque, nell'importanza che i gruppi totemistici hanno avuto fin da principio come associazioni di culto si contiene già innegabilmente un indizio di motivi interiori, i cui effetti esteriori sono le relazioni del totemismo coll'organizzazione della tribù e coll'esogamia. Per scoprire di quale natura siano questi motivi è necessario anzitutto tener presenti le singole forme delle idee totemistiche. Ora si possono distinguere queste forme secondo due principi. Da un lato *l'unità sociale,* che trova nell'idea di totem il suo vincolo unificatore, può essere varia;

dall'altro lato può variare grandemente l'*oggetto* considerato come totem. Nella prima circostanza, un determinato gruppo di individui, sia esso un'associazione di culto non coincidente con la vera e propria suddivisione della tribù, come in Australia, o uno dei riparti stessi della tribù, come in America, porta un nome di animale o, più raramente, di pianta, come contrassegno totemistico. Ma anche il singolo individuo può possedere il suo totem particolare. Inoltre l'idea totemistica può collegarsi alla nascita di un uomo in quanto il concepimento vien considerato come un atto per cui l'antenato totem passa magicamente nel germe. Questa forma particolare della credenza magica si suol chiamare «totemismo della concezione». Il figlio non è quindi creato soltanto dal padre, ma contemporaneamente anche dall'antenato totemico; o esiste addirittura l'idea che il padre non abbia nulla a che vedere colla generazione e che il figlio sia la creazione diretta della madre e dell'antenato totem. Segue infine una quarta forma, relativamente rara, che si suol chiamare «totemismo dei sessi». Anch'essa è di natura sociale; qui non sono però i diversi gruppi di culto o le suddivisioni della tribù a possedere diversi totem ma bensì i sessi di una tribù o di un clan: vi è un totem maschile ed uno femminile, oppure più totem maschili o femminili.

Di fronte a questa distinzione secondo relazioni sociali, cioè secondo la tribù, l'individuo, la generazione dell'individuo, si pone la seconda serie che interferisce con la prima. Essa è costituita dalle varie classi di oggetti cui può appartenere l'oggetto totem. A questo proposito vi è certamente da notare una trasformazione nelle vedute totemistiche: il totem animale è il primo com'è pure di gran lunga il più diffuso. Presso numerose popolazioni non esistono altri totem all'infuori di quelli animali. Ma presso parecchie collettività si è sviluppato un totem vegetale che ha preso, in alcune il sopravvento. A questi totem vegetali appartengono soprattutto le piante commestibili. Accanto a queste due esiste poi ancora una terza forma rarissima, in cui il totem, come animale antenato, cede dinanzi ad altre immagini fantastiche di antenati o si associa ad esse. Questo fenomeno s'incontra particolarmente in Au-

stralia, in forme svariate. Tali antenati, spesso pensati in forma simile a quella umana, vi son chiamati ora Mura-Mura, ora Alcheringa, e a quanto pare son ritenuti uomini fortissimi di natura magica. Essi avrebbero introdotto i totem e ammaestrato gli antenati nelle cerimonie magiche. I Mura-Mura sono conosciuti prevalentemente nel Sud e gli Alcheringa nel Nord dell'Australia, dove l'età di questi mitici antenati vi è spesso chiamata precisamente età degli Alcheringa. Gli animali introdotti da questi esseri come totem, sembrano talvolta esser pensati come preesistenti, tal'altra come creati insieme agli uomini da quegli esseri magici con una materia informe, che si può ben pensare sia la terra. A giudicare da un particolare che ricorre spesso, queste creazioni sono dapprima inanimate, ma si trasformano in uomini o animali dopo che son state poste nel sole. Tutte queste idee si intrecciano in modo così complicato nelle leggende degli Australiani che non si può pensare affatto ad una storia coerente della creazione. Le leggende qui non rispecchiano certamente altro che una quantità sconnessa di immagini fantastiche.

Si può enumerare ancora un'altra forma di totem o di oggetti totemistici strettamente connessa a questi antenati remoti: quella che noi possiamo brevemente chiamare dei *totem inanimati.* Essi sono creduti oggetti magici trasmessi da quegli antenati e in essi si pensa che sia conservato un retaggio dell'età magica degli Alcheringa. Sono particolarmente pietre e legni, che si ritengono sede di questi spiriti totemistici, e che furono un tempo, secondo la leggenda, affidati agli antenati.

Queste idee si trovano soprattutto nel Nord dell'Australia, dove gli oggetti magici son chiamati Churinga (o Tjurungas). Essi hanno una grande parte nelle cerimonie delle feste totemistiche. Sono generalmente pietre di forma simmetrica, somiglianti al «bumerang»; si trovano però anche altre forme e sembrano preferiti quegli oggetti che hanno una qualsiasi foggia strana. Questi Churinga vengono posti in relazione con altre forme del totemismo e specialmente col totemismo della concezione. L'antenato sussiste in certo modo nel Churinga ed

egli può, in quanto la madre lo tocca, passare immediatamente nel figlio.

Se noi consideriamo innanzi tutto i due estremi della prima classe di idee totemistiche, il totemismo *della tribù* e quello *individuale,* si affaccia subito la questione: qual è il più antico, l'originario? Le idee che si possono ascrivere al totem individuale sono certamente molto più diffuse che il totemismo di tribù. In numerose regioni della terra vi sono spiriti protettori e specialmente animali protettori demoniaci laddove poco o nulla si rintraccia di un vero e proprio totemismo di tribù: così in molte regioni dell'America settentrionale e dell'Africa del Sud, come in molte isole oceaniche. Inoltre il totem individuale vien talvolta considerato come un doppio dell'individuo. Quando l'animale totem muore deve morire anche l'uomo a cui apparteneva. Di qui una gran quantità di idee e di motivi che perdurano ancora in miti posteriori e perfino nella mitologia germanica. Secondo queste credenze, l'anima di un uomo è nascosta in qualche oggetto esterno, animale o pianta, e se questo oggetto che porta l'anima viene distrutto, anche l'uomo, o il dèmone o il dio in forma umana, deve morire.

Il totemismo individuale così variamente modificato è senza dubbio più diffuso del totemismo di tribù. Non possiamo tuttavia concludere da ciò che quest'ultimo si sia sviluppato dal primo. Piuttosto essi possono essere entrambi altrettanto originari, poiché essi sono fondati indipendentemente l'uno dall'altro su motivi generali umani. E potrebbe anche darsi che il totemismo di tribù sia appunto la forma più antica, per il fatto che negli stati un po' più avanzati della civiltà cede di fronte alle credenze negli spiriti protettori dell'individuo. Giova in tali casi trarre paralleli dai culti più recenti, la cui genesi ci è più nota. Ora le due forme, a prescindere dalle idee sugli animali, offrono una stretta analogia con quelle del culto cattolico dei santi protettori. Anche i santi sono considerati come protettori di grandi comunità o come protettori di un singolo individuo. Da un lato stanno così i patroni delle città, dei chiostri, delle professioni o condizioni; dall'altro ogni persona ha

il suo particolare santo protettore. Ma questi santi protettori delle persone non possono certamente essere più antichi della Chiesa stessa, questa massima comunità che li ha scelti; dal numero di questi eletti dalla Chiesa son poi stati nuovamente scelti da comunità più limitate e finalmente dai singoli individui, secondo motivi spesso del tutto esteriori, i santi patroni particolari.

Avendo poi la Chiesa fissato un certo giorno dell'anno per il culto particolare di ognuno dei suoi Santi, questo giorno designato col nome del Santo divenne consacrato anche all'individuo dello stesso nome. Qui il santo protettore individuale è perciò derivato da un protettore di una collettività; e ciò corrisponde del resto a quanto ritroviamo nel costume, nel linguaggio, nel mito; l'individuale si sviluppa dal generale; questo processo può soltanto secondariamente e casualmente invertirsi. In generale dunque sono più antiche le associazioni di culto e i loro oggetti di culto comune. E conseguentemente non può sorprendere che l'oggetto individuale di culto e i totem individuali sussistano ancora dove il culto e il totem di tribù sono scomparsi. Il bisogno di un protettore personale suole sopravvivere a lungo alla organizzazione della collettività sulla base della quale essa era sorto. Anche ciò vien confermato dall'analogo processo del culto dei santi. Oggi i santi protettori delle professioni e delle città sono di più in più caduti in dimenticanza; ma nelle popolazioni cattoliche di campagna non di rado ogni singolo individuo ha ancora il suo santo protettore, e anche dove questo è scomparso, si è conservata la festa dell'«onomastico».

Il bisogno personale acquista appunto nel campo religioso il predominio sul bisogno della comunità. Tutto ci induce quindi a credere che una simile trasformazione sia pure toccata al totemismo, dove questo bisogno personale di protezione è favorito dalla progressiva decomposizione dell'organizzazione totemistica della tribù, analogamente a quanto è già accaduto nel culto dei santi in seguito alla decadenza delle corporazioni medioevali. Naturalmente, non sono queste che ipotesi verosimili. Nessuno può provare come i totem individuali

siano derivati da quelli collettivi; ma vi sono tuttavia indizi che fanno propendere per questa evoluzione. Così nel dominio classico dell'originario totemismo di tribù, in Australia il giovane riceve non di rado, all'atto della consacrazione virile, accanto al totem di tribù anche un totem individuale, che vien tenuto segreto e non è noto che agli stregoni e ai più anziani della tribù. È questo un fenomeno concomitante che indica il carattere di questo totem individuale, probabilmente connesso, del resto, coll'idea che nel nome, come nell'immagine, sia contenuta la vera essenza dell'uomo e che quest'ultimo possa essere danneggiato dal solo fatto di pronunciare il nome. Così noi possiamo ben ammettere che dopo la formazione di gruppi nell'orda primitiva, questi gruppi si collegarono reciprocamente mediante relazioni di culto, di guisa che l'origine del totem di gruppo, come lo mostrano le condizioni australiane, è almeno altrettanto antico, se non più antico, della suddivisione della tribù.

Diversamente accade invece colle forme più curiose e più rare del *totemismo* della *concezione* e dei *sessi.* Il primo può essere considerato come una modificazione del totemismo individuale in quanto si riferisce alla generazione dell'individuo. Ma esso forma nello stesso tempo una specie di stadio intermedio fra totemismo di tribù e quello individuale. Una donna concepisce il totem del figlio in una determinata occasione, della quale essa è quasi sempre cosciente. Presso gli Aranda questa concezione può avvenire in qualsiasi luogo; presso i Warramunga la donna si reca in un luogo determinato, il luogo del totem, dove abitano gli spiriti degli antenati, che passano in essa di giorno o sopratutto di notte, durante il sonno. La parola «spirito» usata dagli autori inglesi a designare la cosa non è certo una traduzione propria. Il missionario tedesco Strehlow ha perciò tradotto meglio la parola con «germe». Il germe del figlio passa nel corpo della madre indipendentemente dalla creazione paterna, oppure quest'ultima non è che un atto concomitante, non essenziale.

I sostenitori della promiscuità primitiva hanno interpretato anche questa credenza come un residuo dell'agamia, in quanto

ci vedono un segno dell'ignoranza della paternità. La qual cosa non si può invece affatto sostenere, come Io dimostra una più attenta osservazione di questi fatti. Così la credenza dei Warramunga che gli antenati totem passano non nella donna di un uomo qualunque, ma in quella di un loro discendente presuppone manifestamente l'esistenza di un matrimonio, come la presuppone il patriarcato che domina in quelle tribù.

Il passaggio dell'antenato totem nella donna è del resto accompagnato generalmente da atti magici, come l'agitare il frullino o il toccare i Churinga. Oppure l'antenato totem appare anche alla donna come visione nel sonno o nella veglia. Nelle Isole Bank si trova poi, il che è sorprendente, il totemismo nella concezione senza nessuna traccia del totemismo di tribù. Nel contempo la forma del concepimento dell'antenato totem è diversa: la donna mangia della carne dell'animale totem di suo marito, il quale totem, in mancanza di un totemismo di tribù, è un totem protettore individuale. Il totemismo della concezione determina qui in tal modo il caso particolare in cui il cibarsi del totem non è, come di solito, proibito, ma è invece una specie di atto rituale che troviamo ancora in altre circostanze. D'altra parte il totemismo della concezione non s'incontra che in alcune tribù dell'Australia del Nord, dove può anche essere penetrato dalla Melanesia. Sulla base del carattere primitivo di queste idee, specialmente in quei casi in cui si crede ad un concepimento procurato direttamente dall'antenato totem ad esclusione del marito, si son talvolta ritenute queste tribù come affatto primitive. Le stesse idee son anche state, al contrario, spiegate come impossibili, poiché lo stesso uomo doveva pur conoscere il processo della generazione negli animali. In ciò non vi è però una prova e quando vien riferito che gli anziani di queste tribù non credono più essi stessi a questa generazione magica, almeno come forma esclusiva, mentre i giovani e particolarmente i fanciulli vengono allevati in questa credenza, ci si può qui richiamare alla nostra credenza infantile della cicogna che porta i bambini. Perché non avverrebbe lo stesso presso gli Australiani? Perché

queste credenze non vi potrebbero perdurare oltre la fanciullezza?

Come il totemismo della concezione, così anche il totemismo dei sessi è di una diffusione più limitata e sembra esistere principalmente dove il vero e proprio totemismo di tribù manca o è in forte regressione. Così presso i Kurnai dell'Australia meridionale non si trova, a quanto consta, nessun totemismo di tribù, ma un totemismo dei sessi sul quale si fondano certe cerimonie matrimoniali. Questa forma è probabilmente derivata dal totem individuale, specialmente dalla apparizione del totem nel sogno. Se un tale totem apparso dapprima ad un singolo uomo o ad una singola donna viene adottato anche dagli altri, possono benissimo derivarne dei totem distinti, di sesso, specialmente se interviene l'influsso delle associazioni di sesso, maschili o femminili. Nel totemismo dei sessi sono singolarmente preferiti gli animali notturni: le donne hanno generalmente il pipistrello come totem e gli uomini il gufo. Questo particolare ne addita appunto l'origine nel sogno e quindi nel totem individuale. Non è già che a chi sogna non possano apparire anche uccelli diurni: ciò non dipende che dalle circostanze concomitanti. Ma in uno stadio di civiltà, in cui l'uomo suole pernottare all'aperto è verosimile che gli appaiano anche in sogno gli uccelli notturni che lo circondano. Caratteristico è poi il modo con cui si contrae il matrimonio nel dominio di questo totemismo dei sessi. La donna mangia dapprima della carne dell'animale totem di suo marito. Segue poi una lotta tra uomo e donna, che è del resto una finta lotta, al termine della quale l'uomo offre una riconciliazione. Con ciò il matrimonio è concluso. Anche queste usanze indicano il totemismo individuale e il matrimonio per ratto come loro punto di partenza. Siccome col prevalere del totem individuale il totemismo di tribù tende a scomparire, così si può dedurre da ciò che totemismo di tribù e totemismo dei sessi sembrano escludersi reciprocamente. Ed è anche verosimile che delle due forme rare del totemismo della concezione e del totemismo dei sessi il primo appartenga ad uno stadio evolutivo più antico ed il secondo ad uno stadio relativamente tardo. Del carattere primiti-

vo del totemismo della concezione testimonia anche la circostanza che presso gli Aranda esiste un'organizzazione della tribù, in cui il processo della suddivisione dei totem - concernente altrove soltanto le due metà della tribù - vien esteso anche alla suddivisione in clan, non però in modo che due clan A e B in relazione esogamica abbiano gruppi totemistici diversi, come avviene nelle altre tribù; in gran parte i clan contengono gli stessi gruppi totemistici, cosicché un uomo di un totem, in certe circostanze può sposare una donna dello stesso totem purché appartenga all'altro clan. Presso queste tribù settentrionali non mancano però fenomeni che rivelano l'influsso di immigrazioni papuasiche e di mescolanze etniche. A questi fenomeni appartengono specialmente i totem vegetali, di cui parleremo più avanti, con le relative feste cerimoniali. Ma gli influssi di questo genere non escludono la conservazione di concezioni e costumi primitivi e grazie ad essi, specialmente se essi si son fatti sentire in tempi remoti, si conservano degli stadi che altrove vengono distrutti dall'evoluzione ulteriore.

La *seconda* serie di forme totemistiche, che si riferisce agli *oggetti* usati come totem, costituisce un'altra essenziale differenziazione delle credenze totemistiche; ognuna di queste forme serve naturalmente nel contempo ad un'altra della prima serie. Fra gli oggetti totem, il totem animale è indubbiamente il più antico. In America come in Australia lo si trova quasi ovunque e anche altrove l'animale ha la parte principale nella mitologia totemistica. Esso conserva in parte questa importanza anche quando il periodo del vero totemismo è già passato. Tuttavia in certe regioni è penetrato il *totem vegetale.* Anche questo processo si può studiare benissimo nel dominio classico per la stona dell'evoluzione delle idee totemistiche, cioè in Australia. Nel Sud di essa non si trovano che totem animali; muovendosi invece verso il Nord appaiono a poco a poco anche i totem vegetali che finiscono per prevalere su quelli animali nelle popolazioni settentrionali dell'Australia Centrale. Ora esistono dei totem vegetali, oltreché in Australia, soprattutto nella Melanesia, donde possono facilmente essere pervenuti in Australia attraverso quella catena di isole che

si stende dalla Nuova Guinea alle coste dell'Australia Settentrionale. Che poi nelle terre oceaniche la pianta abbia raggiunto una più grande importanza anche nel totemismo si capisce senz'altro dalle condizioni esteriori di questi paesi. Questo mondo insulare è povero nella sua fauna, e per quanto possegga una ricca varietà di uccelli, essa offre poco bottino per la caccia. Si trova in compenso una flora rigogliosa. Così fin da principio, è sopratutto il mondo vegetale che attira l'attenzione e l'interesse e di esso si impadroniscono il mito e il costume. Così si è evidentemente sviluppato in queste isole il totem vegetale. Di qui fu introdotto in Australia ove si combinò con quello animale. Nei territori in cui penetrò il totem vegetale ebbe però luogo una grande trasformazione nei culti totemistici. Soltanto al momento in cui apparvero i totem vegetali sono probabilmente sorte quelle feste di culto, le quali non vengono celebrate principalmente per la pubertà dei giovani, come anticamente le feste totemistiche della tribù, ma sono particolarmente destinate all'*incremento del totem.* Ogni anno, ad epoca determinata, i membri dei clan amici si riuniscono per le cerimonie magiche e le danze rituali, le famose «corroborn», come essi le chiamano con nome indigeno. Questi riti sono sopratutto destinati a far prosperare magicamente le piante e gli animali totem e si può ammettere con grande verosimiglianza che la propagazione delle piante abbia suggerito quella degli animali. Anche il cacciatore vuol naturalmente procurarsi la maggior quantità possibile di selvaggina. Ma è sopratutto il desiderio della prosperità delle piante che è tenuto vivo dalle vicende del tempo colle sue oscillazioni imprevedibili tra le piogge benefiche e i calori che abbruciano. Questi sono i motivi che trovano la loro espressione nelle feste destinate all'incremento del totem, nelle feste «Intichiuma». I motivi di queste feste e i loro riti antichissimi non sono del tutto scomparsi neanche oggi dai popoli civili. Quando oggi, in certe regioni, durante una lunga siccità, ci si reca in processione attraverso i campi, per implorare dal cielo la pioggia, il caso è del tutto analogo; la diversità sta in ciò soltanto che le tribù australiane non invocano il cielo, ma i totem, le piante stesse che

devono prosperare e gli animali che devono servire alla caccia, per agire su di essi magicamente.

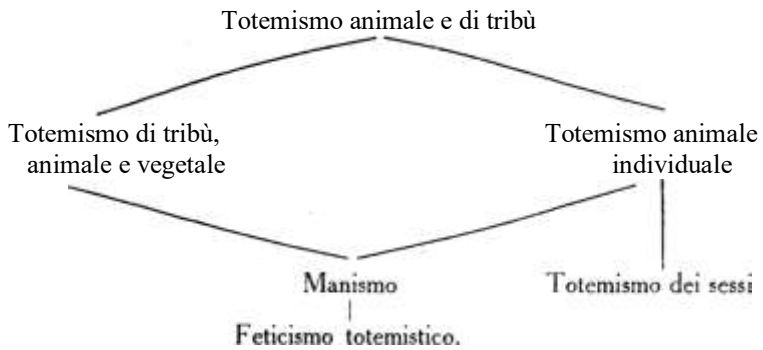
A queste cerimonie australiane destinate all'incremento dei vegetali commestibili e della selvaggina, segue una *terza* forma di oggetti totem, che si distingue dalle due classi precedenti in quanto essi non sono degli esseri totemistici sussistenti per sé stessi, ma soltanto i portatori di quelle stesse forze magiche che sono proprie all'animale od alla pianta totem. Noi possiamo chiamarli brevemente *totem inanimati* per distinguerli dagli altri. Nelle feste australiane Intichiuma si usano quelle stesse pietre o legni chiamati «Churinga» e di cui si è già detto a proposito del totemismo della concezione. La loro diversità dai totem animati risulta in ciò che questi ultimi sono in sé e per sé dotati di proprietà magiche mentre tali proprietà sono state comunicate a quegli oggetti inanimati da esseri magici viventi, da antenati umani o animali di un remoto passato, che li avrebbero poi lasciati alle generazioni seguenti per uso magico. I Churinga assumono così una propria posizione intermedia tra gli esseri magici e gli oggetti o strumenti magici. Essi sono conservati con gran cura perché son considerati come una eredità degli antenati e perché di questi stessi antenati essi celano la potenza demoniaca.

Perciò appunto essi trovano applicazione nel totemismo della concezione. Alla loro scelta può certamente concorrere anche la meraviglia che suscita la forma spesso sorprendente di questi oggetti. Questa meraviglia viene tramutata nell'oggetto stesso in forza taumaturgica. Una volta che questo processo è avviato, nella scelta agisce poi anche il desiderio di acquistare questi mezzi magici, che può di per sé stesso, come lo mostrano i casi analoghi assai diffusi, conferire all'oggetto la forza magica desiderata. Attraverso questi portatori inanimati di un incantesimo risalente agli antenati totem l'oggetto totem trapassa nel cosiddetto *feticcio.*

Ciascuna delle tre specie qui citate di oggetti totem, il totem animale e vegetale e il feticcio totemistico può associarsi alle tre forme sociali del totemismo, citate più addietro, mentre quei tre oggetti possono anche combinarsi. Ciò avviene so-

pratutto quando l'animale è il totem più diffuso e predominante e il vegetale non apparisce che insieme a quell'animale, anche se in particolari condizioni può raggiungere il predominio.

Infine il feticcio totemistico è sempre, nel dominio del totemismo, associato ad un totem animale o vegetale e sta parimenti in stretta relazione coll'idea, intrecciata in ogni credenza totemistica, di antenati simili agli uomini, dei quali tali feticci sono una eredità magica. Qui il totemismo sbocca nel maoismo da un lato e nel feticismo dall'altro, coi quali si associa, specialmente nelle «feste Intichiuma», in un culto composito. Dal totemismo di tribù si sviluppa ulteriormente il totem individuale, da questo deriva come appendice isolata il totemismo dei sessi: così almeno fa supporre l'influsso del sogno nella scelta del totem del sesso, probabilmente sotto l'azione di idee animistiche che eliminano il totemismo di tribù. Come ultimo importante prodotto del totemismo individuale, nella sua connessione con quello di tribù, sorgono infine gli inizi di un manismo accompagnati da forme proprie del feticismo, che noi possiamo chiamare, in considerazione di questa evoluzione, «feticismo totemistico». Il seguente schema rende intuitivo questo complesso di rapporti genetici:



9 - L'origine delle idee totemistiche

Con queste successioni da spiegarsi con le particolarità delle diverse forme del totemismo sta in stretta connessione la questione dell'origine delle idee totemistiche. Per rispondere a tale questione si sono sostenute varie ipotesi. Fra queste, alcune appartengono ad uno stadio arretrato delle nostre conoscenze etnologiche e non possiamo quindi che accennarne brevemente qui. A questa categoria appartiene la supposizione di E. Spencer che tutto quanto il totemismo sia derivato dai nomi di animali coi quali si designavano le persone, per es., lupo, cervo, aquila, o, presso gli Australiani, emù, canguro, ecc. Questi nomi animali sarebbero stati in principio dei soprannomi, analogamente a quanto può ancora accadere da noi. Così dal totem individuale sarebbe poi derivato un totem di tribù. Coll'identificazione del nome con la cosa, cioè con l'animale stesso, l'animale sarebbe quindi divenuto animale protettore e antenato. Andrew Lang abbandonò l'idea di ricondurre questo fenomeno ai soprannomi, ma conservò l'ipotesi che il nome sia l'elemento più antico e la sostituzione del nome con l'animale o la pianta un fatto posteriore. Questa teoria non è così strana, come può sembrare a tutta prima. Essa corrisponde realmente al modo di vedere del primitivo, per il quale il nome e l'oggetto sono strettamente connessi. Come l'uomo primitivo si spaventa se qualcuno ne ritrae l'immagine disegnando, perché egli pensa che una parte della sua anima sia portata via nella cartella del disegnatore, così il nome è per lui una parte di sé stesso. Ma che da un tale fatto in sostanza occasionale, sia derivato un complesso di fenomeni così diffuso ed esteso come il totemismo, è cosa a tutta prima poco verosimile. E del resto, nel dominio principale del totemismo di tribù, nelle regioni occidentali dell'America del Nord, per es., presso gli Irochesi, si trovano pure dei nomi propri molto espressivi. Questi nomi non sono però nomi di totem né, in generale, di animali, essi sono spesso tolti dai fiori, quantunque in America non esistano totem vegetali, oppure sono soprannomi vezzeggiativi come se ne trovano ancora nelle civiltà più evolute; infine non si trova nessuna traccia che questi nomi siano mai divenuti nomi totemistici. Una teoria essenzialmen-

te diversa sostengono invece gli studiosi Howitt, Spencer e Gillen, ai quali tanto dobbiamo per la conoscenza del totemismo australiano. Secondo la loro opinione, nelle credenze totemistiche si rispecchiano le vicende della vita di caccia. Gli animali che il primitivo caccia sarebbero quindi divenuti animali totem. Dove la nutrizione vegetale acquistò grande importanza, s'introdussero allora totem vegetali. Gli autori predetti vedono una riprova della loro tesi principalmente in quelle cerimonie e feste Inlichiuma rivolte all'incremento dei totem. Quando, per es., in queste feste vengono sparsi dei semi di graminacee dai membri di un simile totem, o quando una grossa lucertola modellata in creta dai membri del totem-lucertola vien sminuzzata e dispersa, noi ci troveremmo di fronte a cerimonie magiche che in un certo senso precorrono le feste della seminagione e del raccolto che si celebreranno più tardi. Ora queste primitive usanze magiche non si rivolgono alle nubi portatrici di pioggia o agli dei celesti per implorare la prosperità delle sementi, ma agli oggetti stessi, agli animali od alle piante cui si attribuiscono forze magiche grazie alle quali devono prosperare. Nei paesi in cui non vi è ancora né seminagione né raccolto, dove l'uomo si procura il suo nutrimento raccogliendo ciò che il suolo spontaneamente gli offre, queste feste e cerimonie sono in certo qual modo fenomeni precursori delle posteriori feste della vegetazione.

Da questo punto di vista l'ipotesi dei predetti studiosi sembra molto verosimile. Vi è però una circostanza molto importante che le contrasta. È molto probabile che queste cerimonie per l'incremento dei totem non siano penetrate nel dominio classico del totemismo, in Australia, che coi totem vegetali. Questi ultimi sembrano esser stati importati, come è già stato notato, dalle regioni insulari della Melanesia, dove il totem animale va scomparendo perché la fauna vi è povera e l'uomo è costretto a vivere quasi esclusivamente di alimenti vegetali. Accanto a totem animali, particolarmente uccelli, che son pure diffusi nelle isole, noi troviamo perciò nel Nord dell'Australia sopratutto il totem vegetale. Noi possiamo ben ammettere che esso debba ricondursi alle immigrazioni papua-

siche che hanno del resto introdotto in questo continente anche altri elementi di civiltà melanesica. Nel Sud, dove domina un totemismo animale puro, queste cerimonie scompaiono. Lo stesso può dirsi, in complesso dell'America, dove non esistono feste analoghe connesse al totem stesso e dove le grandi feste della vegetazione, che presuppongono già l'agricoltura e i cominciamenti di una mitologia celeste, non acquistano che più tardi un'importanza analoga.

Perciò Frazer, che nella sua poderosa opera sul totemismo e sull'esogamia ha raccolto la più ricca collezione di fatti della civiltà totemistica, è recentemente passato ad una teoria essenzialmente diversa. Egli vede l'origine di tutte le forme del totemismo nel totemismo della concezione. Siccome questo totemismo, come è già stato notato, è probabilmente sorto da quello individuale, così torna nuovamente in campo una concezione individualistica, come nella ipotesi dell'origine dal nome. Frazer derivò il totemismo della concezione dal sogno che la madre può aver fatto prima della nascita del figlio. L'animale apparso in questo sogno sarebbe poi divenuto l'animale totem o protettore del figlio. Ma, se è possibile che tanto il totemismo della concezione come quello dei sessi siano in gran parte inerenti a quei fenomeni - poiché il fatto che gli animali di cui è questione siano ammali notturni testimonia in questo senso - non pare tuttavia possibile derivare dal motivo del sogno il totemismo tutto quanto; e questa ipotesi è poi ancor meno conciliabile con la posizione eccezionale che il totemismo della concezione assume in queste teorie. Le idee che fanno parte di questa credenza non costituiscono nel sistema complessivo della civiltà totemistica che misere eccezioni, che appaiono inoltre, come Frazer stesso presuppone, quali semplici ramificazioni del totemismo individuale; quest'ultimo può a sua volta essere considerato, per i suoi caratteri noti, come un prodotto dell'evoluzione del totemismo di tribù. Quest'ipotesi, nel ricorrere al sogno, ha comunque una certa ragione, in quanto rivolge la sua attenzione ad alcune idee che esercitano grande influenza nel totemismo, come lo mostrano quegli animali totem che si trovano particolarmente diffusi in

Australia e che in relazione al totemismo accennano a idee animistiche.

Infatti il totem è già in sé e per sé l'incarnazione di un' anima. O è l'anima di un antenato o quella di un essere protettore pensata come incarnata in un animale. Gli altri totem, come quelli vegetali o i feticci totemistici (Churinga) sono qui certamente di specie secondaria, ma sono nondimeno quegli esseri leggendari che abitano come spiriti nei Churinga o sono stati trasmessi agli antenati come mezzi magici. Il totem originario è sempre un animale. Nel gran numero di idee animistiche diffuse sulla terra noi troviamo parimenti che l'animale è l'oggetto principale il quale dopo la morte dell'uomo possa diventare il portatore della sua anima. Ogni animale non vi è per certo ugualmente adatto; sono preferibilmente animali animistici quelli che si distinguono o per la rapidità dei loro movimenti o del loro volo, o per altre qualità che suscitano lo stupore o l'orrore. Ancor oggi, nelle credenze popolari, accanto ad alcuni uccelli, la serpe, la lucertola, il topo, appartengono a questi animali. Se ora noi gettiamo lo sguardo fra gli animali totem, prendendo le mosse da queste idee che si protraggono fin nella presente civiltà, ci salterà agli occhi che i totem più diffusi sono animali animistici. Così in Australia lo sparviere, la cornacchia, la lucertola; in America l'aquila, il falco, la serpe.

In questo complesso di fenomeni il periodo totemistico segna però nel contempo una svolta importante nella storia delle idee animistiche. Presso l'uomo primitivo l'idea predominante e, originariamente, forse la sola, è quella che noi abbiamo chiamata «anima corporea»). L'anima, alla morte, rimane nel corpo, perciò il primitivo fugge spaventato dal cadavere. Già qui si trovano in alcuni casi tracce di trasformazione delle idee. L'anima, come essere demoniaco, può agire anche fuori del corpo. Queste idee tuttavia rimangono in generale incerte e indeterminate. Qui interviene un mutamento non meno connesso degli altri mutamenti della civiltà alla lotta e alla guerra sorta dalle migrazioni delle tribù, determinato dallo spettacolo impressionante di una morte subitanea, che la guer-

ra offre facilmente. L'uomo ucciso sul campo passa così rapidamente dalla vita alla morte; e ciò per quanto la credenza al persistere dell'anima nel corpo non venga meno, lascia tuttavia subentrare altre idee più complesse. Si sviluppano così due serie di idee. Da un lato l'anima esce col sangue e il sangue diviene allora, invece del corpo, il principale portatore dell'anima. La magia del sangue, che forma da sola un vasto capitolo nella storia delle credenze magiche e si estende a tutti i periodi della civiltà, ha le sue radici in quest'idea. Ad essa si associano poi altri motivi, in quanto le parti interiori del corpo che in una morte violenta possono fuoruscire diventano pure col tempo e accanto al sangue portatrici dell'anima. L'idea di una subitanea evasione dell'anima vien trasferita in seguito dall'ucciso al morente in generale. Nel momento in cui egli esala l'ultimo sospiro anche l'anima si allontana da lui. Quest'anima vien pensata come qualcosa di vivace, sopratutto come un animale, un uccello, o una serpe, o una lucertola che fugge via rapidamente.

Noi ci occuperemo più avanti di tutti questi motivi nelle loro relazioni e reazioni reciproche, quando considereremo le idee animistiche del periodo totemistico. Qui non ne possiamo toccare che in quanto esse si rivelino fonti del totemismo. A questo proposito sono particolarmente decisivi i due fatti seguenti: in primo luogo l'oggetto totem più antico e più costantemente diffuso è l'animale; in secondo luogo fra gli animali totem i più antichi sono anche animali animistici. A questi ultimi possono poi facilmente associarsi anche altri animali, quelli, specialmente, che come animali-selvaggina si trovano in continuo contatto con l'uomo. In tal modo con quei motivi animistici s'intrecciano altri motivi che hanno in parte la loro fonte nelle emozioni provate nella quotidiana ricerca del cibo e sopratutto nel successo o nell'insuccesso della caccia. Per effetto di questo concorso di motivi, i motivi animistici si affievolirono e l'animale totem è così rimasto solo con la sua significazione propria oscillante fra l'idea dell'antenato e quella di un dèmone protettore. Quando la preoccupazione del cibo, che agì dapprima come motivo secondario, ebbe acquistato a

poco a poco il predominio, favorita in molti luoghi dalle condizioni d'ambiente naturale e sotto l'influsso di tribù immigrate, si mescolarono allora totem ammali e vegetali e si crearono quelle relazioni tra queste due forme e gli oggetti inanimati, che come appendice feticistica del totemismo, lo mettono in stretta relazione con le idee sugli antenati, mentre cooperano nello stesso tempo al trapasso dagli antenati animali a quelli umani.

La prima evoluzione delle idee totemistiche si presenta dunque come un prodotto della scissione delle primitive idee animistiche in quelle di *anima corporea* e di *anima-alito* ed *anima-ombra.* Che queste due ultime siano della stessa specie lo dimostra anche la stona del totemismo. Allo stesso modo che nell'ultimo respiro del morente l'anima fugge via in forma di animale, così l'anima di una persona morta da poco appare sopratutto nel sogno come immagine aerea. Ciò non è del resto ancor scomparso dalle credenze popolari. Una derivazione dalle trasformazioni animali dell'anima-alito è appunto l'animale totem. Nel totemismo individuale com in quello della concezione e dei sessi agisce inoltre l'anima-ombra dei sogni.

Così il totemismo sbocca qui direttamente nella credenza animistica, o, più brevemente, nell'*animismo*. È quella una ramificazione delle credenze animistiche che ha esercitato sulla organizzazione della tribù come sulle idee concernenti le credenze dei popoli un influsso di lunga durata. Prima di studiare questi ultimi elementi del totemismo e le loro ulteriori evoluzioni, dobbiamo considerare ancora una serie di idee che sono, nella loro origine, un importante fattore delle idee totemistiche: le idee concernenti il *tabù.*

10 - Le leggi del tabù

È significativo il fatto che totem e tabù siano due concetti che noi non possiamo tradurre propriamente con nessuna parola delle lingue civili. L'uno e l'altro sono derivati dalle lingue di popoli selvaggi: totem da un idioma nord-americano, tabù dalle lingue poli-nesiche. La parola totem, a prescindere

dalle opere etnologiche e di psicologia dei popoli, si è poco diffusa nelle nostre lingue letterarie; la parola tabù è invece divenuta abbastanza popolare. Tabù è ciò che non si può toccare o che per qualsiasi motivo si deve evitare, sia a cagione del suo carattere sacro, sia perché esercita un influsso nocivo; è allora non sacro, ma l'opposto, «impuro» e contamina chi entra in contatto con esso. Si riuniscono così nel concetto di tabù due idee opposte; l'idea del sacro, che noi dobbiamo temere a cagione della sua sacertà, e l'idea dell'impuro o dello orribile che noi dobbiamo temere a cagione delle sue proprietà nocive o ripugnanti. L'una o l'altra hanno il loro punto di contatto nell'idea del timore e dell'orrore. Infatti vi è un timore che noi chiamiamo venerazione e un altro che noi chiamiamo orrore. La storia delle idee concernenti il tabù c'insegna ora indubitabilmente che venerazione ed orrore sono in questo caso scaturiti dalla stessa fonte. Ciò che in tempi ulteriori suscita orrore, era nel periodo totemistico generalmente oggetto di venerazione o almeno di timore, un sentimento in cui già si contengono, indifferenziati, orrore e venerazione. Ciò che qui è più semplice secondo il vocabolo è anche il più antico per origine. Orrore e venerazione si sono sviluppati dal timore.

Se noi partiamo da questa definizione generale del tabù come di un oggetto che ispira timore, il primo oggetto del tabù è con ogni probabilità l'animale totem. La proibizione ai membri di un gruppo totemistico di mangiare o di cacciare il loro animale totem appartiene alle primissime idee e costumi totemistici. Questa proibizione non può naturalmente esser nata che dal sentimento generale di timore che trattiene i membri del gruppo totemistico dal mangiare o dal-l'ucidere l'animale totem. In molte regioni di civiltà primitiva, ma già totcmistica, l'animale totem sembra essere il solo oggetto tabù. Già questo fatto rende verosimile che qui si trovi il punto di origine delle idee concernenti il tabù. Tuttavia come l'animale protettore individuale sopravvive lungamente al totem di tribù e può diffondersi largamente oltre il dominio di quest'ultimo, così anche il tabù, muovendo da questo punto di partenza strettamente connesso con l'organizzazione della tribù, ha subito ulterio-

ri evoluzioni che sopravvissero alle idee totemistiche, loro antico fondamento, dopo che queste erano del tutto scomparse o non sussistevano più che sporadicamente. Così è precisamente accaduto che il dominio principale del tabù non è la patria primitiva del totem, cioè l'Australia, né la Melanesia, dove il totem è ancora abbastanza diffuso, né l'America del Nord, sibbene la Polinesia.

In Polinesia si può studiare benissimo questa irradiazione delle idee concernenti il tabù da quel punto di partenza. Qui gli animali tabù scompaiono; tabù diventa invece l'uomo stesso; non certamente ogni individuo, ma i privilegiati, gli altolocati, il sacerdote, il capo. Con questo trasferimento del tabù nell'uomo sta in stretta relazione l'evoluzione del potere del capo come il graduale affermarsi di una distinzione di classi. La classe superiore diventa tabù per quella inferiore. Dall'uomo questo timore vien poi trasferito alla sua proprietà. La proprietà dei nobili è tabù per ogni altro, e ciò non vale qui soltanto come una proibizione poliziesca analoga a quella per cui il nobile vieta il transito attraverso il suo parco, ma come una legge religiosa la cui trasgressione può esser punita con la morte. Oggetto di tabù sono specialmente il capo e la sua proprietà. Dove i precetti del tabù erano rigorosi, nessuno poteva arrischiarsi nelle sue vicinanze, nessuno poteva pronunciare il suo nome. Il tabù poteva quindi divenire una catena insopportabile. I capo delle Hawai non poteva portare da sé stesso il cibo alla bocca perché egli era tabù e per il suo contatto col cibo anche questo diventava tabù. Doveva perciò farsi imboccare da un servitore; gli oggetti che egli toccava diventavano tabù per ogni altro. Egli diventava, insomma, in contrapposto al suo potere dispotico, uno schiavo di un dispotico costume.

Il tabù si estese poi dai singoli individui a luoghi, case e fondi. Il membro della classe nobile poteva coprire col tabù non soltanto i suoi beni mobili ma ancora le sue terre. Ma oggetto di tabù era sopratutto il tempio, e sacerdote e tempio si conservarono più a lungo di ogni altra cosa in questa condizione. Anche il tabù degli ammali, che non potevano essere mangiati, sopravvisse pure a lungo. Questi animali furono

dapprima evitati come sacri, ma più tardi questo tabù della sacertà si mutò in quello dell'impurità. Cosicché questo modo di vedere torna in un certo senso al suo punto di partenza. Poiché il timore di un'animale ritenuto sacro da un gruppo totemistico si associa in questo caso colla paura che il cibarsi della sua carne sia nocivo. La malattia od anche la morte colpiscono la trasgressione di questo comandamento del tabù. Già nel suo dominio originario il tabù trova larga diffusione. Esso si appropria e assimila le idee demoniache la cui formazione era già cominciata nel periodo pretotemistico. I cadaveri prima, e poi anche i malati son considerati come tabù a causa dell'influsso magico demoniaco che essi esercitano; e sempre il sacerdote e i capo a causa della loro sacertà. Di guisa che il tabù diviene tanto più comprensivo quanto più le idee totemistiche vere e proprie regrediscono. Così in Polinesia il tabù col quale i nobili difendevano la loro proprietà aveva avuto un tal sviluppo nel costume che i primi studiosi di questo dominio ritennero che il tabù, in generale, fosse principalmente una istituzione per cui i ricchi proteggevano la loro proprietà servendosi della superstizione delle masse.

Una delle più curiose estensioni del tabù è finalmente il *tabù della parentela.* La storia dell'esogamia, come essa ci si manifesta nei suoi primissimi stadi nelle norme matrimoniali totemistiche degli Australiani, ci insegna in modo chiaro che il timore dell'unione tra consanguinei non è la causa ma in gran parte l'effetto dei costumi esogamici risalenti ad un remoto passato; ma vi è un'altra sfera di questi divieti matrimoniali, che fin dapprincipio è estranea alle norme esogamiche: è il divieto di unione tra parenti, che si protrae fin nelle nostre moderne legislazioni. È piuttosto chiaro che, tutte le unioni che sotto questo rispetto il nostro diritto odierno, per es., proibisce, sono unioni lecite secondo l'esogamia totemistica e di clan degli Australiani come degli Americani. Allo stesso gruppo dal quale un uomo deve scegliere la sua sposa, appartiene, nel matriarcato, tanto la suocera quanto la moglie; nel patriarcato lo sposo e il suocero sono parimenti membri di uno stesso totem. Vi è tuttavia un altro campo del costume che suol essere

connesso con le forme dell'esogamia fin dal loro primo apparire e che riempie in modo curioso le lacune che l'esogamia primitiva presenta in confronto della nostra legislazione odierna in tal materia. È questo appunto il campo dei precetti del tabù. Uno dei più antichi e diffusi è il tabù riguardante la suocera. Ad esso corrisponde con minor frequenza, ma come un fenomeno parallelo il tabù concernente il suocero. Quanto alla loro diffusione possono entrambi comportarsi analogamente al matriarcato e al patriarcato nello stadio primitivo della società in cui il matriarcato è predominante. Non si deve tuttavia affermare una connessione causale tra questi due fenomeni. Piuttosto essi si fondano probabilmente su motivi analoghi che agiscono come nel caso di matrimonio tra affini con maggior efficacia rispetto alla madre che rispetto al padre. In generale, il tabù concernente i suoceri consiste in ciò che lo sposo deve evitare d'incontrare la suocera e la sposa il suocero. Ora è evidente che questo costume, in quanto esclude il matrimonio tra coloro cui proibisce d'incontrarsi, è una specie d'in-tegrazione dell'esogamia. Nessuno, dove esiste matriarcato, può sposare sua madre e nessuno, dove esiste il tabù concernente la suocera può sposare la suocera. Lo stesso vale per il padre e la figlia, e per il padre e la nuora nel patriarcato. Questa analogia indica forse la via giusta per l'interpretazione di questi fenomeni. Sarebbe certamente un'inversione, il ritenere il tabù concernente la suocera come un'invenzione volontaria per impedire il matrimonio tra parenti in linea diretta. Ma ci si presenta qui un'associazione naturale che ci ta trasferire immediatamente sulla suocera l'avversione al matrimonio con la propria madre, quale essa è stata intensificata se non creata dalla proibizione esogamica, e ciò al fine di creare tra la suocera e il manto di sua figlia un tabù che è impossibile tra madre e figlio a causa della stretta unione in cui si son sempre trovati. In conseguenza di questa associazione madre e suocera e, relativamente, padre e suocero, formano una unità analoga a quella esistente tra uomo e donna. Ciò che vale per l'uomo vale anche per la donna; come pure ciò che vale per la madre del marito vale anche per la madre della moglie.

Una testimonianza significativa dell'azione di un'associazione perfettamente analoga a questa che sta a fondamento del tabù concernente la suocera ce l'offre un costume che si trova di regola diffuso in zone molto limitate ma disperse nei punti più diversi della terra, tanto da far pensare che esso sia sorto indipendentemente nei vari luoghi. È questo il costume cosiddetto della «*couvade*». Si trova fra l'altro persino presso una tribù europea, presso i Baschi dei Pirenei, questo curioso frammento di una popolazione europea anteriore a quella indogermanica; e qui si presenta in una forma potenziata dal grande sovraccarico di lavoro imposto alle donne, cosicché la puerpera accudisce già alle sue faccende mentre l'uomo riceve sul suo giaciglio volontario le congratulazioni dei parenti. Il costume comanda poi anche che egli si assoggetti a certi precetti ascetici, che si astenga, per es., dal prendere determinati cibi. Evidentemente ciò dipende da un'associazione fra marito e moglie, che corrisponde esattamente a quella tra le due madri dei coniugi. Il fanciullo deve ad entrambi la sua esistenza; entrambi devono dunque ubbidire ai precetti che la sua nascita porta con sé. E sono anche sottoposti allo stesso tabù. Poiché come, secondo un costume molto diffuso, la puerpera e il neonato sono considerati tabù, così dove la «couvade» esiste ciò si trasferisce anche al marito.

Come ognuno sa, il tabù concernente la suocera non è ancor del tutto scomparso nelle sue ultime conseguenze, anche se esso ha assunto forme scherzose, come tanti altri costumi già praticati seriamente. Non c'è infatti nessun altro genere di parentela o di affinità che sia così perseguitato dalla satira come la povera suocera nella vita e nella farsa e nelle facezie dei giornali umoristici. Tuttavia accanto a questa più nota conseguenza del remoto tabù, dipendente dalla suocera e in minimo grado dal suocero, noi possiamo considerare come conseguenze più serie di quegli antichi comandamenti del costume i divieti nuziali tra parenti, che costituiscono ancor oggi una parte essenziale della nostra legislazione sul matrimonio. Il che non esclude, naturalmente, che questi divieti siano giustificati e non corrispondano ad un nostro sentimento naturale.

Ma anche a questo proposito vale la constatazione che ogni diritto presuppone in generale una evoluzione che si perde in un lontano passato, e che i sentimenti che oggi ci sembrano naturali ed originari, sono pur nati una volta ed hanno raggiunto la forma attuale attraverso i molteplici e svariati mutamenti dei motivi.

Accanto a queste evoluzioni del tabù ed oltre esse perdura lungamente la sua forma originaria: il tabù del mangiare taluni cibi, specialmente del mangiare la carne di certi animali che si estende di rado anche ad alcune piante. Quest'ultimo caso è analogamente al totemismo vegetale una trasposizione: così particolarmente il tabù della fava esistente presso la setta greca degli Orfici e dei Pitagorici. Il tabù di molti animali ha conservato la sua validità molto più a lungo. Ma si è nello stesso tempo compiuta in questi casi una importante trasformazione di queste concezioni che può quasi equivalere ad un trapasso, nel significato contrario a quello primitivo. Il codice sacerdotale levitico ce ne fornisce una riprova. La casistica meticolosa dei sacerdoti ha prescritto caso per caso ciò che l'Israelita può mangiare e quello che è invece tabù. Ma questo tabù non ha per l'Israelita il significato della sacertà, sibbene quello dell'impurità. Il tabù primitivo del cibarsi della carne di un animale riguardava, nel periodo totemistico, l'animale sacro. È questo il tabù nella sua forma originaria. L'Australiano non osa mangiare la carne del suo animale totem, non perché è impuro, ma perché egli teme una forza demoniaca se egli si ciba dell'animale protettore del suo gruppo. Nel codice sacerdotale questa sacertà si è mutata nell'impurità che contamina chi si ciba del tabù. Fra gli animali dichiarati impuri noi troviamo di nuovo in prima linea antichissimi animali totem: la nottola, il pipistrello, l'aquila, il gufo, ecc.; degli animali che vivono nel mare o al mare possono essere mangiati soltanto quelli ricoperti di scaglie, perciò soltanto i pesci veri e propri e non gli ofidi. Le serpi, i vermi e simili sono perciò tabù e lo sono pure molti uccelli, antichissimi totem. Stanno al primo posto degli animali che possono essere mangiati i bovini, se-

guono quindi gli ovini, le capre, gli animali insomma della civiltà pastorale ed agricola.

Nella proporzione in cui gli originari motivi magici scompaiono subentrano al loro posto i motivi dell'orrore, che rendono impuro l'oggetto che suscita tale orrore. Chi tocca quest'oggetto si contamina fisicamente e moralmente ed ha bisogno di una purificazione nelle forme prescritte dal culto. Nel far il novero degli animali, che secondo il codice sacerdotale sono tabù, non ci si può sottrarre all'impressione che questi animali impuri siano appunto quelli che, come animali totem ed animistici, una più antica civiltà dello stesso popolo considerava sacri, cosicché questi divieti alimentari stavano sulla stessa linea delle appassionate declamazioni contro l'idolatria. A tali proibizioni appartiene pure il divieto di fruire, assieme alla carne, del sangue degli animali. Anche qui traluce la credenza molto diffusa, e un tempo certamente vigente presso gli Israeliti, che col sangue si possa assimilare l'anima degli ammali. La legge sacerdotale rovescia quindi il motivo di questa fruizione direttamente nel suo contrario. Si dice infatti espressamente nel testo: «Nel sangue è la vita; voi non dovete però distruggere con la carne anche la vita».

Con la trasformazione delle idee del tabù da una sacertà che suscita la venerazione in una impurità demoniaca che suscita pari-menti il timore, ma nella forma dell'orrore, sta infine in stretta relazione un gruppo di concezioni e di costumi suscitati da questa ultima forma del tabù e che si protraggono, come sue conseguenze, molto innanzi nell'evoluzione religiosa. Sono i *riti della purificazione,* in connessione colle idee del puro e dell'impuro. La parola «*lustratio*», con la quale i Romani designavano questi riti, è più propria della parola tedesca «*Reinigung*», purificazione perché non esprime come quest'ultima un solo lato di tale usanza. Inoltre l'idea della purificazione non è quella primaria, precisamente come l'idea dell'impuro non è quella originaria nell'evoluzione del tabù. L'idea che per il contatto di un oggetto o per la fruizione di un cibo, per esempio, di un determinato animale, possa prodursi un'azione demoniaca sull'uomo corrisponde del tutto a quel

modo primitivo di pensare che si manifesta anche nella fuga dal cadavere e dall'ammalato e in fenomeni analoghi. Si tratta di liberarsi dal dèmone che si nasconde nell'oggetto da schivare. Quest'impulso è così irresistibile che ovunque vive l'idea del tabù agisce energicamente anche quella della lustrazione, cioè della reazione magica alla potenza del tabù.

Stanno così di fronte, qui come ovunque, malìa e contromalìa. Nello stesso tempo, i mezzi di questa contromalìa non sono soltanto di una specie quasi identica nelle più diverse regioni della terra, ma rimangono anche estrinsecamente gli stessi nei più diversi stadi della civiltà. Non vi sono infatti che tre mezzi per annullare l'infrazione del tabù: l'acqua, il *fuoco* e la *trasposizione magica.* Il mezzo più frequente è l'acqua. Come l'acqua rimuove il sudiciume fisico così rimuove anche l'impurità morale e non simbolicamente - perché nello stadio primitivo non esistono simboli nel senso nostro - sibbene magicamente. L'acqua, questo diffusissimo elemento, è anche il mezzo magico più diffuso nelle forme della lustrazione. Tuttavia accanto all'acqua sta il fuoco, come il mezzo generalmente più efficace e, comunque, più antico. Anche il fuoco toglie via l'impurità o l'effetto demoniaco cui un uomo si è esposto. È proprio del fuoco rimuovere non soltanto una contaminazione passata, ma di proteggere nello stesso tempo dalle contaminazioni future. Quest'azione preventiva è stata poi trasferita anche all'acqua; e del resto, in generale, i mezzi di lustrazione si sostituiscono reciprocamente, cosicché ognuno di essi può assumere delle proprietà che originariamente non appartenevano che agli altri. Un'altra forma di purificazione consiste infine nella trasposizione magica dell'impurità dall'uomo in altri oggetti od altri esseri, per es., dall'uomo in un animale. Anche questa forma sta in stretta relazione associativa con una quantità di usanze magiche ancor vigenti nella moderna superstizione. Noi ricorderemo qui semplicemente i già citati legami magici per cui una malattia vien trasferita, per esempio, in un albero.

Nelle cerimonie dei riti primitivi degli Australiani s'incontra quasi unicamente la lustrazione per mezzo del fuo-

co. Esso ha pure una parte importantissima in America, specialmente nelle cerimonie e nei riti del Pueblos. Si accendono grandissimi fuochi e si eseguiscono all'intorno delle danze. Nelle feste della pubertà degli Australiani i giovani dovevano avvicinarsi al fuoco quanto più era possibile o anche saltare al disopra o attraverso di esso. Essi erano così premuniti contro le future infezioni. Questo valore magico del fuoco raggiunge tempi ben più recenti. Una sopravvivenza n'è ancora il fuoco di S. Giovanni, che si ritrova in molte regioni dell'Europa e che nella Germania meridionale è spesso chiamato dalla sua origine «fuoco solstiziale». Anche qui i giovani e le giovani saltano attraverso il fuoco sfidando il pericolo di bruciarsi e sussiste ancora la credenza che si può ottenere quello che si desidera in quel momento. Come nelle feste della consacrazione virile presso gli Australiani, anche in questa lustrazione per mezzo del fuoco c'è un'azione magica rivolta all'avvenire.

L'acqua è però molto più diffusa del fuoco come mezzo di lustrazione. Essa ha acquistato ovunque la prevalenza ed ha conservato al massimo grado il suo significato originario. Inoltre essa riunisce fin da principio le due proprietà della rimozione di una contaminazione, causata dall'infrazione di un comandamento del tabù, o in generale della purificazione da una colpa, e della difesa preventiva contro le contaminazioni e le colpe future. Già agli inizi delle usanze del tabù il bagno e l'abluzione sono un mezzo usato generalmente per la purificazione. L'aspersione coll'acqua, che si protrae fin nel culto cristiano, serve invece principalmente alla purificazione futura. Nelle cosiddette feste giordaniche della Chiesa greca dell'acqua comune vien dapprima mutata magicamente dal sacerdote in acqua del Giordano. Asperso con quest'acqua, il credente confida di non commettere più peccati nel corso del nuovo anno.

La terza forma, della lustrazione, la trasposizione magica, è in complesso più rara. La leggenda israelitica ce ne offre un esempio nel capro che Aaron caccia nel deserto carico dei peccati degli Israeliti. Egli prende il capro, gli impone le due mani sopra il capo e gli sussurra nell'orecchio i peccati

d'Israele. Il capro vien poi scacciato nel deserto dove esso deve seppellire i peccati in un luogo remoto.

Del resto, si trova un racconto analogo nel Nuovo Testamento, nel Vangelo di Matteo (VII). Qui noi leggiamo come Gesù libera dai dèmoni un invasato di Galilea, comandando a questi dèmoni di passare in un gregge di porci che si trovava nella vicinanza. Poiché i dèmoni lo avevano prima pregato di non sterminarli, essi furono così relegati in questi animali; ma siccome i porci corsero a gettarsi nel vicino lago perirono con essi anche i demoni.

In tal modo totem e tabù, lustrazione e contromalìa od esorcismo stanno in origine in stretta connessione mentre ognuna di queste forme può poi ramificarsi e svilupparsi indipendentemente. Così il totem nelle sue svariate forme di dèmoni protettori, il tabù per trasposizione negli oggetti più diversi, ai quali si volgono i sentimenti del timore e dell'orrore, e finalmente la lustrazione in tutte le pratiche che assolvono l'animo umano dalle idee di contaminazione e di colpa. Inoltre queste formazioni risalgono ad alcune idee elementari, che si estendono da parte loro ben oltre questo campo. Da un lato la credenza totemistica ha le sue radici nella credenza animistica e dall'altro le idee totemistiche accennano a più vaste relazioni. Così gli antenati totem agiscono in certi oggetti inanimati, come nei Churinga degli Australiani, ai quali essi comunicano potenza magica. In quanto l'animale totem è anche animale antenato, esso conduce all'idea di un antenato umano che dapprima ha potuto innalzarsi come oggetto di culto accanto all'animale antenato e poi al di sopra di esso. Vi sono perciò tre serie di idee che in parte formano il fondamento del totemismo e in parte si estendono oltre i suoi limiti per entrare come parti costituenti nelle ulteriori e svariate evoluzioni. Noi chiamiamo brevemente queste tre sfere d'idee *animismo, feticismo, monismo.* L'animismo, nel significato con cui noi lo pensiamo, consiste nelle molteplici forme delle credenze animistiche. Per feticismo noi intendiamo invece in generale la credenza alla potenza demoniaca di oggetti inanimati. Manismo è infine un culto per cui si onorano gli antenati della

schiatta o della tribù. Il manismo conduce così il totemismo originario al culto, più elevato, degli antenati, il quale a sua volta sbocca nel culto degli eroi e per mezzo di quest'ultimo forma il ponte di passaggio al culto degli dei.

11 - La credenza animistica nel periodo totemistico

Le idee animistiche formano, come abbiamo già detto, il fondamento della credenza totemistica; esse devono dunque risalire al periodo pretotemistico, anche se il loro maggior sviluppo non appartiene manifestamente che al periodo di cui trattiamo. Se noi chiamiamo animismo tutta la grande sfera delle credenze animistiche, esso si estende allora, in molteplici forme, dagli stadi primordiali della civiltà fino a quelli più elevati. Ma la considerazione dell'ani-mismo in questo luogo è giustificata dal fatto che al periodo totemistico appartiene l'evoluzione delle credenze animistiche e delle loro trasformazioni, nelle quali trasformazioni il totemismo agisce in modo determinante; esso è, del resto, fin dalle sue origini, connesso con le idee animistiche.

In questo modo la credenza animistica forma un fattore ineliminabile di ogni mitologia e religione. È quindi comprensibile che molti studiosi di mitologia e di psicologia della religione riconducano generalmente la mitologia e la religione all'animismo facendo derivare dalle idee animistiche prima il culto demoniaco e degli antenati e poi quello degli dei. Così Edoardo Tylor, Herbert Spencer, Giulio Lippert e molti altri. Ma per quanto la credenza animistica sia indubbiamente un importante fattore del pensiero mitologico e religioso essa è pur sempre soltanto un fattore fra gli altri. Come tale appunto essa abbisogna di uno speciale esame delle sue condizioni proprie, poiché soltanto questo esame può procurarci la comprensione delle sue relazioni cogli altri fattori del pensiero mitologico. E qui, nella sfera delle idee totemistiche, dove s'incontrano in forma particolarmente marcata le trasformazioni delle idee animistiche, è il luogo più adatto per occuparci di questo complesso di relazioni. Con ogni probabilità appartiene a questo periodo il processo più importante nell'evolu-

zione della credenza animistica: la distinzione dell'anima unita al corpo, che noi abbiamo chiamata brevemente *anima corporea* a cagione di questa persistente unione, e di un'anima che si evade dal corpo e può continuare la sua esistenza indipendentemente da esso, ed incarnarsi in altri esseri viventi, principalmente in animali, ma anche in piante ed in oggetti inanimati. L'idea di queste possibili incarnazioni è peculiare del periodo totemistico. Noi chiamiamo quest'anima: psiche, anima-alito o anima-ombra. Essa è anima-alito poiché l'alito della respirazione fu il primo motivo di quest'idea; anima-ombra perché il sogno ha creato un'altra forma di immagine dell'uomo, una forma visibile ma non tangibile, come l'ombra appunto. Come un'immagine fuggevole, che appare e scompare repentinamente, l'anima-ombra è una varietà dell'anima-alito. Entrambe passano facilmente Luna nell'altra e vengono perciò considerate come una medesima psiche. Si può supporre che la distinzione di queste due forme principali dell'anima, cioè dell'anima corporea e dell'anima-alito od anima-ombra, sia strettamente connessa alla mutata civiltà del periodo totemistico. L'uomo primitivo fugge il cadavere ed anche l'ammalato se lo vede avvicinarsi alla morte. Il cadavere è lasciato ove si trova, l'ammalato stesso è abbandonato senza soccorso, i vivi schivano i luoghi dove la morte ha esercitato la sua potenza. Tutto ciò muta in un periodo in cui l'uomo è divenuto familiare con la guerra e con la morte e specialmente con la morte subitanea con le armi; ciò noi possiamo già riconoscere nell'armamento con la lancia e lo scudo degli indigeni australiani. Il combattente che soccombe alle ferite mortali delle armi, e versa il suo sangue spirando circondato dai suoi compagni, offre un'immagine ben diversa da quella del morente solitario dell'epoca primitiva fuggito dai vivi. Alle idee originarie di un dèmone nascosto nel corpo e aggirantesi invisibile dopo la morte nelle vicinanze si aggiunge ora un'altra serie di idee. Ora si vede l'anima abbandonare il corpo col sangue. Ma si evade ancora repentinamente nell'ultimo respiro e si crede di vederla immediatamente in una nuvoletta o nell'alito o di percepirne il passaggio in un animale dai movi-

menti rapidi o suscitante timore. Con quest'idea dell'anima-alito si associa allora facilmente la credenza all'apparire di questa psiche disgiunta dal corpo nel sogno ove essa assume transitoriamente la forma dell'ombra del suo corpo originario.

Il fatto più curioso in tutta questa evoluzione si è che l'idea dell'anima corporea non scompare affatto col sorgere dell'idea dell'anima-alito e dell'anima ombra. Esse coesistono invece pacificamente, come, del resto, si possono associare immediatamente, sopratutto in caso di morte sul campo, le due concezioni, appartenenti a due sfere eterogenee, che l'anima abbandoni il corpo col sangue e che essa si evada coll'alito. Noi rintracciamo distintamente questa associazione ancora in Omero, dove l'anima-alito scende all'Ade per condurvi, come ombra simile alle immagini del sogno, una esistenza inconscia, mentre contemporaneamente l'anima corporea è connessa non soltanto col sangue ma anche con altre parti del corpo. Fra di esse sono considerate come sede dell'anima alcuni organi come il cuore, gli organi della respirazione, il diaframma, in unione quest'ultimo coi reni, che sono spesso ritenuti in queste primitive credenze animistiche la sede principale delle forze dell'amma. Che queste due forme dell'anima corporea e dell'anima-alito coesistano ancora lungamente l'una accanto all'altra non è affatto sentito come una contraddizione dalla credenza animistica. Non si tratta qui infatti di concetti ai quali si possano applicare le regole del pensiero scientifico, nel senso di coordinare le note costitutive o di appianarne le contraddizioni. La tenace credenza dell'anima corporea persisteva ancora nell'alta civiltà degli antichi Egizi e tutto il sistema della conservazione dei cadaveri per imbalsamazione era fondato su questa credenza. Perciò la mummia rimaneva colla bocca aperta affinché potesse giustificarsi dinanzi al giudice dei morti. Nel fatto che la mummia era rinchiusa accuratamente nella sua camera funeraria affinché fosse sottratta ad ogni comunicazione coi vivi perdura ancora una traccia eli quel timore della potenza demoniaca dell'anima corporea che contraddistingue i primordi delle credenze animistiche. In questo paese si era però anche sviluppata l'idea di un'anima pura-

mente spirituale che sopravvive separata dal corpo in un regno dei morti dal quale può tornare alla mummia. Così il pensiero mitologico risolveva in questa semplice forma della comunicazione delle diverse anime il dilemma dell'unità o della pluralità delle anime che doveva più tardi occupare spesso la filosofia.

L'anima corporea, dal fatto che in uno stadio più avanzato della civiltà l'organizzazione del corpo diviene oggetto di osservazione più accurata, riceve forti impulsi ad una progressiva differenziazione. Certe parti del corpo diventano le sedi preferite dell'anima. Così è per quelle che si separano dal corpo, come certe secrezioni e certi prodotti della vita vegetativa che assumono una specie di posizione intermedia tra l'anima corporea e l'anima-alito. À queste appartiene in prima linea il sangue. Presso molti popoli, e particolarmente presso i Bantù dell'Africa del Sud, anche la saliva entra in concorrenza col sangue, forse perché qui è facile l'associazione con l'anima che si evade coll'alito della respirazione. Tuttavia l'anima posta nel sangue è la più generale e la più costante di queste idee. Nelle lontane sue conseguenze essa raggiunge i nostri tempi. Poiché quando noi parliamo di «consanguineità», la quale unisce fra di loro alcuni individui per la loro discendenza, il sangue può benissimo essere spiegato come una specie di reminiscenza di quella antica idea dell'anima contenuta nel sangue. Infatti, all'occhio freddo del fisiologo il sangue è una delle parti costituenti più instabili del corpo, cosicché dal sangue del padre o della madre nulla di stabile passa nei discendenti, mentre invece possono facilmente ereditarsi parti più stabili dei tessuti. Ma per quanto il sangue sia la cosa più instabile, esso vien nondimeno considerato come ciò che costituisce il legame tra i membri di una famiglia e persino tra le nazioni di razza affine. Quest'anima residente nel sangue noi la troviamo, negli stadi primitivi, in forme e colori ben più vivaci. Lo scambio del sangue, nella conclusione della cosiddetta fratellanza del sangue, crea, secondo una diffusa credenza, una reale consanguineità. All'atto di contrarre questa fratellanza ognuno dei due che vogliono contrarre il vincolo, seguendo un

costume sorto probabilmente in molti luoghi della terra, prende una goccia di sangue da una piccola ferita che egli si è prima fatta e la porta sull'analoga ferita dell'altro. In quanto qui la goccia del sangue scambiato rappresenta il sangue non simbolicamente ma realmente, coloro che hanno contratto questo vincolo sono diventati consanguinei prossimi, cioè fratelli.

Questa idea dell'anima residente nei sangue ha pur essa il suo rovescio. Esso consiste nel timore dello spargimento del sangue per cui il ferito rimane privato della sua anima. Ciò conduce immediatamente alla credenza che si possa bevendo il sangue dell'uomo o dell'animale immolato appropriarsene le forze dell'anima e questa idea si estende poi anche alle altre parti del corpo, particolarmente a quelle che son ritenute le sedi specifiche dell'anima, come al cuore ed ai reni. Così tra quel timore e questo desiderio può nascere una lotta di sentimenti che si risolve ora a favore dell'uno ora a favore dell'altro. Il desiderio di appropriarsi col sangue l'anima che vi è contenuta prevale tanto più che la lotta, infiammando d'altra parte la passione alla distruzione dell'avversario offre un altro motivo immediato per rafforzare questa credenza del sangue. Bere il sangue dell'ucciso, mangiare il suo cuore sono impulsi in cui si rafforzano reciprocamente l'impulso ad abbattere il nemico e il desiderio di far proprie le forze della sua anima. Qui sta forse anche l'origine di ogni antropofagia, la quale non è diffusa, come talvolta si crede, presso le tribù primitive, ove pare invece mancare totalmente, ma si presenta nelle sue prime forme e nelle sue degenerazioni soltanto là dove l'armamento e altre manifestazioni accennano alla lotta delle tribù e quindi all'inizio del periodo totemistico, al quale appartiene, accanto allo sviluppo di altre idee animistiche, anche l'idea dell'anima residente nel sangue. Perciò l'antropofagia non si doveva, almeno fino a poco tempo fa, cercare nel dominio dei popoli che si trovano ancora al di là dei limiti della civiltà totemistica, ma precisamente nell'ambito di questa civiltà, coi culti della quale essa è in parte connessa. Qui nei sacrifici cruenti, accanto all'animale, l'uomo è pure diventato un oggetto di sacrificio. In questa forma il sacrificio umano si

protrae fin nel culto degli dei ed in esso si riscontra talvolta l'antropofagia, specialmente nella prerogativa del sacerdote di mangiare della carne della vittima, perfino sotto forma di rito religioso. Accanto a questi motivi magici ha certamente contribuito alla conservazione e alla diffusione dell'antropofagia anche il bisogno di nutrizione. Ma è inverosimile, tenuto conto della tarda apparizione dell'antropofagia, che il solo bisogno della nutrizione, come si è ammesso per i territori oceanici poveri di fauna, abbia potuto condurre a quest'usanza senza quei motivi magici e di culto.

Come nella ulteriore evoluzione religiosa il sacrificio umano vien sostituito dai sacrificio animale e l'antropofagia di culto dall'usanza più diffusa, che la precedette probabilmente ovunque, di mangiare la carne della vittima animale, così questo periodo della formazione dei fenomeni sembra appunto indicare chiaramente che il timore del sangue, contrastante all'appropriazione dell'anima contenuta nel sangue, ha pure influito efficacemente. Particolarmente significativo a questo proposito è il divieto del codice sacerdotale israelitico di consumare il sangue degli ammali. Il motivo originario della fruizione del sangue è diventato il motivo dell'astensione da questa fruizione, cioè un motivo contrario, nel quale, questo divieto, come in molti altri casi, può anche significare una consapevole difesa del costume di tempi anteriori. Presso gli Israeliti invece come presso molte altre tribù semitiche il sangue degli animali viene versato sull'altare del sacrificio: ciò che è vietato agli uomini è lecito agli dei, ai quali vien consacrata col sangue la vita degli animali sacrificati.

In un periodo più antico che si protrae fino agli inizi della civiltà totemistica, accanto al sangue, valgono principalmente come sedi preferite dell'anima due complessi organici: i reni coll'adipe circondante e gli organi sessuali esterni. Gli uni e gli altri sono facilmente ritenuti organi della stessa specie, come lo dimostrano in molte lingue i nomi originariamente identici per «reni» e «testicoli», una concezione questa, che può esser stata suggerita dal decorso del l'uretra che sembra congiungere questi due organi. Anche per la storia di questa

credenza della residenza dell'anima nei rem e nei loro annessi si trovano notevoli testimonianze nella Bibbia. Nei più antichi scritti del Vecchio Testamento sono spesso citati accanto al cuore, i reni come sede dell'anima. Così quando di Dio è detto che egli «prova il cuore e i reni», o quando Giobbe afflitto dalle avversità e dalia malattia si lamenta che «il Signore gli ha spezzato senza pietà i suoi reni». Accanto al sangue, i reni, con l'adipe circondante sono perciò, anche secondo i precetti concernenti i sacrifici degli Israeliti, l'olocausto più gradito a Dio. Si è cercato di spiegare tutto ciò razionalmente, dicendo che l'uomo teneva per sé le carni commestibili e offriva invece agli dei le parti meno piacevoli delle vittime. In un periodo di decadenza del concetto di sacrificio possono aver influito anche motivi simili. Ma il rapporto originano è in ogni caso quello contrario: la parte più preziosa appartiene agli dei e queste parti sono ritenute sede dell'anima. L'appropriarsi l'anima della vittima, che era in origine il desiderio dell'uomo stesso, è divenuto in un'epoca posteriore, quando il culto religioso fu molto sviluppato, il privilegio della divinità.

I reni hanno però quest'importanza solo in antiche testimonianze del costume e nella tradizione del culto; e non è improbabile, come già si è accennato, che essi debbano questa loro posizione afl'opinione che, secondo la loro giacitura, essi siano un organo centrale dal quale è dominata particolarmente la sfera sessuale. A favore di quest'ipotesi testimonia anche il fatto che nello sviluppo ulteriore di queste idee dell'anima corporea, gli organi sessuali subentrano di più in più al loro posto e mantengono poi lungamente il predominio.

In questo senso noi possiamo considerare il *culto del phallus,* diffuso in molti culti orientali e penetrato nel mondo greco-romano, come l'ultimo e più durevole prodotto di quest'idea antichissima di un'anima corporea centrale posta nei reni e nei loro annessi. Anche il *phallus* non è qui affatto un semplice simbolo della potenza virile, ma è la sede di questa potenza stessa. In quanto quest'ultima vien pensata come potenza generatrice e creatrice, essa è propria in massimo grado alla divinità, e come le proprietà della divinità si comuni-

cano alla sua immagine, così questa potenza della divinità si comunica al *phallus.* Accanto agli dei e prima degli dei, sono sopratutto i dèmoni dei campi, quelli che fanno crescere e maturare le messi, che trovano nel *phallus* un'adeguata personificazione. In questa figura di dèmoni della fecondità, recanti il *phallus,* queste idee risalgono probabilmente al periodo totemistico. L'ulteriore evoluzione dei culti sorti da questa forma dell'anima corporea cade tuttavia nel periodo seguente, al quale appartiene la formazione della credenza negli dei, ed in connessione ad essi anche il *phallus* diviene allora un simbolo magico generico della potenza creatrice. Cessata questa prevalenza, il suddetto simbolo, secondo una legge che si verifica anche in altri fenomeni, si riduce nuovamente al suo ristretto campo originario.

1 rudimenti e le sopravvivenze delle primitive forme dell'anima corporea si spingono in tal modo ben avanti nella posteriore civiltà, ma la seconda forma fondamentale delle credenze animistiche, *la psiche,* prende tosto sopravvento, affermandosi dapprima accanto alle idee sull'anima corporea e poi sostituendosi gradatamente ad esse. In questa nuova sfera di idee, la forma più antica e più costante è quella dell'anima-alito. La credenza che nell'ultimo respiro l'anima abbandona il morente e che quindi l'alito della respirazione esercita un'azione vivificatrice o magica, o ancora che con esso l'anima di un uomo può passare in un altro, è una credenza diffusissima e sorta, con molta probabilità, in più luoghi indipendentemente. Presso alcune tribù primitive si trova il costume di tenere sopra il giaciglio del morente un bambino affinché l'anima passi in quest'ultimo; oppure un membro della famiglia si china sopra il morente per riceverne l'anima. *Nell'Eneide* di Virgilio si trova una commovente descrizione del come la sorella di Didone, dopo la morte di costei, cerca di ghermire l'anima che aleggia intorno, secondo la sua credenza, come immagine aerea, mentre nel contempo allontana cautamente il sangue dalle ferite perché l'anima non rimanga nel corpo. Qui noi vediamo strettamente connesse l'anima riposta nel sangue e l'anima-alito.

Una parte notevolmente importante assume ora nelle ulteriori vicende dell'anima-alito il suo passaggio in un qualunque animale veloce. O sono volatili, o animali striscianti, che per il genere della loro locomozione suscitano una sinistra impressione, come le lucertole o le serpi, che sono appunto principalmente oggetto di queste metamorfosi della psiche. Noi possediamo in alcune figurazioni degli indigeni dell'America del Nord-Ovest notevoli documenti dell'associazione di uccelli e serpi come portatori dell'anima. In queste figurazioni l'evasione dell'anima dal corpo è rappresentata da una figura umana seduta sopra una imbarcazione in forma d'uccello, e da una serpe che esce dalla bocca di quella figura. Qui troviamo associate tre idee che incontriamo anche altrove, isolate o riunite, a proposito della migrazione dell'anima dopo la morte: l'anima-uccello, l'anima-navicella, suggerita dall'associazione con l'uccello volante, e che ricorre nell'antichità nella barca che traghetta lo Stige infernale, e infine l'anima-serpe, rappresentata come quella che abbandona direttamente il corpo. Questa idea molto diffusa dell'anima-serpe, alla quale si assimila per ulteriori associazioni, anche il pesce, può, a prescindere dalla paura che la serpe strisciante incute, ricondursi al fenomeno della putrefazione, in cui i vermi della medesima vengono immediatamente considerati come serpi. Così, anima corporea e psiche s'incontrano qui ancora una volta e in questa unione esse rendono possibile l'idea dell'anima incorporata, che è in un certo senso una psiche nuovamente trasformata per una involuzione in un'anima corporea.

Con queste idee dell'anima incorporata il totemismo sbocca direttamente nelle credenze animistiche. Le idee si allargano però, nel contempo, sotto l'influsso di altri motivi del totemismo, Non sono, ora, più soltanto gli antichi animali animistici, uccelli, serpi, lucertole, che si considerano come incarnazioni dell'anima, ma vi si aggiungono degli animali che stanno in più stretta relazione con la vita dell'uomo, come la selvaggina. E bisogna inoltre aggiungere quelle ulteriori trasposizioni cui si è più sopra accennato. Se all'interesse per la caccia si aggiunge quello per l'acquisto della nutrizione vege-

tale, quelle stesse idee si estendono allora ai vegetali, il cui germogliare e crescere ricorda ancora la forza dell'anima, anche se qui la più grande distanza dall'uomo respinge nell'ombra l'idea di un antenato, propria al totem animale. Ma lo stesso germogliare e crescere fa risaltare tanto più il carattere magico di questo totem vegetale, cosicché per questo appunto il totem vegetale provoca principalmente lo sviluppo di quelle cerimonie magiche e di quelle feste del culto che son destinate all'incremento magico dei totem. Questo indebolirsi delle credenze animistiche viventi nel totemismo animale cagiona allora facilmente l'ulteriore trapasso dalle piante, dotate di forze magiche, agli oggetti inanimati, che in base alle qualità loro proprie, o a condizioni esteriori in cui vengono posti, suscitano concezioni magiche analoghe. In tal modo l'introduzione delle piante nel dominio del totemismo rende nello stesso tempo possibile il trapasso del totem nel *feticcio.* D'altra parte, a mano a mano che nel totem animale l'antenato animale acquista il sopravvento e contemporaneamente, col progredire della civiltà, il ricordo degli antenati umani assume maggior importanza, si prepara il trapasso dell'antenato animale in quello umano. Così feticismo e maoismo sono sviluppi diretti del totemismo. Essi sono dunque forme evolutive sviluppatesi in direzioni diverse, che non si escludono affatto, ma possono anzi presentarsi strettamente connesse, come il totem animale e vegetale, dai quali sono derivati.

Prima di occuparci di queste ulteriori conseguenze delle credenze totemistiche, noi dobbiamo ancora considerare un rilevante influsso che esse esercitano in un importante campo del costume, cioè *sulle forme dell'inumazione.* Siccome generalmente, in queste forme si manifestano le concezioni inerenti alla morte e alla sorte dell'anima dopo la morte, così anche nelle trasformazioni delle usanze dell'inumazione all'inizio e nel corso del periodo totemistico si rispecchiano i più importanti mutamenti sopravvenuti. L'uomo primitivo, fugge, come noi abbiamo già detto, il cadavere. Dominato unicamente dalla paura del dèmone che si evade dal cadavere, egli abbandona questo ultimo sul luogo della morte. In tal caso non vi è dun-

que nessuna inumazione o se ne potranno trovare tutt'al più i primi inizi. Il morto non deve lasciar il suo posto al vivo, ma questi, cede il campo a quello. Dall'inizio della civiltà totemistica, che, assuefatta ormai alla lotta armata e alla morte violenta, perde a poco a poco, se non il timore della morte, certo il timore dei morti, la situazione cambia. Tuttavia l'antica usanza di lasciare il cadavere all'aperto, sul luogo dove la morte è avvenuta, non scompare del tutto. Ma questo luogo non è più schivato; si rivolge anzi al cadavere un'ansiosa aspettazione ed osservazione. Come in guerra si beve il sangue dell'ucciso per appropriarsene le forze, così si può assimilare l'anima del morente per malattia nel momento in cui essa abbandona il corpo. Ancora in tempi più tardi s'mcontrano reminiscenze di questo costume, come lo mostra la citata descrizione della morte di Didone in Virgilio. Nella sfera delle idee totemistiche dove la credenza all'anima corporea è ancora molto più viva e s'intreccia già colle migrazioni ammali della psiche, mentre si conserva nello stesso tempo l'usanza di lasciare i morti insepolti, il contegno di fronte al cadavere, malgrado questa conformità estrinseca, si muta quasi nel suo contrario. Non lo si lascia più nella posizione in cui la morte lo ha sorpreso, ma lo si stende sopra un tumulo di terra. È la sepoltura a piattaforma, la quale, come si vede, forma un'evidente transizione verso la vera e propria sepoltura sotto terra, verso l'inumazione. Prima che il tumulo copra il cadavere, esso forma una coltrice sul quale è esposto alla vista, una specie di letto parato primitivo. Si è considerato questa maniera di comporre il cadavere come peculiare del periodo in cui domina il totemismo. Anche se con tale affermazione si va decisamente oltre la verità, poiché negli stessi domini principali della sua diffusione, in Oceania ed in Australia, non mancano mai accanto ad essa altre forme, i fenomeni che l'accompagnano costituiscono tuttavia degli indizi caratteristici della mescolanza delle idee animistiche che subentra a questo punto. Da un lato, l'efflusso degli umori della putrefazione del cadavere, che si manifesta relativamente più presto in un clima tropicale umido viene interpretato come l'effusione

dell'anima, analogamente a quanto avviene per il sangue nella morte violenta; e come si beve il sangue per appropriarsi dell'anima del morente, così qui i parenti si accostano per fruire dell'effluvio cadaverico. È questa una trasposizione analoga a quella che si verifica dal sangue alla saliva e ad altre secrezioni. Da un altro lato il primo verme che si scopre sul cadavere è considerato come portatore dell'anima. Anima corporea e psiche si mescolano qui nel loro campo limitaneo, poiché come i liquidi che scolano dal corpo, sono in sé stessi parti costituenti dell'anima corporea, ma nella loro separazione dal corpo rassomigliano alla psiche incorporata in oggetti esteriori, così il verme della putrefazione è al contrario un'incorporazione della psiche, per mezzo della quale la psiche stessa esce direttamente dall'anima corporea.

Questo doppio giuoco delle forme dell'anima lo incontriamo anche in altri costumi funerari appartenenti alla civiltà totemistica e alle sue derivazioni immediate. Così presso alcune tribù indiane dell'America settentrionale, i cadaveri vengono seppelliti, ma praticando un'apertura nel tumulo per permettere alla psiche di uscire dal corpo ed anche di ritornarvi - concezione di un commercio tra corpo e psiche che si estende ancora, in forma più sviluppata, alla antica mitologia egiziana dell'aldilà. L'uso di essiccare il cadavere all'aria libera si presenta parimenti come un uso che precorre la mummificazione praticata dagli Egiziani, e come una conseguenza dell'idea dell'unione dell'anima al corpo. Tale l'usanza, osservata sopratutto in America, di seppellire dapprima il cadavere e di riesumarlo poi, dopo molto tempo, per conservare il cranio e altre ossa come portatori dell'anima. Quest'usanza è certamente fondata sulla credenza che in queste parti superstiti continui a sopravvivere anche l'anima, e per quanto riguarda il cranio può intervenire anche il ricordo dell'importanza degli organi riuniti nel capo. È possibile che la famigerata caccia delle teste degli Indiani abbia le sue lontane radici in queste idee, anche se, da un pezzo, il cranio, o il peri-cranio, conservato e destinato con preferenza all'ornamento esteriore della capanna, è diventato un semplice trofeo di vittoria, analogo al-

le corna di cervo o di capriolo con cui i nostri cacciatori adornano le loro abitazioni. Fra tutte quelle forme di sepoltura che sono proprie del periodo totemistico, si pratica in molti luoghi, con quel medesimo stato d'animo per cui il primitivo fugge il cadavere, il seppellimento - il semplice contrario dell'uso di comporre il cadavere sotto il tumulo. Si vuol relegare nella terra il dèmone del morto acciocché i vivi possano accudire indisturbati alle loro faccende. Ciò è rivelato da molti particolari accompagnanti quest'inumazione, come l'uso di battere la terra della sepoltura per rassodarla o di aggravare il tumulo di pietre. Anche il costume di inumare il cadavere possibilmente subito dopo la morte, che si è protratto fin nella legge degli Israeliti, è difficilmente, nella sua origine, una norma igienica, ma scaturisce da quel timore dei dèmoni che induce a relegare il cadavere nel sicuro riparo della terra, tanto più prontamente dove e quando i vivi non fuggono più il morto. Un'altra forma in cui si manifesta questo timore dei dèmoni è il legare le braccia e le gambe del cadavere al corpo, prima del seppellimento. Si crede in tal modo di trasmettere la legatura al dèmone del morto, che rimane così relegato nella sepoltura, come vi rimane il cadavere, legato. Di qui la posizione accosciata dei sepolti che si incontra ancor oggi presso le tribù melanesiche e australiane. In queste ultime è subentrato a poco a poco un mutamento in quanto la legatura è stata abbandonata, ma la posizione invece conservata: sintomo, questo, che la paura del dèmone del morto è venuta scomparendo.

Si sviluppa in tal modo nel periodo totemistico una grande varietà di forme di sepoltura, portate dalla rigogliosa fioritura di idee animistiche vecchie e nuove. Di queste forme una sola è sopravvissuta nei tempi posteriori, il seppellimento vero e proprio, come la più semplice e come quella che si può associare alle più diverse idee sul divenire dell'anima. Una sola forma è ancora quasi sconosciuta al periodo totemistico: *la cremazione.* È bensì vero che i motivi di quest'usanza appartengono alla sfera delle concezioni che trovano la loro espressione negli usi del tabù e lustrali. Non è però impossibile che risalga essa pure fino all'età totemistica. Il seppellimento non

è soltanto la più antica ma è anche nella maggior parte delle regioni della terra la forma più costante di sepoltura. Soltanto in qualche territorio è stata sostituita dalla cremazione. Quest'ultima si trova già in un remoto passato nel dominio dei popoli indogermanici, mentre i Semiti persistono universalmente nell'inumazione. Se la cremazione apparve, come pare, nel periodo babilonese antico, è molto probabile che essa appartenesse alla civiltà sumerica derivata dalle immigrazioni semitiche. Ma anche presso i popoli indo-germani l'inumazione era, in origine, generalmente diffusa. In Grecia essa esisteva ancora nel periodo della civiltà micenea. In Omero la cremazione è invece la forma predominante. Essa è parimenti diffusa da tempo antico presso i Germani, gl'Iranici, gl'Indiani. Ma esiste dappertutto sotto una condizione che tende già oltre i confini di questo periodo. In primo luogo è significativo che noi nelle scoperte preistoriche non troviamo tracce della cremazione che nell'età del bronzo, in un'età cioè in cui era possibile servirsi di calori intensi come lo richiede la fusione dei metalli. Il potente fuoco necessario alla fusione del bronzo poté ben suggerire l'idea di fondere anche l'uomo nel fuoco. Tuttavia queste condizioni esteriori non sono che circostanze accessorie e ausiliarie. La questione decisiva, circa i motivi che avranno indotto a mutare il seppellimento in cremazione, non si risolve con ciò e siccome i motivi economici che agiscono nelle aspirazioni presenti intorno alla cremazione non agirono certamente nella sua prima introduzione, essa rimane tuttora un problema insoluto. Qui non si possono far valere che ipotesi psicologiche, le quali sono infatti suggerite sopratutto dalle cerimonie che accompagnano la cremazione in un paese dove essa ha conservato fino ad oggi una alta importanza di culto, in India. Quivi non si è potuto fino ad ora estirpare l'usanza di bruciare anche la vedova del morto. Si può pensare anzitutto a due sorta di motivi. Vedremo più avanti come i riti del sacrificio e, fra di essi, particolarmente l'ulteriore evoluzione dei sacrifici mortuari stiano in stretta relazione coi riti del tabù e della purificazione. La purificazione dalla trasgressione di un divieto del tabù si pratica principal-

mente con due mezzi; coll'acqua o col fuoco; e con quest'ultimo già negli stadi primitivi. Ora il cadavere è considerato sopra tutto come tabù, il suo contatto contamina ed esige conseguentemente una lustrazione. Ma siccome il cadavere rende tabù anche quegli che l'ha toccato, cosicché neppure esso può essere più toccato prima della lustrazione, per una di quelle inversioni associative che noi troviamo ovunque nel campo mitologico, ciò reagisce nuovamente sul cadavere stesso. Anche esso deve essere purificato da una lustrazione a cui lo si sottopone. Una tale purificazione da tutte le macchie terrene è offerta, secondo le credenze indiane, dal fuoco. L'anima si purifica se il corpo vien bruciato. Ma a ciò noi possiamo supporre si connetta anche un'altra idea. Nei fumo che s'innalza dal cadavere sottoposto alla cremazione, si allontana l'anima, la psiche. Il corpo rimane nelle ceneri e l'anima sale col fumo in cielo. Con ciò la cremazione del cadavere c.atra in stretta relazione con la mitologia celeste, che si sviluppa relativamente presto presso i popoli indo-germanici, dai quali la cremazione è generalmente praticata. Anche in ciò i Semiti si distinguono: essi hanno accolto l'idea di una migrazione celeste dell'anima solo più tardi e probabilmente sotto l'influsso indo-ariano, mentre essi persistevano d'altra parte nell'antica usanza tradizionale del seppellimento. Vi è però una conciliazione dei differenti elementi in quanto questa migrazione dell'anima nel cielo ha luogo soltanto dopo il suo soggiorno sotto la terra e l'atto di risurrezione alla fine dei tempi. In questa associazione per mezzo dell'idea della risurrezione anche il Cristianesimo ha poi ricevuto le idee elaborate dal Giudaismo e con esse l'usanza dell'inumazione.

12 - L'origine del feticcio

Se noi designiamo col nome di «feticcio» un qualsivoglia oggetto naturale o, come il nome indica (frane, *fétiche,* dal lat. *jacticius,* artificiale), artificiale e inanimato, al quale si attribuiscono potenze demoniache, sembra a prima vista che un abisso separi il feticcio dalla psiche. Nondimeno le relazioni fra l'uno e l'altra sono strettissime, come lo mostra l'origine

totemistica di certe forme primitive del feticcio. Nei culti dei clan totemistici si conservano e si venerano pietre e legni magici come strumenti potenti, che, secondo la leggenda, sono stati diffusi da esseri magici di un remoto passato.
In essi è passata la forza magica di questi antenati e per essi le piante e gli ammali che servono di nutrimento agli uomini possono prosperare, la sfortuna può essere evitata e le malattie, in ispecie, possono essere guarite. Ma il carattere generale che è proprio al feticcio, oltre la sua particolare origine, è che in esso si pensa incorporato un essere demoniaco animistico. Infatti la maggior parte dei fenomeni del cosiddetto feticismo, anche quelli che passano ancora per i più tipici stanno al di fuori di quei culti totemistici. E sopratutto il cosiddetto feticismo africano, costituente, a quanto sembra, una forma di civiltà indipendente dal totemismo, che ha dato la sua impronta all'immagine del feticcio. Presso i negri del Sudan questi feticci sono di regola oggetti artificiali, di legno, recanti non di rado l'imitazione buffa del volto umano. Tuttavia nella loro significazione come mezzi magici non si distinguono affatto dai cosiddetti Churmga degli Australiani, anche se questi ultimi sono generalmente oggetti naturali trovati casualmente e distinguentisi dalle pietre o dai legni comuni soltanto per la loro forma strana. In entrambi ì casi, negli oggetti artificiali come in quelli naturali, è manifestamente la forma che ha fatto dell'oggetto inanimato un portatore demoniaco di un'anima. L'essenza del feticcio non sta però in ciò che esso sia un oggetto inanimato, ma in ciò che in esso si pensa nascosto un essere demoniaco, in forma di anima, portatore di potenza magica.
In questa significazione ampliata, contro la sua origine probabilmente totemistica, il feticismo si trova diffuso su tutta quanta la terra. È, una diretta derivazione dell'anima corporea in quanto queste forze magiche erano già attribuite anche alle parti del corpo umano. In questo senso, in Australia e altrove, i reni passano per essere dotati di forza magica, come il sangue e il crine, il quale, come sappiamo anche dalla leggenda biblica di Sansone, vien considerato come una sede specifica

della forza demoniaca, ed ha, del resto, ancora il suo posto nella moderna superstizione. Così la trasposizione delle proprietà dell'anima a oggetti esteriori inanimati sembra da un lato molto affine a questa azione dell'anima nelle singole parti del corpo; da un altro lato si connette strettamente all'incorporazione dell'anima in esseri viventi, particolarmente in quelli che per il loro aspetto e per il loro contegno suscitano le emozioni dello stupore e della paura. E quanto più l'oggetto in cui questo dèmone si è insediato si allontana dalle forme usuali degli esseri viventi, tanto più la sua azione demoniaca diviene un puro prodotto delle emozioni dalle quali è guidata la fantasia che vivifica l'oggetto. Così mentre l'animale totem e, in certo grado, anche il vegetale totem, conservano il carattere che la natura ha loro impresso, il feticcio è invece un prodotto esclusivo delle emozioni del credente. Se il totem e, particolarmente, il totem animale, ha sempre precipuamente la natura di un'anima, il feticcio è invece diventato meramente un dèmone, diverso dai dèmoni risiedenti negli uragani o nelle caverne deserte o in altri luoghi sinistri soltanto in ciò che esso è un dèmone *legato* ad un oggetto trovato o fabbricato. Con ciò esso assume tanto più la proprietà di non essere che il sopporto, per così dire, delle emozioni del suo possessore, dei timori come delle speranze, conformemente allo stato d'animo del momento.

Lo sviluppo di queste idee magiche è dunque sopratutto connesso alla incorporazione di esseri demoniaci in oggetti inanimati. Tutto ciò è poi favorito dalla circostanza che questi oggetti circolano ovunque, sopravvivono all'uomo stesso, cosicché essi acquistano già una preminenza per questa loro durevolezza di fronte alle creature viventi in cui risiedono esseri magici. In essi si può d'altra parte condensare la credenza di intere generazioni, come lo mostra, ancora nello stadio della credenza agli dei, la crescente venerazione che si tributa ad una cosa sacra col crescere della sua età. A prescindere da ciò, il feticcio non è valutato per sé stesso, come era almeno in parte l'animale totem o l'organo che celava l'anima corporea, ma è soltanto un mezzo per scopi magici esteriori.

Qui sta sopratutto il passaggio dalla credenza animistica alla pura credenza magica. Perciò si può parlare d'un «culto del feticcio» solo in quanto per mezzo di cerimonie esteriori esercita azioni magiche. Di venerazione o di testimonianze di gratitudine, come già è il caso nel culto animistico e totemistico e, maggiormente, nel culto degli dei, non si può affatto parlare nel culto del feticcio. In questa forma rivolta unicamente a scopi magici noi lo incontriamo principalmente nei territori africani del Sudan, dove esso ha probabilmente sopraffatto le credenze animistiche e totemistiche anteriori, di cui mancano tuttavia le tracce. Qui noi incontriamo il culto magico-feticistico nelle forme più disparate. Spesso è una singola persona che implora un suo feticcio di liberarlo da una malattia, di preservarlo da un'epidemia, di aiutarlo in un'impresa o di agire a distanza per nuocere ad un nemico, ecc., ecc. Ma anche un intero villaggio può avere il suo feticcio affidato alla cura dello stregone, e in certi frangenti, nell'incombere di una guerra o di una carestia, questo feticcio comune vien particolarmente festeggiato per indurlo a scongiurare la calamità.
Per quanto in basso stiano, del resto, i feticci nella graduatoria degli oggetti di culto, noi non dobbiamo tuttavia omettere che essi appunto nella loro qualità di oggetti inanimati che recano in sé forze demoniache, conducono attraverso diverse transizioni agli oggetti di culto che noi incontriamo nella evoluzione del culto stesso sotto la forma di immagini degli dei. Nel periodo totemistico il feticcio è così in certo qual modo un precursore delle future immagini degli dei. Anche in queste il dio vien pensato presente ed attivo. L'immagine del dio vien perciò invocata in aiuto come il dio stesso, e originariamente non vi è mai adorazione senza un'immagine, un idolo che rappresenti in qualche modo l'incorporazione del dio. Una grande differenza tra l'idolo e il feticcio sta in ciò che nel primo l'arte introduce a poco a poco i lineamenti che si son venuti sviluppando nel culto del dio come suoi caratteri personali. Il feticcio è invece impersonale; è puramente il dèmone generato dalla paura e dal desiderio. Siccome ad esso si attribuisce un modo di azione analogo a quello dell'uomo, esso ha generalmen-

te figura umana od animale, ma in molti casi si rinuncia a quest'imitazione: qualsiasi oggetto trovato, come presso i Churinga australiani, specialmente se di forma strana, è sufficiente. Anche l'idolo non è però sorto d'un sol tratto. Come il dio acquista le sue qualità personali soltanto a poco a poco nella evoluzione del mito religioso, così l'arte ha volta per volta cercato lungamente un'esprèssione adeguata dell'ideale del dio, ed essa non è stata soltanto un'espressione ma nello stesso tempo un potente strumento dell'evoluzione religiosa. All'inizio, tuttavia, di quest'evoluzione sta il feticcio. Anche l'idolo, finché il dio non è che una potenza demoniaca senza una fisionomia sua propria, ha il carattere indeterminato del feticcio. Così persino i Greci presentano, fra antiche rappresentazioni material; dei loro dei, pali di legno con accenno al volto umano, idoli che esteriormente non si distinguono ancora in nulla dal feticcio; e lo stesso vale per gli altri popoli civili tutte le volte che si possono trovare questi antichissimi oggetti dell'arte religiosa.

A questa evoluzione progressiva fa però riscontro una evoluzione regressiva. Dove l'arte più alta degenera nelle rozze forme di un lavoro da semplici artigiani, l'idolo del dio può allora riavvicinarsi al feticcio; ed anche al culto della religione non è risparmiata una simile involuzione, come lo dimostrano molti fenomeni della moderna superstizione. Nel mentre i sentimenti religiosi si restringono nello stretto campo dei desideri magici, questa involuzione si riavvicina a quel punto di partenza, anche in ciò che l'idolo, o la immagine sacra, ritrasformati in feticcio, diventano ancora un mezzo magico. Sono sopratutto queste involuzioni o, come si suole chiamarli, questi culti feticistici secondari che assicurano al cosiddetto feticismo la sua costante importanza nella storia della vita religiosa. In queste condizioni sta anche la cagione di certe controversie che si sono manifestate tra gli studiosi di psicologia della religione a proposito della interpretazione del feticismo. Gli uni, fondandosi sulla sua natura primitiva e sul carattere feticistico dei primi idoli, lo considerano come la più antica e la più semplice forma della religione. Culi altri vedono invece nel

feticismo un fenomeno di degenerazione che fa presupporre ovunque delle forme di religione più elevate anteriori o contemporanee.
La seconda di queste due concezioni, cioè la teoria della degenerazione, vanta il consenso di molti storici della religione, di coloro sopratutto che sostengono la teoria di un monoteismo originario diffuso ovunque nei primordi. Ci si appoggia, per questa tesi, generalmente a fenomeni della nostra civiltà presente. Un'immagine sacra, si dice, e con ragione, può ben casualmente trasformarsi in feticcio, se quest'immagine sacra è ritenuta sede di forze magiche o se il possessore crede di possedere in essa un idolo domestico che gli può portare fortuna o sfortuna. Max Müller, particolarmente, ha sostenuto ancora nei suoi ultimi scritti sulla mitologia questa teoria che fa del feticismo un fenomeno di dissoluzione di ogni culto religioso. Ma se si tiene presente l'evoluzione complessiva del feticcio questa ipotesi cade nel nulla. Essa si fonda su di alcune circostanze contingenti delle religioni civili, ma lascia fuor di considerazione proprio quei fenomeni primitivi. Questi ultimi risalgono, come abbiamo visto, alla sfera delle credenze animistiche e demoniache, dalle quali si sviluppano dapprima come appendici per diventare, poi, come tante altre forme mitologiche, relativamente indipendenti. Tanto meno si può parlare di degenerazioni da culti religiosi dacché questi culti, in quanto presuppongono delle idee teistiche come loro generatrici, non esistono ancora. Una prova eloquente ce la fornisce particolarmente quella forma di culto del feticcio in cui noi possiamo seguirlo sicuramente nella sua connessione con idee primitive ed affini: le cerimonie Churinga australiane. Qui si tratta di un processo che appartiene ad un'evoluzione naturale del totemismo, sottoposta tuttavia a determinate condizioni; e questo processo è tanto poco una degenerazione del totemismo quanto lo è l'apparire delle piante al posto degli animali totem. Il primo momento nella evoluzione del feticcio è l' incorporazione di forze demoniache animistiche in un oggetto inanimato sia esso preso direttamente dalla natura o preparato artificialmente. Un tale oggetto può esser sorto per degenerazione

dalle produzioni dell'arte religiosa, ma non è questa la sua origine necessaria e nelle sue forme originarie esso è connesso a fenomeni di specie del tutto primitiva, alla cui sfera non risalgono né l'arte religiosa né la religione stessa vera e propria. Tra le diverse forme del feticcio la più antica è manifestamente quella degli oggetti trovati casualmente che noi incontriamo nei Churinga degli Australiani e spesso ancora nei feticci dei Negri accanto a feticci artificiali. La forma strana agisce favorevolmente. All'uomo primitivo una conformazione simmetrica appare naturale nell'animale e nella pianta; nelle pietre gli sembra invece anormale. Incitato da questo sentimento della meraviglia, che può trasformarsi, secondo le circostanze, in paura o in speranza, egli trasferisce così in quell'oggetto inanimato qualche cosa di simile all'anima. Qui s'inserisce poi la leggenda, quale si è conservata presso diverse tribù australiane. Questi feticci o Churmga sono, secondo la leggenda, il retaggio di antenati raffigurati fantasticamente. Un breve passo ancora e si giunge da questo feticcio naturale a quello artificiale. Dove non si trovano oggetti naturali, l'uomo se li foggia. Egli prepara oggetti simili ai quali dà intenzionalmente una forma strana umana o animale e che sono poi considerati come sedi di esseri animistici.

Da ciò risulta, nello stesso tempo, essere insostenibile quella concezione, che in contrasto colla teoria del feticismo come degenerazione, vede in esso una mitologia primitiva o addirittura il punto di partenza di ogni evoluzione mitologica e religiosa. Il feticcio non è un oggetto di culto per sé stante che contrassegni un qualunque stadio primitivo o posteriore, ma è in ogni caso un prodotto secondario, che nel suo significato generico si presenta ovunque come incorporazione di forze demoniache.

Perciò, quando si tratti di determinare il punto dove le idee costituenti il feticismo appaiono per la prima volta e quindi in una forma relativamente primitiva, non possiamo che indicare la sfera d'idee totemistica come quella da cui il feticcio si stacca per una specifica trasformazione del totem. Questa metamorfosi è certo tale che in essa vanno perdute le qualità es-

senziali del concetto originario di totem e da ciò trae il feticcio la facoltà di liberarsi facilmente dalla sua matrice per diventare apparentemente un oggetto di culto per sé stante, come lo mostrano i culti che alcune tribù negre rivolgono ai feticci. Per quanto, dunque, queste fioriture indipendenti abbiano oscurato le fondamenta da cui son potute sorgere, esse appartengono tuttavia ancora allo stesso ambiente del mondo magico e demoniaco totemistico, tanto che noi possiamo considerare il feticismo nelle sue forme genuine come un prodotto di questo periodo.

Ciò è confermato anche dalla storia di certe ramificazioni delle idee feticistiche che insieme con queste accompagnano tutti gli stadi della evoluzione religiosa, ma che nella loro formazione appartengono in ogni caso principalmente al periodo totemistico. Questi rampolli del feticcio sono *Yamuleto* e il *talismano,* strettamente apparentati ma distinti essenzialmente l'uno dall'altro come dal feticcio stesso da cui sono scaturiti. Si è talvolta affermato che fra tutti questi oggetti delle credenze magiche non si debbano tracciare demarcazioni nette. Ma ciò può avverarsi praticamente in singoli casi dove lo stesso oggetto può essere usato prima come feticcio e poi occasionalmente come amuleto o talismano. Tuttavia è appunto questa applicazione che delimita con sufficiente nettezza i concetti. L'amuleto e il talismano sono semplici oggetti magici, mezzi per cui il loro possessore può eseguire degli incantesimi. Ma il feticcio è un soggetto magico, un essere demoniaco per sé stante, che può aiutare, come rifiutare il suo aiuto, se non vi è disposto, ed anche nuocere. L'amuleto non serve invece unicamente che al bisogno di protezione. Esistono non di rado amuleti adibiti unicamente contro una determinata malattia; altri devono preservare dalle malattie in generale. L'amuleto acquista poi un significato più largo quando deve proteggere contro pencoli di qualsiasi specie, contro le armi come contro i cattivi incantesimi. Esso conserva però sempre il significato di un mezzo di difesa per il suo possessore. Questo momento *passivo* della difesa è in pan tempo ciò che distingue l'amuleto dal talismano. Quest'ultimo, che, partico-

larmente nell'evoluzione più tarda, va scomparendo e finalmente non sopravvive più che nella fantasia degli scrittori di fiabe, è un mezzo magico *attivo.*

Il possessore del talismano può con esso operare a suo arbitrio o un dato incantesimo o una quantità di effetti magici. Un mezzo magico universale di questa specie è, per es., la pietra filosofale della superstizione medioevale. In essa l'idea di talismano ha persino incluso nella sua estensione la scienza. Con la pietra filosofale il possessore può acquistare tutte le conoscenze e giungere in tal modo al dominio delle cose naturali. È il talismano nella forma più comprensiva. Nelle sue varie forme noi lo troviamo nelle leggende degli eroi e degli dei e ancor oggi nelle fiabe. Un mezzo magico attivo di questa specie è l'elmo o la cappa che rende invisibile (*Tarnkappe*), o la spada che arreca la morte a ognuno contro il quale la si brandisce o infine il «Tischlein-deck-dich» (detto preso da una favola: "tavolino apparecchiati").

Anche il modo del loro uso distingue in generale chiaramente i due oggetti magici. L'amuleto agisce possibilmente all'esterno e vuol esser visibile, perché ognuno deve vedere che il portatore dell'amuleto è protetto. Perciò quasi tutti gli amuleti vengono portati al collo, a cominciare dall'uomo primitivo fino alle collane delle nostre donne o ai cordoni degli ordini cavallereschi che gli uomini portano ancora e che sono sopravvivenze degli amuleti. Il primo amuleto è però il cordoncino stesso posto intorno al collo o più raramente intorno ai lombi o al braccio; almeno così fa supporre l'uso del semplice cordoncino presso i popoli primitivi e ancora nella superstizione contemporanea. In seguito, questo cordoncino o legame porterà il vero e proprio amuleto. Così già in Australia la cordicella di corteccia porta talvolta un pezzo di rene essiccato; e ciò perché i reni sono, come il lettore ricorderà, una delle principali sedi dell'anima corporea. Allo stesso modo servono da amuleti, cappelli, denti, le ultime falangi delle dita dei morti: tutte parti del corpo che per il loro modo di crescere possono far nascere l'idea che esse posseggano una particolare forza magica ed animistica.

Il costume di portare dei capelli ad una collana, liberi o rinchiusi in un medaglione, si è poi tramandato fino ai nostri giorni, attraverso, naturalmente, una lunga serie di mutamenti del significato. L'antico mezzo magico di difesa si è trasformato in un segno del ricordo di un caro defunto. Ma anche qui noi possiamo supporre che questa trasformazione si sia effettuata gradatamente e che perciò l'usanza odierna sia il rudimento di un primitivo amuleto. Anche altri oggetti sono diventati amuleti, in seguito a queste relazioni con le idee animistiche. Uno dei più curiosi è lo scarabeo degli antichi Egizi, che si è conservato fino ad oggi. Esso è una pietra colorata imitante la forma di un insetto e precisamente dello scarabeo. Questo insetto colle elitre rosse ha press'a poco la forma di un cuore: perciò si considerò l'insetto stesso o la sua imitazione come un cuore vagante. La sua significazione originaria come amuleto è quella di essere un portatore dell'anima e una difesa contro i pericoli esterni.

Se l'amuleto vien portato in un posto visibile, il talismano si nasconde invece quanto più è possibile agli occhi altrui, portandolo come anello o dandogli la forma di un oggetto usuale. Così non ci si accorge che la spada magica abbia questa forza magica e la cappa magica ha l'apparenza di un usale berretto; anche il «Tischlein-deck-dich» delle fiabe ha la forma comune d'un tavolino. In senso analogo ancor oggi il Negro del Sudan, quando si incammina per una impresa, raccoglie qualche pietra strana che egli incontra per caso e spera che essa lo assista nel pericolo. Anche qui si tratta di un talismano e non di un feticcio.

13 - Antenati animali ed umani

Le idee dalle quali deriva il *culto degli antenati umani* si svolgono in tutt'altra direzione di quelle a cui il feticcio deve la sua origine, anche se le prime hanno pure le loro radici nelle credenze animistiche. Mentre alcuni mitologi hanno considerato il feticismo la forma primitiva di ogni religione, altri hanno invece ritenuto tale il culto degli antenati. Si pensava di poterlo rintracciare fin nei primi inizi della civiltà e di poter de-

rivare le idee teistiche delle religioni più elevate da una metamorfosi delle idee concernenti gli antenati. Si considerava come una testimonianza fondamentale a favore di questa tesi il fatto che nei domini della religione naturale i capi e i membri della casta più elevata fanno risalire la loro origine a delle divinità; e che i capi e nobili sono venerati come divinità. Un esempio per la prima specie ce lo offre la genealogia delle stirpi greche e per la seconda il culto romano dell'imperatore, il quale non è del resto che un'imitazione di un costume orientale anticamente molto diffuso. A prescindere dal fatto che in tutti questi rasi si tratta evidentemente di fenomeni secondari, di trasposizione o di estensione di idee teistiche già esistenti a uomini morti o viventi, questa ipotesi si dimostra ugualmente affatto insostenibile di fronte a quel complesso di fatti che la storia del totemismo e quella del precedente stadio primitivo ci hanno rivelato. Presso il primitivo vero e proprio non esiste nessuna traccia di una venerazione degli antenati. Ciò è provato chiaramente dal modo con cui il primitivo tratta ì cadaveri, i quali vengono abbandonati, quando è possibile, sul luogo dov'è avvenuta la morte, senza riti di sorta. Il totemismo mostra però che il culto degli antenati animali ha preceduto di molto quello degli antenati umani. Perciò anche la teoria del culto degli antenati come prima forma della religione appartiene in sostanza ad un'epoca in cui mancava completamente ogni conoscenza del totemismo e della sua posizione nell'evoluzione del mito, come pure della cultura dell'uomo primitivo. Nell'epoca di una psicologia della religione puramente costruttiva, quando non si persisteva nella supposizione, fondata sulla tradizione biblica, di uno stadio originarlo di puro monoteismo, feticismo e culto degli antenati solevano contendersi il diritto di primogenitura nella serie delle idee religiose, a meno che non si ritenessero gemelli, come avvenne effettivamente nelle teorie di H. Spencer e di Giulio Lippert, ove si considera il feticcio nella sua forma originaria come una effigie di un antenato oggetto di culto.

Ben tosto con gli antenati animali del periodo totemistico si uniscono idee indeterminate e non di rado grottesche di an-

tenati umani. Nelle leggende Mura-Mura dell'Australia meridionale noi incontriamo queste mescolanze in uno sviluppo che si può a malapena districare. Questi Mura-Mura sono esseri fantastici di tempi remoti, che hanno lasciato alle presenti generazioni strumenti magici ed ammaestrati gli antenati nelle cerimonie magiche; ed hanno anche, secondo alcune leggende, creato gli animali totem o si sono essi stessi trasformati in totem.

Qui si può già osservare un'oscillazione tra antenati umani ed ammali. Ma non vi si trova ancora nessuna elaborazione chiara dell'idea di *un antenato umano.* Noi l'incontriamo per la prima volta - e questo è sopratutto significativo per la sua evoluzione - là dove il totemismo stesso non è ancora completamente scomparso, ma l'*antenato* totem vi ha perduto la sua importanza, e scompare conseguentemente l'antico totemismo di tribù. In seguito a ciò l'animale totem è diventato un protettore individuale, in cui l'animale antenato è sostituito completamente dal dèmone che accompagna segretamente la vita dell'individuo.

Questa tarda fase è già stata considerata nella evoluzione delle idee totemistiche. Con essa la natura esteriore dell' animale totem ha subito un'importante trasformazione. Il totem di tribù è una specie di animale. L'Australiano, il cui totem è, poniamo, il canguro, vede in ogni canguro che incontra, un animale a lui sacro; egli non può ucciderlo, né sopratutto mangiare la sua carne. Nella sopraccennata ulteriore evoluzione del totemismo, che è nel contempo la sua involuzione, l'animale totem si individualizza. L'animale protettore, o come possiamo anche chiamarlo, data l'oscillazione del suo significato, l'animale del proprio destino, non è che un animale singolo. L'individuo non ha forse mai visto l'animale protettore della sua vita; egli crede nondimeno che esso gli sia sempre vicino. Perciò questo animale che Io accompagna nascostamente vien anche chiamato anima del cespuglio *(Buschseele*) o della macchia: essa è nascosta qua o là nei cespugli e nelle macchie come una specie di «doppio» animale. Ciò che accade all'uomo accade anche all'animale e viceversa. È quindi

una credenza molto diffusa che quando l'animale venga ucciso anche l'uomo debba morire. Da questo complesso di idee noi comprendiamo come l'Indiano dell'America settentrionale chiami l'animale non suo antenato, ma suo «fratello maggiore».

Nei domini dell'Africa del Sud, particolarmente presso i Bantù, dove l'anima del cespuglio è una credenza comune, e nell''America del Nord, dove il totem di tribù è divenuto un segno gentilizio, ma tanto più sopravvive nelle fiabe e nella leggenda un rapporto individuale tra l'uomo e l'animale, l'idea *dell'antenato umano* acquista sempre maggiore importanza. Inoltre tutta quanta l'organizzazione totemistica può perdurare insieme ai nomi totemistici delle suddivisioni della tribù; come ciò si verifica presso i Bantù e nell'America settentrionale, anche quando i veri e propri totem di tribù sono scomparsi o divenuti meri nomi, mentre l'animale stesso non possiede più un significato vivo che come animale protettore personale. Quando poi si faccia coincidere l'organizzazione totemistica della tribù coll'idea della successione delle generazioni, subentra allora per intrinseca necessità all'antenato animale quello umano. Una immagine viva di questo momento evolutivo ce l'offrono quelle «colonne totemistiche» degli Americani del Nord-Ovest, delle quali si è già discusso e che presentano sopra una serie di crani degli antenati, sovrapposti gli uni agli altri, la testa del totem divenuto contrassegno gentilizio. Un simile monumento parla chiaro: questi sono gli antenati che io venero e che, fin dove giunge la memoria, hanno visto nell'animale che sta a loro coronamento il simbolo dell'unità della loro tribù. Tuttavia a prescindere da questo ricordo che la colonna totemistica fissa direttamente, essa accenna, molto probabilmente, senza che gli artefici di un tale monumento l'abbiano mai voluto, a qualche cosa ancora che è scomparso dalla memoria delle generazioni viventi: a questi antenati umani è preceduto, secondo le credenze del passato, un antenato animale, al quale fu dedicata la venerazione che ora si rivolge agli antenati umani. Così l'antenato animale non è soltanto anteriore cronologicamente a quello umano, ma ha

fatto nascere quest'ultimo per una necessità immanente a questa evoluzione. Ora questo trapasso dall'antenato animale a quello umano è intrecciato alle trasformazioni della organizzazione della tribù. Specialmente là dove sorge un forte potere individuale, dove un individuo cospicuo acquista nella tribù o nel clan una posizione dominante, che si eredita poi facilmente nella sua stirpe, si forma un culto dedicato a lui ed alla sua memoria dopo la morte. In quanto la memoria di questo capo sopravvive a quella di un uomo comune, si vien a riconoscere alla sua persona una sopravvivenza dopo la morte, anche dove non si è ancora formata la credenza nell'immortalità. Perciò, secondo una credenza diffusa specialmente presso le popolazioni negre, l'uomo comune scompare con la morte, ma il capo, o lo stregone temuto, sopravvivono almeno altrettanto quanto dura il ricordo di loro. Il culto dei capi viventi trova inoltre in molti territori africani ed oceanici la sua espressione caratteristica non soltanto nelle abbondanti dimostrazioni di soggezione, ma anche in ciò che il suo nome stesso vale come tabù. Nessuno può pronunciarlo; e se qualcuno porta lo stesso nome deve deporlo quando il capo assume il suo potere.

Nell'influsso che acquista la trasformazione dell'organizzazione totemistica della tribù, determinata dal potere individuale che si invigorisce, il culto del *vivente* precede quello del morto e più ancora quello degli antenati defunti da lungo tempo. In confronto del vivente, il morto non ha per l'uomo primitivo che un valore minimo e presto scomparso collo svanire del ricordo. Alcuni capi, le cui gesta si sono lungamente tramandate alla memoria, possono aver preparato il trapasso alla tradizione storica esordiente; ma per molto tempo ancora il presente, anche nelle credenze e nel culto, impone e fa prevalere i suoi diritti. Finché l'uomo stesso non vive che il presente e non pensa che poco al futuro e punto al passato, anche i suoi dei - fin dove noi possiamo applicare questo nome alle potenze soprasensibili che informano la sua vita - sono *dei del presente.* L'animale totem, è vero, è bensì anche antenato animale; ma oggetto del culto e della credenza alla sua potenza protettrice e nociva è soltanto l'animale totem presente, accan-

to al quale l'idea di antenato svanisce in un'immagine indeterminata e non assume lineamenti più stabili che come espressione del sentimento della stirpe che unisce gli uni agli altri i membri della comunità.

Coi riti che si riferiscono alla *sepoltura dei morti* un nuovo importante motivo s'inserisce in quest'evoluzione. In questa circostanza, il defunto a cui si dedicano queste feste vive ancora nell'immediato ricordo. La commemorazione che gli si consacra richiama contemporaneamente alla memoria le generazioni passate e ciò può far sì che il loro aspetto si fonda in un'impressione indeterminata analoga a quella che la colonna totemistica americana rappresenta in forma sensibile, colla sua serie di antenati privi di caratteristiche personali. Il rito per i morti recenti si allarga dunque, come noi possiamo osservare in circostanze diversissime, in un rito funebre generale concernente anche le generazioni del passato. In pari tempo si allarga la cerchia delle persone che si commemorano. Non sono più soltanto i capi, a cui si consacra dopo la morte un tale culto, ma tutti i membri della tribù. Quando la più vasta comunità della tribù si allenta e si dissolve, sarà prima il gruppo e poi la famiglia che renderà omaggio al morto all'atto della sepoltura o alla memoria dei suoi antenati in determinati giorni consacrati a questo culto. Questo è il processo da cui sono sorti tanto le feste degli antenati dei Cinesi e Giapponesi, quanto il culto dei «dii manes» romani; di qui son sorti negli inizi di ogni religione almeno gli elementi del culto degli antenati, il quale non ha raggiunto ovunque quell'importanza cosi esclusiva come presso quei popoli civili dell'Oriente.

Qualunque possa essere questo esordio manistico dell'evoluzione religiosa, l'inizio di un vero e proprio culto degli antenati è stretta-mente connesso a quella generalizzazione che esso subisce col suo trapasso in un culto della casa e della famiglia. Come in questo culto l'antenato umano ha sostituito l'antenato animale, così l'ingresso *della famiglia* al centro dell'ordinamento sociale contrassegna estrinsecamente il dissolvimento della civiltà totemistica e l'alba di un nuovo periodo, che noi chiamiamo l'età degli eroi e degli dei dalla forma

predominante delle sue creazioni mitologiche e religiose. La stessa venerazione degli antenati sta nella zona di transizione tra queste due epoche. Per la sua origine essa appartiene alla civiltà totemistica, ma nella sua ulteriore evoluzione è uno dei più notevoli sintomi del dissolvimento di questa civiltà, nei quali si prepara il nuovo periodo in cui il culto degli antenati si protrae ancora molto avanti. Ma il manismo, precisamente come il feticismo che gli è coevo, nel complesso dell'evoluzione umana, non è che un fattore fra gli altri del pensiero mitologico. In alcuni casi, come in quelle civiltà dell'Asia orientale, esso può svilupparsi a tal punto da diventare il contenuto precipuo del culto religioso. Ma neanche allora esso può eliminare del tutto gli altri fattori, e ancor meno si può pensare ad una derivazione dal culto degli antenati di questi fondamenti dell'evoluzione religiosa risalenti a motivi essenzialmente diversi. Caratteristico per i rapporti del totemismo col manismo, che ha nel primo le sue radici e se ne stacca poi in una diversa direzione, è che entrambi percorrono, in un certo senso, vie opposte. L'oggetto del totemismo originario di tribù è, come già vedemmo, l'universale, la specie animale; l'ultima forma dell'idea totemistica, l'animale protettore, è un animale individuale. Il manismo comincia invece colla venerazione di benefattori umani e dei membri eminenti della tribù; ma finisce con una venerazione degli antenati in cui il singolo antenato trapassa nel tipo universale dell'antenato, mentre la famiglia non vede in esso che una immagine della propria appartenenza comune e un oggetto della pietà verso le generazioni passate. In questa impersonalità degli oggetti del culto degli antenati si rivela in pari tempo una incompiutezza dell'evoluzione religiosa, per cui anche al mamsmo aderiscono ancora tracce del periodo totemistico al quale appartiene la sua origine. Questi limiti sono varcati soltanto col sorgere delle idee degli dei, che hanno fra gli altri caratteri essenziali appunto quello di essere delle *personalità,* ognuna delle quali ha un suo carattere individuale più o meno marcato. Esse rivelano anche chiaramente che lo stesso culto degli antenati può

essere tutt'al più un fattore del loro sorgere, in relativo regresso.

14 - I culti totemistici

Nello stadio primitivo dell'evoluzione umana esaminato nel precedente capitolo non si poteva affatto parlare di un vero e proprio culto. Qualche debole accenno o qualche germe di azioni rituali si potevano trovare in usanze magiche individuali, specialmente in quelle dirette ad allontanare i dèmoni della malattia e nelle danze cerimoniali che dovevano assicurare il buon esito delle imprese comuni, come la già citata danza dei Wedda intorno ad una freccia, che mirava probabilmente a far conseguire una buona caccia; così almeno fa presumere l'imitazione degli animali che appare in queste danze.

In contrasto con queste usanze magiche rivolte a questi pochi scopi e, sopratutto, individuali, nel periodo totemistico si sviluppa una grande ricchezza di culti. Come l'organizzazione totemistica della tribù è un fenomeno imponente se la si paragona allo stadio primitivo dell'orda, così non appena noi entriamo nel periodo totemistico ci meraviglia il rigoglioso sviluppo dei culti. Essi accompagnano i più importanti avvenimenti della vita umana e si estendono dall'uomo allo ambiente naturale, in quanto è in relazione coll'uomo, alla fortuna e alla sfortuna toccate all'individuo o alla comunità della tribù. Noi possiamo ora, in generale, dividere questi culti in due grandi classi, che s'intrecciano, è naturale, e si confondono spesso poiché essi hanno appunto la loro sorgente negli stessi sentimenti della speranza, del desiderio, della paura, ma che sono tuttavia da distinguersi nettamente secondo l'oggetto prossimo che si suol raggiungere coll'incantesimo del culto. L'una di queste classi comprende quei culti che si riferiscono alle vicende più importanti della vita umana; l'altra comprende invece quelli che sono rivolti ai processi della natura esterna più importanti nei riguardi dell'uomo.

La vita umana presenta già nel suo inizio come nella sua fine, nella nascita e nella morte, dei punti di partenza per degli atti di culto. Altre occasioni si presentano nelle vicende im-

portanti della vita tra questi due estremi, particolarmente all'entrare del giovane nella pubertà. Le cerimonie analoghe riferentesi alle donne sono invece in notevole regresso o mancano del tutto. Tra questi eventi importanti la nascita ha una posizione quasi del tutto a sé. Nessuna cerimonia, nessun culto vi è connesso. Non di rado domina però l'idea che il bambino non diventi capace di vivere che quando i genitori gi abbiano dato, per così dire, una seconda volta la vita con un atto espresso della loro volontà. Presso alcune tribù polinesiche i genitori sono liberi di votare il neonato alla morte. Soltanto dopo aver vissuto qualche ora egli acquista il diritto alla esistenza e i genitori hanno il dovere di assumere il suo allevamento. Idee analoghe agiscono ancora in antiche usanze dei popoli civili, anche se non sono degenerate, come presso i selvaggi, nell'uso barbaro dell'infanticidio. Presso i Germani, i Romani, ì Greci, nei primi tempi, la vita del neonato non era ritenuta sicura che quando il padre con un atto simbolico l'aveva riconosciuto sollevandolo da terra. L'atto precedente di deporre il bambino al suolo aveva invece assunto il significato simbolico che il neonato, come ogni altro vivente, deve la sua esistenza sopratutto alla madre terra. Con questo atto di espresso riconoscimento del figlio va parimenti connessa l'ubbidienza che il figlio deve ai genitori fino ad un'età avanzata.

Quanto più l'ingresso nella vita è povero di riti che l'accompagnano, tanto più la morte è circondata da una ricca varietà di cerimonie. L'origine del culto dei morti cade però totalmente nel periodo totemistico. Se se ne trovano degli accenni prima di questo periodo non è da escludere il sospetto che vi siano stati influssi di popolazioni limitrofe. Ora i riti funebri totemistici sono strettamente connessi a quei sistemi di sepoltura descritti più addietro. Essi si sviluppano particolarmente dal momento in cui le manifestazioni di paura per il dèmone del morto e l'impulso a fuggire cominciano a venir meno lasciando perciò di più in più il posto all'istinto di pietà e alle cure per la vita futura del morto, vita che si immagina come una continuazione di quella presente. I membri del clan

accompagnano solennemente il cadavere alla sua deposizione; le lamentazioni funebri assumono determinate forme cerimoniali e si diffonde l'usanza di istituire a tal uopo una speciale classe di lamentatrici, nei lamenti delle quali sembrano ancor sempre mescolarsi il sentimento della paura e quello della mestizia.

L'elemento principale delle cerimonie della sepoltura è il *sacrificio funebre.* Esso consiste nel deporre col morto nella tomba non soltanto i suoi oggetti di uso comune, come, per un uomo, le proprie armi, ma anche animali immolati. Dove le idee del potere individuale di un capo acquistano particolare vigore, come presso le popolazioni Sudanesi e Bantù, al capo morto si fanno seguire nella tomba anche schiavi e donne. Evidentemente questi sacrifici funebri sono dedicati al morto stesso. Essi devono servirgli nella sua vita ulteriore e devono poi anche trattenerlo dal ritornare come dèmone. Per un rispetto come per l'altro queste usanze sono manifestamente connesse con la grande forza che le idee sulla psiche hanno acquistato. Poiché esse cominciano appunto a svilupparsi quando comincia ad affermarsi la credenza in una sopravvivenza e migrazione dell'anima dopo la morte. Queste offerte sono considerate in parte come mezzi materiali necessari all'anima del morto per la sua vita ulteriore; in parte come mezzi magici che mirano ad assicurare la sopravvivenza del morto. Qui si affacciano quindi già le idee sull'aldilà, senza che esse raggiungano però maggior sviluppo.

Il sacrificio funebre subisce in seguito ulteriori trasformazioni parallelamente alle quali vengono mutandosi anche i riti che l'accompagnano. Il sacrificio di alimenti e di oggetti che vengono deposti col morto per il suo proprio uso e il sacrificio cruento che lo deve inoltre dotare di una forza magica, non appena cominciano a formarsi le prime idee teistiche, non sono più offerti soltanto al morto ma anche e sopratutto a quegli esseri superiori di cui si implora nel tempo stesso la protezione. Quando tale motivo diviene predominante, gli animali immolati non vengono più deposti col morto nella tomba, ma se ne sparge il sangue sulla sepoltura e una parte di essi sol-

tanto vien sepolta come parte del morto; il resto vien consumato dai dolenti. Qui cominciano a manifestarsi quei sentimenti che, continuando questi riti funebri nel loro sviluppo, vengono a sboccare nel culto degli antenati. Col morto stesso e con tutti i partecipi al rito funebre, anche gli dei, sotto la protezione dei quali il morto si pone, hanno la loro parte; e così quel viatico dato ai morti trapassa in un vero e proprio sacrificio. Il viatico non era destinato che al morto: esso doveva in primo luogo trattenerlo nella tomba e poi servirgli nella sua vita ulteriore. Al vero e proprio sacrificio tre sono invece i partecipanti: il morto, la divinità, i superstiti. Il morto acquista nuova vita dalla carne e dal sangue delle vittime immolate, il sacrificio esercita sugli dei un influsso magico che li propizia al defunto e coloro che compiono il sacrificio partecipano di questo favore divino in quanto essi entrano in tal modo in commercio magico col morto e colla divinità che lo protegge. Sono, questi, sviluppi che oltrepassano in parte il periodo totemistico; ma i loro inizi sono già tutti di questo periodo. Nel sacrificio funebre di questo stadio, l'influsso magico sulla divinità, che come vedremo, costituisce più tardi il contenuto principale dell'idea di sacrificio, rimane ancora vaga nello sfondo. Invece il carattere magico che contraddistingue l'atto del sacrificio giunto al suo pieno sviluppo è già manifesto. Nella evoluzione di questa idea questa prima forma di sacrificio sta fra due applicazioni, in cui il concetto di dono si innesta nell'evoluzione del concetto di sacrificio.

Il dono fatto in origine al morto, il viatico, si muta in un incantesimo a vantaggio del morto e dei congiunti superstiti. Quando poi la divinità viene a poco a poco assunta come terzo e dominante elemento in questa associazione magica, l'idea del dono comincia allora nuovamente a respingere in seconda linea l'idea magica. Ma questo dono è ora diventato un dono alla divinità. Con ciò è raggiunto il punto finale dell'evoluzione al quale si rifà l'usuale interpretazione razionalistica del sacrificio. Originariamente esso non ha però questa significazione. È una pura azione magica come lo prova anche la circostanza che il sacrificio funebre appare già in uno stadio in cui

si pensa certamente ai dèmoni, ma non ancora agli dei. Un'altra testimonianza a questo proposito sta in parte anche nella natura del dono sacrificale che si depone col morto nella tomba, specialmente nelle regioni ove regna il culto degli antenati, come, per esempio, nella sfera della civiltà dell'estremo Oriente. In queste regioni non si depongono quegli oggetti stessi di cui si desidera che il morto sia munito nella vita futura, ma delle immagini del morto riprodotte in piccolo su papiro. Essi non sono simboli come usualmente si ritiene - o almeno tali sono soltanto più tardi per un ritorno riflesso del pensiero - bensì una personificazione dei desideri che devono agire, secondo quelle primitive credenze, come mezzi magici. Anche in ciò agiscono idee animistiche che stanno a fondamento di questa credenza. Come la psiche del morto s'incarnerà nuovamente in una nuova vita, così anche le anime immanenti in quegli oggetti, grazie al potere magico della loro figura devono passare nel vero oggetto di cui sono copia. Anche qui dunque il sacrificio funebre raggiunge già il culto degli dei e, a proposito di esso, noi ci occuperemo nel prossimo capitolo dell'idea di sacrificio nel complesso della sua evoluzione.

Una seconda forma importante di culto della civiltà totemistica, connessa con un evento significativo della vita di questo periodo, consiste nelle feste per la pubertà dei giovani, nella cosiddetta *consacrazione virile.* L'ingresso del giovane nella società degli adulti, cioè fra i cacciatori e i guerrieri, in un periodo in cui la guerra fra le tribù va intensificandosi, è l'atto più importante della vita. Delle tracce di tali feste, il periodo totemistico le ha perciò già ereditate dal periodo primitivo precedente: ma soltanto nel periodo totemistico esse assumono la forma di grandi feste di culto. Di questa specie sono quelle che in Australia ricorrono presso tutte le tribù in una forma sostanzialmente identica. Esse hanno il carattere di grandi feste di tutto il popolo in quanto si associano non di rado anche i clan delle tribù amiche, e sono celebrate con danze e canti e sopratutto con cerimonie al centro delle quali stanno i giovani che entrano nell'età virile. Durante un lungo periodo

essi sono stati preparati alle feste dagli anziani. Essi hanno prima dovuto per intere settimane assoggettarsi ad una rigorosa ascesi; nel contempo sono stati esercitati nelle armi e ammaestrati in determinate cose che l'adolescenza non può ancora sapere. La vera e propria festa, che ha sempre luogo di notte, è connessa con cerimonie che possono essere assai dolorose per il neofita. I giovani devono avvicinarsi quanto più è possibile al fuoco acceso in mezzo al luogo delle feste. Alcuni uomini adulti eseguiscono poi delle danze a cui le donne non possono partecipare. Un motivo principale di queste danze è l'imitazione dell'animale totem, il che dà anche luogo a episodi scherzosi, durante i quali si cura rigorosamente che i giovani rimangano seri. Devono anche provare la loro fermezza saltando senza paura attraverso il fuoco. In molte di queste regioni si incontra inoltre una cerimonia assai caratteristica, la cui significazione è dubbia: quella dell'estrazione di denti. Per Io più vien eseguita dallo stregone o dal prete, come si suole più propriamente chiamarlo in questa funzione, il quale preme col filare di denti della sua mascella inferiore contro un dente incisivo della mascella superiore del neofita, di guisa che il dente si smuove e può essere poi facilmente estratto con un martelletto di pietra. È questa la forma primitiva di quelle mutilazioni nei denti che noi troviamo presso molte popolazioni selvaggio come mezzo di adornamento. Ma è chiaro che lo scopo originario di queste mutilazioni non è quello dell'adornamento. Non si vede però quali altri scopi, nel campo del culto, si possano attribuire a quest'usanza. Qualche indizio ce lo può fornire il fatto che in molte regioni alle ragazze prima del loro matrimonio, vien tolto un dente incisivo e la credenza, probabilmente in relazione collo stesso fatto, che lo scambio dell'alito, cioè dell'anima-alito, possa influire sull'atto della generazione. Si può ben supporre che in queste idee stia il fondamento l'origine del bacio. Almeno, come cercò di dimostrare il Preuss, si trovano rappresentate nelle antiche figurazioni messicane due divinità che sembrano concepite nell'atto del bacio: dalla bocca dell'uno alla bocca dell'altro si stende come un fumo tinto di rosso. Ciò è probabilmente nel

contempo una reminiscenza dell'anima-sangue. È anche probabile che in molti luoghi, specialmente nelle regioni melanesiche, a questo scambio dell'anima mediante il bacio corrisponde lo scambio dell'alito attraverso il naso o il saluto col naso, che si potrebbe anche propriamente chiamare il bacio nasale. Questo scambio attraverso il naso potrebbe essere motivato in quei paesi, dal fatto che presso queste tribù la bocca è impedita nel bacio da anelli e legni di varia forma e altre deformazioni usate originariamente come mezzi magici. Una tale relazione tra bocca e naso e di entrambi con la psiche riecheggia ancora nel racconto biblico della creazione, secondo il quale Dio chiama Adamo in vita insufflandogli l'anima per il naso. L'uomo esala la sua anima dalla bocca ma l'ha ricevuta dal naso.

Se le feste della consacrazione virile sono state un tempo connesse con atti e culti magici, come noi possiamo arguire da siffatta cerimonia, il significato di questa magia è però andato generalmente perduto per gli indigeni. Perciò le cerimonie dell'estrazione di un dente sono da essi considerate unicamente come un mezzo per provare la fermezza del giovane. Il che può essere stato per tempo un motivo secondano, che rimase il solo quando il significato magico andò perduto. Considerati in sé stessi questi presunti mezzi per provare un giovane sono troppo singolari perché il semplice scopo di suscitare la paura o il dolore possa spiegare il loro sorgere. Così noi potremo ascrivere anche alla prova del fuoco, che occupa il punto centrale di queste forme di culto, il significato originario di una purificazione magica, fondandoci per tale ipotesi sull'uso molto diffuso del fuoco come mezzo lustrale.

La seconda classe delle feste cerimoniali e dei culti si riconnette, come già abbiamo accennato più addietro, a certi fenomeni naturali esterni che esercitano un'importanza decisiva per la vita dell'uomo. Ma i fenomeni naturali che richiedono un culto, perché sono gli oggetti principali del desiderio o della paura, sono quelli congiunti col bisogno della nutrizione, colla crescenza e diffusione dei vegetali, con la propagazione degli animali e specialmente della selvaggina. Per questa ra-

gione noi troviamo *culti della vegetazione* fino dai primi tempi del periodo totemistico. È molto verosimile che essi derivino dapprincipio dal bisogno di una nutrizione vegetale. Nei tempi relativamente primitivi dev'essere raramente mancata la selvaggina, ma piuttosto quei nutrimenti vegetali che sono una necessaria integrazione di quelli animali. Questi mezzi vegetali soffrono spesso dell'inclemenza del tempo, di siccità, nelle regioni tropicali e subtropicali, o di sovrabbondanza di piogge nelle zone temperate. Per questa spiegazione testimonia anche il fatto che proprio nella patria del totemismo, in Australia, i culti della vegetazione derivano dalle regioni del Nord, nelle quali ebbero luogo in tempi remoti immigrazioni melanesiche, mentre sono relativamente poco diffuse verso il Sud. Sono quelle stesse regioni in cui troviamo, come già vedemmo, una grande quantità di totem vegetali che mancano invece nel Sud. I culti relativi si chiamano con espressione australiana *cerimonie intichiuma.* Inoltre in esse hanno pure la loro parte manipolazioni magiche coi Churinga, i feticci australiani.

Il carattere di queste feste della vegetazione è uguale dappertutto: delle danze a cui partecipano anche le donne, contrariamente a quanto si usa nelle consacrazioni virili e, come contenuto principale, alcune particolari azioni magiche che hanno per scopo l'incremento dei mezzi di nutrizione. In Australia queste azioni consistono in parte in cerimonie nelle quali vengono sparsi degli animali finti. Noi diciamo naturalmente «finti» dal nostro punto di vista, poiché nella mente dell'Australiano questo materiale che si sparge ha il significato di veri e propri esseri viventi. Così preparano, per esempio, un mucchio di sabbia allo scopo di rappresentare una grossa lucertola e coloro che partecipano alla festa disperdono poi nell'aria le singole parti della medesima. Questi germi così sparsi dell'animale devono cagionare un incremento degli animali del totem-lucertola. Perciò queste feste della vegetazione sono nel contempo feste del totem ed hanno un significato secondario di culto dedicato al totem. Se la festa è dedicata ad un totem-pesce, le cerimonie relative comportano qualche maggiore complicazione. Un membro del clan, cui si

sono perforate le braccia o altre parti con schegge ossee, scende nell'acqua e vi lascia scorrere il sangue che ne esce. Da questo sangue devono sorgere i germi totemistici per i pesci.

I culti per i totem vegetali sono di forma più semplice. In questo caso si disperdono al vento le piante stesse o ì loro semi, che servono direttamente come mezzi di nutrizione. In Australia è particolarmente diffuso il totem del seme di graminacee. I semi di queste erbe, raccolti in grande quantità, costituiscono una parte importante della nutrizione vegetale. Dispersi nell'aria essi devono cagionare una più florida vegetazione delle suddette erbe. In queste cerimonie magiche l'atto del seminare ci appare cosi già perfetto, almeno nella sua forma esteriore. Non si tratta però ancora di una semina reale, come si eseguirà più tardi nell'agricoltura; il significato di questo atto è meramente magico. Una lavorazione della terra, come la seminagione la presuppone, non esiste ancora in questo periodo in cui si raccolgono semplicemente i semi e i frutti cresciuti spontaneamente; ma il culto magico anticipa l'azione che sarà più tardi una delle più importanti dell'agricoltura; e può ben darsi d'altra parte che queste cerimonie magiche in cui il motivo dello spargimento dei semi come condizione per l'incremento delle piante ricorre comunemente, abbiano aperto la via alla evoluzione della agricoltura. Inoltre, questa cerimonia è con tutta probabilità derivata dal totem vegetale, al quale l'idea della riproduzione per seminagione è, si può dire, inerente; soltanto per un'associazione estrinseca quest'idea dev'esser stata riferita anche ai totem animali. Con tale supposizione concorda il fatto che le feste Intichiuma sono principalmente diffuse nei domini dei totem vegetali.

Sopra queste feste della vegetazione, che precorrono il sorgere dell'agricoltura si elevano finalmente per la regolarità della loro celebrazione fissata in determinate stagioni e per la maggior ricchezza di forme comprendenti talvolta anche altri scopi svariati, i veri e propri *culti agricoli,* che si connettono con la lavorazione del suolo per opera propria dell'uomo. Tipiche a questo proposito sono le feste della vegetazione degli indigeni dell'America centrale.

Esse ritraggono la loro particolare impronta dal fatto che esse hanno assimilato elementi di mitologia celeste e costituiscono così un'importante stadio di transizione tra i culti demoniaci totemistici e il culto degli dei. Ora non è più soltanto un rapporto magico che si pone tra i semi dei cereali e il loro germogliare, ma l'agricoltura insegna all'Americano quale effetto abbia il seminare sulle vegetazione delle piante.

Ma anche in questo caso soltanto il lavoro collettivo ha fatto sorgere un culto. All'agricoltura esercitata originariamente intorno alla capanna dal singolo individuo va così poco connesso un culto come alla costruzione della capanna o di un cesto o a qualunque altro lavoro per la vita quotidiana. Gli inizi di una simile lavorazione individuale del suolo si trovano spesso dove non si è ancora sviluppata un'agricoltura regolare: così nelle regioni melanesiche, nelle popolazioni delle «Prairies» dell'America settentrionale e in altri luoghi.

A prescindere dalle idee più evolute sul processo della germinazione e della crescenza, in questi primordi dell'agricoltura, appartenenti ancora completamente alla sfera dell'economia domestica individuale, è già contenuto un importante momento che determinerà ogni ulteriore evoluzione come motivo fondamentale costante: *la cura dell'avvenire.* Per quanto primitiva possa essere quell'agricoltura esercitata intorno alla capanna dal singolo individuo non è tuttavia rivolta come l'attività del raccoglitore, all'immediato presente, sibbene al soddisfacimento di un bisogno futuro. Anche ciò è già preparato in uno stadio primitivo. Quelle cerimonie che nelle feste Intichiuma hanno per scopo l'incremento del totem in modo magico, mediante lo spargimento dello stesso, sono anch'esse già ripiene della cura per l'avvenire; e d'altra parte questi scopi della attività umana rivolti al futuro relativamente lontano sono stati dapprima quasi sempre degli scopi magici.

Ma perché un culto possa sorgere, a questo momento dell'azione premeditata, che prepara la raccolta dei frutti gra-

zie alla vera e propria lavorazione del suolo, se ne deve aggiungere un altro: *il lavoro collettivo*. Come l'ingresso nell'età virile non conduce alla celebrazione della consacrazione virile che in quanto esso vien innalzato al l'importanza di un avvenimento sociale per la tribù, così lo sviluppo dei culti agricoli dipende precisamente da ciò che i membri della tribù o gli abitanti di una data regione si associano per un lavoro collettivo. E come la consacrazione virile è diventata prestissimo un avvenimento collettivo grazie alla convivenza dei coetanei ed al bisogno di educazione guerresca creato dalla guerra fra le tribù, così lo stesso è accaduto in uno stadio posteriore per la lavorazione del suolo, sebbene per motivi essenzialmente diversi. Sta qui in prima linea il momento obbiettivo dell'identità delle condizioni naturali che rende necessaria la scelta dello stesso tempo, dapprima per la seminagione, e poi anche per il raccolto. Questo motivo ha scarsa influenza finché è scarsa la popolazione e il possedimento del singolo individuo è separato da quelli altrui da grandi tratti di terreno incolto. Ma quanto più gli abitanti di una regione abitano vicini tanto più il lavoro si avvia a diventare collettivo. Ove poi una tribù migrante occupi un territorio del tutto nuovo interviene inoltre un altro motivo decisivo: il possesso della terra, che è di regola collettivo. Anche lo spazio sul quale si svolge il lavoro dei campi è perciò lo stesso per i singoli abitanti di quella regione. A questo momento obbiettivo si associa di più in più un momento soggettivo. Nel lavoro collettivo il singolo individuo cordina le sue azioni allo stesso scopo e le adatta anche estrinsecamente nel ritmo del tempo e nei movimenti espressivi concomitanti al tutto. D'altra parte, in quanto l'attività del seminare e la conseguente vegetazione delle messi conservano quel carattere magico che esse avevano già acquistato in un tempo anteriore all'agricoltura vera e propria, il lavoro stesso diventa un atto di culto. Come la consacrazione virile non consiste meramente in una proclamazione della virilità raggiunta, ma è un culto che deve conferire in modo magico al giovane pubere forza virile e fermezza, così il lavoro dei campi diventa un atto di culto, il quale per una potenza magica, che gli è propria, cagiona

il crescere delle messi. Sono due momenti di fondamentale importanza, specialmente per i primordi dell'agricoltura, e che improntano anche la sua ulteriore evoluzione. In primo luogo, quella comunanza del lavoro dalla quale traggono origine i culti agresti, è connessa interamente allo stadio iniziale dell'agricoltura, cioè alla *coltura alla marra.* Soltanto il lavoro alla marra pone gli abitanti di una regione in così stretta associazione che essi possono facilmente giungere ad un culto comune.

L'aratro tirato dagli animali separa nuovamente gli individui gli uni dagli altri, non soltanto perché l'aratro esige un campo più vasto, ma anche perché l'attività dell'aratore si limita al dirigere i suoi animali e strumenti e non è più rivolta direttamente alla lavorazione del suolo come nella coltura alla marra, in cui il più energico impiego delle proprie forze suscita più forti emozioni. L'aratro induce alla meditazione e alla fantasticheria, la marra suscita la passione. Soltanto, quindi, la cultura alla marra, nello stadio in cui è lavoro collettivo su di un campo collettivo, accomuna i sessi. Nel periodo iniziale, a questa coltura limitata alle adiacenze della capanna, attende generalmente la donna sola, la quale altro non fa se non continuare quella attività di raccoglitrice che le incombeva già negli stadi anteriori dell'economia. Nella coltura alla marra esercitata in modo più intensivo il lavoro si suddivide: l'uomo fende e smuove la terra colla marra, la donna lo segue e sparge i semi tra le zolle. L'aratro infine fa dell'agricoltura un lavoro esclusivamente maschile: per solcare e smuovere la terra occorre ora lo strumento e all'uomo, liberato da questo lavoro, spetta il compito della semina.

Questa doppia comunanza del lavoro tra i compartecipi ad uno stesso possesso del suolo e tra i due sessi, è il fondamento della peculiarità dei culti agresti che essi conservano poi lungamente oltre questo periodo della loro nascita. Da un lato il lavoro acquista sul campo stesso il carattere di un atto di culto e dall'altro si riannodano ad esso atti e riti ulteriori. Vien prima la danza, per cui si uniscono uomini e donne e che unifica il lavoro e l'atto di culto, in quanto la fecondazione e la cre-

scenza delle piante vengono concepite come processi simili alla generazione dell'uomo. Abbandonandosi a danze estatico-orgiastiche i compagni di culto pensano di influire magicamente sulla germinazione e sulla crescenza dei semi. In questo germinare e crescere dei semi si crede infatti di scorgere l'azione dei dèmoni operanti sulla terra, i quali come coloro che lavorando e danzando si infervorano reciprocamente nella loro attività, vengono incitati dal culto orgiastico ad una più intensa azione. Così, in questa estasi del culto, l'uomo si immedesima con la natura esteriore. La sua propria attività e quella esteriore della natura diventano per lui uno stesso magico agire. Ma a questi dèmoni delle forze creatrici della terra si associano poi anche i dèmoni celesti, che dalle nubi mandano sulla terra le piogge fecondatrici. Sopratutto nelle regioni in cui, come nei territori del Nuovo Messico e dell'Arizona, la vicenda delle piogge e della siccità influisce grandemente sulla fortuna del raccolto, queste feste della vegetazione assimilano quindi elementi di un culto celeste che essenzialmente appartengono ancora alla sfera dei culti demoniaci, ma lasciano generalmente già intravvedere chiari indizi del trapasso nel culto degli dei. Caratteristici sono a questo proposito i culti degli Zuni e Hopi, che sono stati descritti accuratamente da vari studiosi americani. In quelle regioni tali feste si celebrano sotto la direzione di una schiera di «sacerdoti della pioggia» uniti ad altre associazioni di sacerdoti, denominate generalmente con nomi di animali o ad altre società segrete. Presso gli Hopi questa associazione per la pioggia, mentre le cerimonie per la vegetazione sono in corso si dirige nuda e coi visi coperti da maschere, che rappresentano le nuvole, verso il luogo delle feste, dopo aver attraversato il villaggio più vicino. Durante questa traversata le donne dalle finestre li innaffiano d'acqua: è una cerimonia magica che deve impetrare il beneficio della pioggia per i campi seminati. Noi sappiamo dalle ricerche di W. Mannhardts intorno ai culti agresti nuovi ed antichi che dei rudimenti di simili concezioni si sono conservati anche in moderne costumanze europee riguardanti la seminagione e il raccolto. Da Mannhardts stesso ne sono state raccol-

te particolarmente nella Prussia orientale e nella Lituania. Colà i garzoni che tornano dal raccolto, al loro ingresso nelle case vengono spruzzati con acqua dalle ragazze rincasate prima di loro. È una costumanza mutatasi in scherzo, ma essa richiama tuttavia ancora vivacemente quelle cerimonie magiche degli antichi culti della vegetazione già intese seriamente. Accanto a questa conversione del serio nello scherzoso, di cui possiamo già riscontrare indizi nelle feste dei popoli di cultura primitiva vi è ancora, tra i più antichi culti della vegetazione e le loro più tarde ripetizioni, un'altra rilevante differenza. I primi sono di massima connessi alla *seminagione,* gli altri al *raccolto.* Qui si rispecchia di nuovo la distinzione tra coltura alla marra e coltura all'aratro. La coltura alla marra riunisce, quella dell'aratro disperde ì conterranei all'atto della seminagione e fa di quest'ultima una occupazione esclusivamente maschile. Il raccolto rimane invece, per molto tempo ancora, un lavoro a cui si dedicano collettivamente i singoli, uomini e donne insieme. Inoltre quando la credenza magica che circonda la seminagione è a poco a poco scomparsa, subentra al suo posto la gioia del raccolto messo al sicuro, il che favorisce questo spostamento della festa principale dal principio alla fine. Ora in quanto terra e cielo devono cooperare per una semina propizia e per un raccolto fortunato, le feste della vegetazione tramezzano tra i culti demoniaci e quelli celesti. Ai primi esse appartengono per la loro origine; i secondi si sviluppano invece da queste feste parallelamente all'ampliarsi della concezione della natura. In questa evoluzione si innestano poi non di rado elementi del culto degli antenati.

La nube che manda le piogge propizie vien pensata come dipendente da una volontà regolatrice della sua attività. Secondo la fantasia dei Zuni e di altre tribù dei Pueblos, dietro le nubi devono essere nascosti gli antenati. La preghiera dei sacerdoti alle nubi è nel tempo stesso una preghiera agli antenati invocante protezione e soccorso; e il corteo dei sacerdoti della pioggia attraverso il villaggio vale come immagine magicamente efficace di questi antenati celati dietro le maschere rappresentanti le nubi. Non mancano tuttavia in queste feste ritua-

li invocazioni al sole, il cui aiuto non è meno necessario per far crescere le sementi. Così nelle costumanze festive dei Navajos, che abitano lo stesso territorio, si notano sulla arena gialla che ricopre il luogo delle feste disegni colorati dell'arcobaleno, del sole, della luna. Tutto il cielo deve cooperare alla maturazione delle sementi. Di guisa che si può rintracciare una graduale elevazione dal culto dei dèmoni terreni, che hanno la loro sede negli stessi vegetali, ai culti celesti. È il necessario aiuto del cielo che ha richiamato lo sguardo verso l'alto; e quando a ciò si aggiunge che, per altre condizioni, si sviluppi l'idea di una migrazione celeste degli spinti degli antenati dopo la morte, dèmoni delle nubi e spiriti degli antenati si confondono e si associano poi alle forze sovraterrene che si credono agenti negli altri fenomeni celesti.

Su questa associazione dei culti della vegetazione coi culti celesti si fonda il progressivo ampliarsi della sfera di queste principali feste del periodo totemistico. Esse attraggono a poco a poco nella loro sfera quegli altri culti che non siano, come il culto dei morti, dipendenti da motivi determinati e improrogabili. Così presso i Zuni e Navajos, ad esse si associano anzitutto le feste della consacrazione virile con la conseguente assunzione del giovane nella società adulta; e ancora analoghe cerimonie per il sesso femminile. Nel mentre i fenomeni celesti vanno assumendo un posto centrale nel complesso degli elementi del culto, diventano d'altra parte decisivi per la scelta del tempo festivo quei principali avvenimenti celesti che si impongono all'osservazione. In luogo della dipendenza, relativamente variabile, del tempo propizio per la semina o il raccolto dalle stagioni, vengono assunte come termine delle due principali feste il solstizio d'estate o d'inverno. Con ciò i culti son divenuti indipendenti da condizioni variabili e possono viepiù assimilarsi altri culti. Presso gli Zuni, per esempio, è sorta una cerimonia analoga a quella della proclamazione della virilità, che non è connessa all'ingresso del giovane nell'età virile o della donna nella pubertà, ma avviene assai prima ed ha il significato di una assunzione nella comunità del culto.

Questa prima consacrazione, che noi potremmo paragonare al nostro battesimo, non avviene subito dopo la nascita, ma verso i quattro o i cinque anni. Ad essa segue, nelle stesse feste, la celebrazione della pubertà, dei giovani d'ambo i sessi, fissata al quattordicesimo o quindicesimo anno di età. Il rito è compiuto con verghe consacrate con cui si colpiscono i giovani. Anche in questo caso le generazioni attuali, per cui è andato perduto il ricordo dell'origine di tali cerimonie, sogliono interpretare queste battiture come una prova della loro robustezza e del loro coraggio. Ma la circostanza che in questa cerimonia si debbano impiegare verghe consacrate dai sacerdoti mostra con evidenza che si trattava originariamente di una azione magica da esercitarsi sugli adolescenti. E la circostanza, ancora, che molti adulti si pigiano intorno per toccare qualche vergata, perché ad esse si attribuisce un influsso protettore, prova d'altra parte che quel significato originario della cerimonia è rimasto, fino ad un certo grado, vivo fino ad oggi. Con questi aspetti delle feste cultuali che riguardano la comunità della tribù o della regione in generale si devono poi considerare quelli che servono al soddisfacimento di bisogni individuali. L'ammalato si trascina penosamente a queste feste o viene portato dai suoi per essere guanto dalla malattia. Per servire a questo incantesimo della religione si trovano molto diffuse in America le cosiddette «Schwitzhäuser» (*case per sudare*) nella vicinanza del campo del culto. Esse hanno un doppio scopo. Anzitutto con la cura sudorifera si devono cacciare ì dèmoni della malattia. Ma a questo trattamento si sottopongono anche dei sani e in questo caso il sudare ha certamente il significato di una lustrazione. Del resto come l'effusione di sudore viene da noi sentita quale un rinfrescamento, così chi ha partecipato alle cerimonie della «Schwitzhaus» può parimenti sentirsi ricreato; si rafforza in tal modo la naturale associazione con la lustrazione con acqua. Perciò lo scopo di queste cerimonie è lo stesso che nelle altre forme di lustrazione: l'individuo vuol purificarsi da qualche colpa commessa, oppure quando non vi sia nessuna colpa ben determinata, vuol assicurarsi la propria purezza anche per

l'avvenire; quest'usanza acquista così il significato di una cerimonia di purificazione come il battesimo o il bagno dei Bramani. Attraverso questa associazione di diversi motivi e forme di culto, la consorteria che si raduna per la celebrazione delle feste della vegetazione diventa rappresentante del culto e delle credenze della tribù in generale. Anche in ciò si prepara il trapasso dai culti totemistici a quelli degli dei; il che si rivela anche nei riti sacrificali appartenenti alla sfera di queste feste. L'idea stessa del sacrificio, come già si è detto, è verosimilmente sorta dapprima nella forma del sacrificio funebre. Ora il suo ulteriore sviluppo si riscontra sopratutto nel dominio dei culti della vegetazione più evoluti. Nelle feste dei Zuni e dei Navajos si innalzano degli altari e si adornano con drappi variopinti e splendide piume e penne d'uccelli. Su questi altari si depongono i vegetali e i frutti che il culto deve far prosperare: è la forma tipica del sacrificio di vegetali, quale si riscontra poi in tutti i culti più progrediti. Quest'offerta o sacrificio consiste nella presentazione dei vegetali e dei frutti stessi che si invocano. Ma in questo stadio essa presenta ancora il puro carattere di un'offerta magica e non quello del dono alla divinità. Questa presentazione di frutti deve provocare magicamente il prosperare degli stessi frutti, precisamente come l'aspersione con acqua delle consorterie della pioggia deve provocare le piogge per incantesimo. Non si trova nessuna traccia, nessun indizio che questi frutti siano donati agli dei. Tale pensiero non fa la sua prima apparizione che quando questa offerta magica di frutti o di animali si associa con un'idea ulteriore che comincia a rivelarsi nel sacrificio funebre. Come si dona qualche cosa al morto, che egli possa portar seco in un altro mondo, così anche l'offerta magica delle feste della vegetazione e il culto inerente vengono via via concepiti non più soltanto come incantesimi: ad essi si associa l'idea di un dono alla divinità, che si vuol in tal modo render propizia.

Alla presentazione delle offerte si riconnette ora anche una più serrata organizzazione delle associazioni di culto che si sviluppa in questi stadi di transizione rappresentati sopratutto dai popoli semicivili dell'America.

Dalla totalità dei professanti uno stesso culto si staccano singoli gruppi che si distribuiscono le diverse incombenze del culto e che sono di regola diretti da sacerdoti. Sono questi gruppi che, anche all'infuori delle feste rituali, svolgono la loro attività come sacerdoti, stregoni o medici-stregoni e conservano la tradizione delle cerimonie comuni o dei mezzi necessari all'esercizio individuale di questa duplice professione. È la figura tipica dello *stregone* (Medizimann), apparsa fin dagli stadi primitivi, che si trasforma gradualmente e si precisa in quella del sacerdote. Come tale esso è diventato una autorità ufficialmente riconosciuta e protetta; ed è circondato da una più ristretta cerchia di fedeli, i quali, più familiari degli altri con i segreti del culto, sono i suoi immediati assistenti nella celebrazione delle cerimonie rituali. Sono queste le *società segrete,* che si incontrano già nei popoli settentrionali dell'America e di cui si trovano raffronti, intrecciantisi col culto, specialmente nello stadio di semiciviltà, costituente il limite della civiltà totemistica. Si può facilmente ammettere che esse siano derivate dalla primitiva istituzione delle cosiddette «case degli uomini», in cui si riunivano in consorterie determinate dall'età i membri maschili di un dato clan. La limitazione al sesso maschile e all'età matura è poi rimasta anche alle società segrete. Mentre le associazioni di coetanei si dissolvono nella ulteriore evoluzione dell'organizzazione tribale, sopratutto per effetto della formazione di più stretti legami familiari, subentrano al posto della comunità comprendente tutti gli uomini, delle consorterie meno numerose, e con questa limitazione numerica si stabilisce parallelamente una limitazione qualitativa. In primo luogo essi sono membri privilegiati od eminenti della tribù, o tali almeno da attribuirsi di loro arbitrio questa preminenza e da distinguersi così consapevolmente dalla comunità; e sono poi degli scopi meglio determinati e appropriati ai particolari bisogni dei membri, che dànno origine a queste associazioni. AI primo di questi momenti corrisponde il rispetto misto di paura e di sommissione che vien loro tributato, rafforzato dalla segretezza di cui si circondano. Al fatto di tenere celate agli altri certe usanze e conoscenze si riconnette poi la suddivisio-

ne di ognuna di queste consorterie in vari gradi a seconda della varia partecipazione degli individui alla dottrina segreta. È questo un carattere che si estende dalle associazioni di stregoni americani ed africani alle comunità dei misteri eleusini ed orfici, agli ordini cristiani e buddisti e finalmente alle loro imitazioni laiche come i Rosa-Croce e i Franco-muratori. Non di rado speciali contrassegni esteriori, in contrasto col loro carattere segreto, rivelano l'appartenenza a queste consorterie e ai gradi inerenti. Presso gli Americani servono a tale scopo speciali colorazioni del corpo; altrove, tatuaggi specifici, o, infine, abiti dell'ordine. Una seconda limitazione si riferisce allo scopo che la società si prefigge. La «casa degli uomini» raccoglie in sé tutti gli interessi del clan o della tribù; la società segreta invece si propone uno scopo determinato o una più rstretta cerchia di compiti affini.

Anche qui si ritrova un carattere fondamentale: questi compiti sono *inerenti ai culto* e perciò d'indole religiosa. Noi incontriamo ancora una metamorfosi dello scopo, analoga a questo trapasso dalla società di coetanei alle società segrete, nelle fratrie greche. Quando tali gruppi ebbero perduto il loro significato politico originario, sopravvissero come associazioni di culto.

Se le «società di uomini» appartengono in tutto al periodo totemistico, le società segrete, nei riguardi dei culti, di cui sono le rappresentanti e custodi, sono invece organizzazioni appartenenti ad uno stadio di transizione dal periodo totemistico a quello del culto degli dei. Totemistici sono spesso i contrassegni portati dai membri di tali associazioni, totemistiche le loro usanze rituali e, specialmente presso gli Americani, anche i nomi che essi si dànno. I piumaggi degli uccelli, le pelli degli altri animali e di quelli stessi che adornano gli altari, formano la parte principale del vestimento. Queste società, oltre alle feste generali della tribù, celebrano i loro culti particolari nei quali sopravvivono e si conservano naturalmente antichi culti totemistici. Degna di nota, tra le associazioni di questa specie, è la Società dei Serpenti degli Indiani Hopi, i quali come i Zuni e i Navajos appartengono alla civiltà del Nuovo Messico.

L'animale totem di questa società è il serpente a sonagli. Alla festa dei serpenti ogni membro procede in un corteo recando in bocca un serpente a sonagli, tenuto coi denti immediatamente dopo la testa. È ferma credenza che nessun serpente uccida un membro della società di cui è l'animale sacro. Si usano però, come è stato constatato da coloro che hanno potuto osservare queste cerimonie, sottili accorgimenti per allontanare il pericolo. Dietro ogni portatore di serpente cammina un altro membro che solletica continuamente il serpente alla coda con un bastoncino, per distrarre la sua attenzione. Se poi dovesse accadere che un portatore venisse morsicato, il compagno si affretterebbe a succhiare la ferita e a render così il morso relativamente innocuo.

15 - L'arte del periodo totemistico

Nell'attività artistica dell'età totemistica sta al primo piano l'arte *figurativa.* Negli stadi inferiori dell'evoluzione del totemismo essa non supera ancora che lievemente le produzioni dei primitivi. Si trovano, è vero, già in Australia dei disegni nelle caverne, aventi qualche significato inerente al culto, ma non è stato possibile finora interpretarli. Per il resto, quest'arte si limita a incisioni sulle armi o su altri utensili, le quali dovevano evidentemente servire come nello stato primitivo, ad influssi magici, o si esplica nella colorazione del viso per le feste rituali.

Nelle regioni oceaniche e, specie nelle isole polinesiche, è invece assai più ricca quella forma di arte figurativa che ha per iscopo l'ornamento del corpo o, come dovremo più propriamente dire, per ì primordi di questa attività artistica, la potenza magica del proprio corpo sul mondo esterno. La Polinesia è il dominio classico del *tatuaggio artistico.* Quivi si è sviluppato essenzialmente nella forma del tatuaggio a puntura. Per mezzo di punture in fitta successione e impregnate di tinte essi compongono svariate figure simmetriche. Questo tatuaggio è la sola arte che abbia raggiunto il suo massimo fiore nei primordi della civiltà. Non appena il vestimento fa la sua comparsa, l'adornamento del corpo passa al vestimento. Dove le

usanze richiedono in determinate circostanze la nudità di tutto il corpo, come presso certe associazioni di culto americane, per una specie di involuzione, la colorazione del viso praticata in tali occasioni, come già in Australia, torna a sostituire il tatuaggio. Tuttavia anche dopo la comparsa del vestimento, le parti nude del corpo e, particolarmente il viso, le braccia e le mani rimangono ancora per lungo tempo soggetti al tatuaggio; le braccia lo sono anzi sporadicamente ancor oggi. Se il tatuaggio è oggi praticato quasi esclusivamente da delinquenti e prostitute e occasionalmente da macinai, ciò è dovuto peraltro ad una condizione che si verifica anche nel periodo della sua primitiva fioritura: sulla interruzione del lavoro professionale da lunghi periodi di ozio.

Ciò che inoltre s'intreccia alla evoluzione dell'arte del tatuaggio e la sollecita, sopratutto nell'arcipelago polinesico, è certamente la mescolanza, caratteristica in queste popolazioni, di totemismo e di mitologia celeste e il conseguente regresso del totemismo stesso. È particolarmente istruttivo a questo proposito il tatuaggio dei Maori, nella mitologia dei quali il sole ha una parte importantissima: l'immagine del sole, risolta in un ornamento spirali forme, ricorre universalmente nei loro adornamenti della pelle. Ma anche nel tatuaggio di altri isolani, particolarmente in quello del gruppo delle Marchesas, noi incontriamo nelle illustrazioni dovute ad esploratori più antichi, numerosi motivi di una mitologia celeste, mentre al contrario non sopravvivono ora che semplici ornamenti geometrici, almeno dove gli Europei non hanno fatto scomparire l'usanza. Inoltre, nei tatuaggi più antichi si osserva un gran numero di immagini di animali; le immagini di piante sono più rare. Anche nei culti totemistici, del resto, il vegetale è un elemento assai più tardivo.

Si constata parimenti una specie di inversione operatasi nello stile della figurazione degli oggetti; e ciò è ancor più evidente nel tatuaggio degli Americani, limitati a singole parti del corpo. Noi vedemmo più addietro come presso i primitivi del periodo pretotemistico, per esempio, presso i Semang e i Senoi di Malacca, dalla ripetizione di semplici linee parallele,

triangoli, archi, ecc., derivino forme simili a piante o ad animali, le quali vengono poi scoperte e riconosciute nel disegno dallo stesso artista primitivo e incidentalmente avvicinate di proposito alla forma reale di questi oggetti naturali. Ora noi riscontriamo invece che, specialmente le forme di animali, regrediscono ad oggetti geometrici, stilizzandosi - come si direbbe oggi - sempre più, di guisa che infine, non conservando essi che le forme più semplici e fondamentali degli oggetti, può essere dubbio se si tratta veramente di riproduzioni schematiche di oggetti o non piuttosto di ornamenti geometrici fin dall'inizio. Tuttavia i costanti trapassi dalle forme più finite di animali agli ornamenti geometrici, trapassi che si possono principalmente osservare nel dominio americano, rendono verosimile questo processo di stilizzazione che si svolgerebbe spesso attraverso lunghi periodi di tempo. Ma vi è un'altra arte, affine a quella del tatuaggio, ma non come quest'ultima limitata nella sua evoluzione e destinata *a priori* alla caducità, che ci permette di seguire in maggior luce questo processo di stilizzazione: la *ceramica,* l'arte di adornare i recipienti destinati prima a conservare e poi a preparare gli alimenti.

La ceramica, anche se manca alla cultura propriamente primitiva, risale tuttavia a tempo assai remoto. Può darsi che i suoi primordi coincidano coll'inizio del periodo totemistico. In ogni caso è il culto totemistico che fin dapprincipio fornisce i motivi per la decorazione, e, con ogni probabilità, anche per la preservazione magica dei recipienti o per l'efficacia magica del loro contenuto. Il vaso d'argilla stesso è certamente, in origine, un'imitazione, in parte degli oggetti recipienti naturali e in parte del cesto di vimini, il quale può essere stato a sua volta, in origine, una imitazione del nido degli uccelli. La scoperta, probabilmente casuale, dell'indurimento dell'argilla per mezzo del fuoco ha aggiunto allo scopo della conservazione degli alimenti quello della loro preparazione per mezzo del riscaldamento, oppure e più verosimilmente, il tentativo di raggiungere quest'ultimo scopo con vasi non ancora induriti ha condotto alla tecnica della loro cottura. Ora, come già in tempi in cui la ceramica è ancora ignota, gli strumenti e le armi, i

pettini delle donne e infine il corpo stesso sono ornati di semplici linee tracciate con uniformità, alle quali si attribuisce un significato magico, e come per tempo queste forme geometriche, nate quasi per caso, vengono interpretate come forme di animali o di piante e poi maggiormente elaborate sotto l'azione di queste immagini stesse, così nell'arte ceramica noi riscontriamo gli stessi processi; i quali si svolgono in un campo più ampio e provocano una più ricca attività fantastica.

Per l'appunto nella ceramica degli Americani si può meglio seguire quello svolgimento progressivo e regressivo dai primitivi disegni lineari al pieno sviluppo dell'ornamentazione con immagini di ammali e con qualche timido accenno ad immagini di vegetali, e poi nuovamente, attraverso una graduale stilizzazione, alle forme puramente geometriche. Inoltre la ceramica mostra nel contempo una combinazione delle due forme, la cui simmetrica disposizione segna il culmine di quest'arte: la figurazione di oggetti naturali vien incorniciata da ornamenti geometrici.

Anche a questo riguardo il tatuaggio costituisce già una specie di imperfetta preparazione della ceramica, la quale si ricollega direttamente al tatuaggio per la sua intrinseca significazione. Nel tatuaggio l'uomo si circonda dapprima di una protezione magica che egli estende poi nella ceramica alle sue provvigioni, agli alimenti necessari alla sua vita e alla loro preparazione. Nella ceramica, come nel tatuaggio, l'imitazione degli ammali riguarda principalmente gli *animali totem*: i serpenti in primo luogo, poi i pesci e gli uccelli e, in America, l'alligatore. Una importante caratteristica del periodo totemistico è la quasi assoluta mancanza dell'uomo tra questi oggetti dell'arte. Per questa ragione si può distinguere a prima vista dai prodotti della civiltà totemistica tutta una serie di tali figurazioni artistiche greche dei primissimi tempi. In esse si trova l'uomo accanto all'animale, in quelle totemistiche l'animale soltanto. In una sola forma della ceramica americana l'uomo è diventato oggetto di curiosa imitazione: il vaso riproduce nella sua foggia la testa o il cranio. Questo fatto si riconnette evidentemente alla famigerata costumanza della caccia alle teste.

Come l'Indiano orna il tetto della sua capanna coi crani dei nemici uccisi, così egli perpetua il ricordo delle sue gesta guerresche in questi pezzi di ceramica. Scene movimentate, di cui facciano parte uomini, mancano completamente nel periodo totemistico.

A ciò si riconnette anche la mancanza di una vera e propria *scultura,* se si prescinde dagli scarsi idoli che sono imitazioni di figure umane o di animali. Essi possiedono in complesso il carattere di feticci e come tali devono essere piuttosto considerati quali precursori delle posteriori immagini di divinità. Non scultura, dunque, e nemmeno *architettura.* Ecco dunque un altro abisso che separa questo periodo dai successivi. L'architettura, nella sua forma più alta, ha bisogno degli dei che devono essere venerati nei templi; e nel periodo totemistico non ci sono templi. L'Australiano custodisce, è vero, le sue verghe e i suoi legni magici, i Churinga, in caverne o in capanne; ma queste ultime son riguardate non diverse da tutte le altre. Nel periodo totemistico non ci sono dunque che rifugi e abitazioni per l'uomo. Esse presentano generalmente due tipi fondamentali: la *forma conica* e quella *emisferica.* La capanna conica è derivata evidentemente dalla tenda. La capanna emisferica o ad alveare, come la si è chiamata in Africa, può esser stata originariamente una riproduzione nella sabbia delle caverne naturali. Le due forme non sono sempre, del resto, nettamente distinte. Così l'Eschimese dello Stretto di Bering abita d'inverno in una capanna emisferica di neve e d'estate impianta una tenda. Nella Melanesia, nella Polinesia e altrove la costruzione delle abitazioni sulla spiaggia del mare o sulle rive dei grandi fiumi ha determinato una modificazione che si avvia verso le forme più recenti della casa: *le palafitte.* In tale forma la capanna, che di regola offre ricovero a più famiglie contemporaneamente, vien innalzata su pali solidamente piantati nel suolo ed innalzantisi assai ai di sopra di esso: essa sta già acquistando la forma tipica di una spaziosa abitazione. Qui vien poi ad intrecciarsi come un fattore di evoluzione l'istituzione delle società maschili diffuse in quelle stesse zo-

ne, le quali, promuovendo la convivenza di molti, impongono anche la costruzione di edifici più vasti.

In tutto ciò si verifica per altro un caratteristico contrasto tra questi primordi dell'arte architettonica e lo sviluppo delle altre arti. Noi constatiamo che, in generale, queste ultime nel tatuaggio come nella ceramica o nei precorrimenti feticistici della scultura, si sviluppano da motivi mitologici e sopratutto magici. Nell'architettura dominano invece i puri ed immediati bisogni della vita pratica. E, parimenti, non sono motivi religiosi, ma bensì circostanze sociali a promuovere la convivenza di molti uomini, dal che traggono poi origine i primi incitamenti ad una più perfetta tecnica edilizia.

L'evoluzione delle *arti musicali,* parallela a quella delle altre forme delle arti figurative, va assai più innanzi. Noi riuniamo sotto questo termine di arti musicali quelle arti che consistono in una immediata manifestazione dell'uomo stesso. Vi appartengono la danza, la poesia e la musica, con le associazioni che fra di esse si stabiliscono. Siccome la terza di queste arti, la musica, cerca sopratutto di combinarsi colle due altre quale elemento integrativo, esse possono bene tutte e tre denominarsi musicali, anche per significare nel contempo che esse sono affini nella loro manifestazione soggettiva come le arti figurative lo sono nella figurazione obbiettiva delle creazioni fantastiche. Fra le arti musicali, quella che risale più lontano nei tempi primitivi è la danza. Nelle danze rituali del periodo totemistico essa trova un così ricco sviluppo da raggiungere un punto culminante della sua evoluzione, analogamente a quanto si verifica nelle arti figurative per l'adornamento diretto del corpo, cioè per il tatuaggio. L'una e l'altro sono difatti strettamente affini, poiché in nessun caso come in questi due momenti artistici il *proprio corpo è* così immediatamente oggetto e mezzo dell'attività artistica. Alle danze del periodo primitivo la danza totemistica aggiunge però anche un mezzo esteriore, la *maschera,* che deve la sua origine direttamente alle credenze totemistiche. Gli Australiani non conoscono ancora danze con maschere. Il viso vien occasionalmente colorato o dipinto a strisce, e ciò può essere interpretato come un pre-

ludio a una futura maschera. Questa non compare che nella evoluzione ulteriore del totemismo e perdura ancora nei periodi susseguenti. La sua diffusione mostra inoltre considerevoli differenze. Essa trova la sua massima applicazione nelle regioni americane e polinesiche; minore importanza ha invece in quelle africane. In America la danza colla maschera, a cui si collega talora anche l'assunzione della maschera come oggetto di culto, si estende dagli Eschimesi del Nord fino all'estremo Sud. Coch-Grinberg ha descritto perspicuamente le danze mascherate e il culto della maschera degli indigeni delle foreste brasiliane. Le maschere non sono quivi un qualunque e secondario mezzo magico o un ornamento momentaneo, ma ogni maschera è una specie di oggetto consacrato. Il giovane, quando entra nell'età virile, riceve una maschera che gli è sacra per tutta la vita. Dopo le grandi feste rituali, che si celebrano con danze mascherate, le maschere vengono gelosamente custodite. Nella maschera vive il dèmone che essa raffigura e perciò la paura che si ha di questo dèmone si trasferisce alla maschera stessa. Come la danza di questo periodo è, prima di tutto, una danza animalesca, poiché essa consiste in una imitazione ritmica, spesso meravigliosamente riuscita, di movimenti di un animale, così la maschera è la riproduzione più o meno variata o grottescamente deformata di una testa animalesca o di una forma intermedia tra l'uomo e l'animale; in quest'ultimo caso essa richiama vivacemente quelle leggende totemistiche i cui eroi sono ora uomini ed ora bestie. Non mancano, del resto, negli stadi più progrediti della civiltà totemistica, maschere che rappresentano oggetti naturali. Abbiamo già ricordata la maschera rappresentante le nubi nelle feste della vegetazione degli Hopi e Zufi. I sacerdoti della pioggia di queste tribù con simili maschere e colle immagini di lampi a linea spezzata sugli abiti, sono i viventi rappresentanti dei dèmoni delle precipitazioni. Siccome la maschera, in tal modo, comunica a colui che la porta il carattere di dèmone, anche le maschere facciali, per

1 loro attributi, barbe e denti smisurati, occhi enormi, nasi, ecc., diventano viventi personificazioni del terrore dei dèmoni

e, per ciò stesso, esseri demoniaci, i quali, qualunque possa essere la speciale significazione ad essi attribuita, si presentino essi, per esempio, come dèmoni della malattia o della fertilità, sono però sempre raffigurati cogli stessi lineamenti spaventevoli. Piuttosto, a seconda della forma esteriore della danza in cui vengono usate, le maschere assumono una diversa espressione: quella della meraviglia e dello stupore, o della intensa emozione di paura o di terrore, o dell'esaltazione della gioia; in quest'ultimo caso v'è da notare che il ghigno del riso è distinto dall'espressione dolorosa del pianto soltanto da pochi tratti caratteristici.

A queste distinzioni nel carattere delle maschere usate per la danza corrispondono *due* forme principali della danza rituale. L'una è la forma della *danza cerimoniale* che si muove in ritmi lenti e solenni. Con essa si iniziano generalmente presso i popoli totemistici semicivili le grandi feste rituali, o si accompagnano certi momenti solenni, come, per esempio, la processione degli spiriti degli antenati colle maschere raffiguranti le nubi nelle feste della vegetazione, al Nuovo Messico. Di fronte a queste danze stanno quelle *estatiche,* che costituiscono generalmente il punto culminante della festa. Le danze cerimoniali non sono eseguite che da uomini e ciò vale, di regola, anche per quelle estatiche. Le donne, quando non sono addirittura escluse dalle cerimonie, vi assistono mute od accompagnano la danza con canti o con grida. Soltanto nelle forme estreme delle danze estatico-orgiastiche uomini e donne vi partecipano insieme e, verosimilmente, questa danza promiscua è sorta nelle feste della vegetazione sotto l'influsso dell'associazione che in esse si stabilisce tra gi istinti sessuali e la forza creatrice della natura. Una eco di questa tarda origine si rinviene in ciò che i Greci considerarono per molto tempo le danze delle feste dionisiache derivate dai culti orientali ed eseguite dalle sole donne o da uomini e donne insieme come una degenerazione dei buoni costumi e che nel dramma, sviluppatosi dalle danze mimiche, le parti da donna furon poi eseguite da uomini.

In stretta connessione con la danza troviamo la *musica.* Essa è preparata dalla partecipazione della voce al ritmo dei movimenti esteriori del corpo. Nel mentre questi movimenti di articolazione costituenti un elemento della mimica fisionomica integrano la ritmica dinamica della danza con una cadenza melodica, l'emozione che si sprigiona nell'atto della danza, tende di per sé a potenziarsi col sussidio di mezzi obbiettivi. Essi si aggiungono all'azione degli organi del proprio corpo, come, per esempio, la produzione di rumori col battere le mani l'una contro l'altra, col pestare il suolo e infine col batter a tempo dei bastoncelli l'uno contro l'altro. Con questo ultimo mezzo si prepara il trapasso dallo strumento producente rumori a quello producente suoni, il quale, nelle sue forme originarie, si differenzia, secondo le due direzioni accennate, l'una da quegli immediati accompagnamenti esteriori di suoni, l'altra dagli accompagnamenti cogli organi vocali. Le due forme primitive degli strumenti musicali sono così già date: gli *strumenti a percussione* e gli *strumenti a fiato.* Come essi stessi sono sorti in immediata connessione colla danza, dapprima come mezzi naturali di rinforzamento creati direttamente dall'emozione e poi consapevolmente perfezionati da successive invenzioni, così anche la ulteriore evoluzione dell'esecuzione musicale si mantiene strettamente connessa con quelle due forme principali della danza, solenne-cerimoniale ed estatica, tra le quali si sviluppano poi svariatissime forme intermedie. È espressione musicale *sostenuta* o grave e quella *mossa* o vivace che noi incontreremo sempre dagli stadi primitivi a quelli più progrediti della evoluzione musicale. Esse corrispondono al contrasto della calma e dell'eccitazione, che non manca neppure alla psiche animale e che l'uomo deve quindi aver portato dallo stato di natura nella civiltà in cui si sono maggiormente differenziate.

Anche in questo campo, al periodo totemistico, appartengono solo i primi passi, che portano tuttavia oltre i semplici toni apparsi già nella danza. Si fanno però subito sentire le differenze etnologiche, che rivelano in modo assai caratteristico lo specifico talento musicale delle razze, il quale, negli stadi

più progrediti della civiltà vien occultato dal sempre più intenso scambio internazionale. Così, secondo ogni apparenza, l'Africa, se non è il paese d'origine, è certamente il paese classico degli strumenti a percussione e di quelli a corda da essi derivati, che vi s'incontrano in una grandissima varietà di forme. L'America è invece il dominio classico degli strumenti a fiato, specialmente nella loro forma originaria, il flauto. Il flauto americano non assomiglia però al nostro; non vi si soffia infatti colle labbra ma colla bocca. È quindi analogo ad una zampogna o ad un clarinetto. Ma nella produzione dei suoni è un flauto, poiché analogamente a quanto avviene nelle canne dei nostri organi, il suono è prodotto dallo sporgere di un labbro sopra l'altro. Di fronte a questi strumenti troviamo poi in Africa come in America, la varietà degli strumenti producenti rumori; in Africa il tamburo, che oltre al l'accompagnare le cerimonie rituali serve anche come strumento di segnalazione e a trasmettere avvisi o notizie per mezzo del cosiddetto «linguaggio del tamburo». In America troviamo la raganella, che non manca del tutto in Africa, ma è particolarmente diffusa nella sfera della civiltà degli Indiani, come strumento magico e per produrre rumori, analogo al frullino australiano. Essa si distingue dal tamburo per la più lunga durata del suono.

Con la produzione di suoni di questi strumenti e anche con gli strumenti a fiato accompagnati dal canto, non è però ancora data, e non lo sarà per un pezzo, una musica armonica. L'armonia è piuttosto un acquisto delle età posteriori; in questo periodo se ne preparan soltanto imperfetti primordi. Tali inizi noi li possiamo conoscere sopratutto dalle trascrizioni che noi possediamo delle melodie dei Negri sudanesi e delle razze americane. Tuttavia la maggior parte dei documenti attualmente a nostra disposizione sono ancora malsicuri. L'uditore di queste melodie è troppo incline a intravvedervi le sue passate esperienze musicali. In questo campo, soltanto l'avvenire potrà fornirci dati più sicuri, quando si raccoglieranno, come già si è cominciato a fare, questi canti primitivi in maggiore quantità e obbiettivamente, per mezzo dei metodi fonografici. Per ora noi possiamo solamente dire che gli Afri-

cani, come già lo rivela la ricchezza dei loro strumenti, superano per talento musicale gli altri popoli allo stato di natura.

Da loro, la melodia suol muoversi approssimativamente nell'ambito di un'ottava, mentre quella degli Indiani nordamericani esce raramente da una sesta. Questa esigua estensione della scala ci dà già a conoscere anche la grande uniformità di ritmi e di intervalli della melodia dei popoli selvaggi. Esse sono sopratutto dominate dal bisogno della ripetizione. Uno stesso motivo ricorre spesso con noiosa uniformità e in ciò si riflettono quelle generali caratteristiche della poesia primitiva, che già rilevammo nei canti dei Wedda e delle altre tribù pretotemistiche.

Noi dobbiamo tuttavia constatare un notevole progresso nelle forme dell'ar/e *poetica* in confronto a quelle dei popoli primitivi. Anzitutto, nel *canto* (Lied), alla espressione semplice dello stato d'animo, rialiacciantesi alle immediate impressioni naturali, si è aggiunta una forma importante, strettamente connessa alla più vivace attività fisica e spirituale propria della civiltà totemistica e manifestantesi nel maneggio di strumenti e di armi. Fu Carlo Bicher a richiamare per il primo l'attenzione sul fatto che il lavoro collettivo invita al canto collettivo, si adatta al ritmo e alla cadenza del lavoro e acquista colla crescente complessità di quest'ultimo un contenuto più vario e conseguentemente una più ricca differenziazione di forme. Questi *canti del lavoro* li incontriamo ovunque nel periodo totemistico; essi mancano invece naturalmente nel periodo precedente in cui non esiste il lavoro collettivo. Contemporaneamente a questi canti del lavoro fa la sua comparsa il *canto cultuale.* Esso è intimamente connesso alla evoluzione delle cerimonie totemistiche e si sviluppa con esse e in stretta e reciproca relazione con la danza e la musica, in forme gradatamente più ricche e più varie. I canti del lavoro e i canti cultuali hanno ciò in comune, che quella ripetizione dei motivi, cui si è già accennato, acquista un importante significato per l'azione concomitante. Nell'un caso e nell'altro essa si fonda su cause diverse, che hanno però *una* comune sorgente nell'intensificazione delle emozioni. Col canto rituale l'uomo

vuol far giungere, con la massima energia possibile, all'orecchio dei dèmoni - e, più tardi, degli dei - le preghiere che ad essi rivolge o, nei tempi primitivi, l'incantesimo che le sue parole esercitano. Perciò lo stesso desiderio vien ripetuto indefinitamente. Il canto cultuale, nella sua forma originaria, non consta generalmente che della ripetizione in forma ritmica di uno stesso desiderio. Nel canto del lavoro sono invece i movimenti stessi del lavoro, ripetuti in ritmo uniforme, che provocano la ripetizione dei concomitanti motivi ritmici e melodici. Ora, se una stessa operazione esteriore si associa costantemente ai motivi che l'accompagnano, ne consegue un reciproco rafforzamento; il canto sollecita il lavoro e il lavoro rafforza l'emozione che si effonde nel canto: e l'uno e l'altro tanto più quanto più il canto e il lavoro si compenetrano e il lavoro stesso vien così ad essere un simbolo poetico: processo questo che originariamente non è affatto dominato da intenzioni né da riflessione, ma si attua in forza dei motivi ritmici e melodici immanenti nel lavoro stesso.

Alcuni brevi esempi renderanno più evidente questo fenomeno. Uno è un canto cultuale di origine americana. È preso dalle usanze rituali di una tribù del Nuovo Messico, dei Sia, e il suo motivo è l'incantesimo per la pioggia, che forma il contenuto di tante cerimonie di queste regioni. Il canto del sacerdote della pioggia suona:

«Voi tutte nubi vaganti,
Voi tutte nubi, amate i campi,
Voi tutti lampi e tuoni, arcobaleni e genti delle nubi.
Venite ed oprate per noi».

Questo canto vien ripetuto indefinitamente senza nessun nuovo motivo. È una implorazione in forma di canto.

Ecco un altro canto analogo, cantato con accompagnamento musicale dalla già citata «società dei serpenti» degli Hopi:

«O società dei serpenti del Settentrione, vieni e opera per noi. Società dei serpenti del Meridione, dell'Occidente, Società dei serpenti dello Zenitb e del Nadir, vieni e opera per noi».

.Dall'invocazione della «Società dei serpenti» dello zenith e del nadir si scorge che il canto non è una invocazione rivolta

ad altre società umane - che non possono naturalmente esistere allo zenith o al nadir - ma ad una società di dèmoni concepita analogamente a quelle umane di culto. Essa deve cooperare alla coltivazione dei campi e far prosperare le sementi.

In questo caso le ripetizioni scaturiscono dal motivo dell'invocazione. Diversamente avviene nel canto del lavoro, in cui si trova già una maggior varietà di motivi, come lo provano i passi seguenti tolti da un canto dei Maori della Nuova Zelanda e da essi cantato durante il trasporto di tronchi d'alberi alle coste:

«Fate largo
Gente vigorosa, fate largo al Totara.
Gente vigorosa,
Datemi il Maro».
«Avanti scivola, scivola
Scivola via, scivola via
Gente vigorosa ecc.» .

Totara e Maro sono i nomi degli alberi abbattuti. Il canto nel suo ritmo e nelle sue ripetizioni ci dà una rappresentazione immediata del lavoro stesso. Assai al di sopra di queste forme di canti, ancor del tutto limitati a motivi esteriori e che in nessun luogo scaturiscono spontaneamente dall'impeto dell'estro soggettivo, sta un altro dominio della poesia, al quale appunto lo stadio totemistico fornisce una gran quantità di immagini: *la narrazione.* La sua forma dominante in questo periodo è quella della *favola mitica,* cioè di una narrazione favolosa avente ancora generalmente il carattere di un mito creduto dai contemporanei. È una narrazione in prosa, la quale, diffusa per tradizione orale, può trascorrere ampie estensioni e, con qualche mutamento occasionale o intrecciandosi ad altra materia mitologica, perdurare attraverso molte generazioni. In questi suoi caratteri generali, la favola è la più persistente di tutte le forme di poesia. Si estende dai primissimi stadi della civiltà fino ai giorni nostri.

Ma nella forma di favola mitica essa è sopratutto caratteristica del periodo totemistico. Noi possediamo oggi numerose raccolte di tali favole dei più diversi domini totemistici e delle

civiltà posteriori. Una signora inglese, Mrs. Parker,., ne ha preparato una per l'Australia, che fu poi recentemente completata dal missionario tedesco Strehlow. Quest'ultimo ha sugli altri molti esploratori dell'Australia il vantaggio di conoscere la lingua delle tribù fra le quali egli vive. Viaggiatori americani e inglesi hanno poi raccolto un ricco materiale in America e in Africa; né mancano simili collezioni per i popoli primitivi o civili delle altre parti della terra. Inoltre, da un pezzo, l'indagine comparata si è impadronita della favola, sopratutto nell'intento di rintracciare per questa via le molteplici migrazioni della materia delle favole e fiabe e di concludere da esse per induzione intorno alle condizioni primitive della civiltà.

Ma questa indagine sulla favola è stata, per un rispetto, generalmente sviata da un falso preconcetto; si è applicato il nostro moderno criterio di giudizio sulle favole al racconto favoloso e si è visto perciò anche in quei racconti mitici dei popoli primitivi dei componimenti poetici individuali, alla realtà dei quali non si è mai creduto, o tutt'al più una involuzione di forme superiori del mito - di miti naturali specialmente - per adattarsi ad un modo puerile di concepire. Una più accurata indagine di questi racconti mitici dei popoli primitivi ha distrutto radicalmente questa teoria. Se in questo, come in molti altri campi del mito e della poesia, avvengono sporadicamente delle involuzioni, non può però sussistere alcun dubbio che i prodotti originari della poesia narrativa posseggono generalmente il carattere della favola e che, d'altra parte, la maggior parte delle primitive narrazioni favolose sono *miti creduti.* Se, infine, si cerca di giungere dai più diffusi motivi favolosi di popoli e tempi diversi al loro punto di partenza, essi ci riconducono attraverso la loro molteplicità al periodo totemistico. Ad esso appartiene il mezzo in cui si muove questa primitiva narrazione, sopratutto in quanto, giusta il suo contenuto, è storia creduta.

Questa narrazione mitica reca il carattere generale della favola principalmente in quanto essa non suol essere riferita a nessun luogo né a nessun tempo determinato. Ciò distingue ancor oggi le nostre favole popolari dalla leggenda (o saga).

Soltanto la leggenda sulle origini (*Ursprungslegende*) dei popoli primitivi fa talvolta eccezione a tal proposito, quantunque, per il resto, essa presenti pure il carattere di favola. Un secondo carattere essenziale consiste nella causalità magica da cui sono dominati gli avvenimenti della favola. Quest'ultimo carattere, che è ancor peculiare delle odierne favole popolari deriva appunto dall'età di quelle favole primitive ancora dominata da credenze magiche, le quali si manifestano comunemente nella condotta dell'uomo primitivo e fanno sì che anche la favola magica sia creduta totalmente o almeno in molte sue parti; e siccome tutte le narrazioni appartenenti al medesimo stadio posseggono il sopra citato carattere favoloso o, tutt'al più in via d'eccezione, si avvicinano nella primitiva leggenda ai confini della saga, in ciò è implicita la conclusione che l'evoluzione del mito comincia con le favole mitiche. Anche qui l'evoluzione va così dal basso all'alto e non viceversa.

Ora, anche se i primi inizi della favola mitica risalgono senza dubbio fino all'uomo primitivo, il suo sviluppo non è però in fiore che nel periodo totemistico. Ad esso infatti ci rimandano sempre quegl'indizi perdurati fino ad oggi nelle favole infantili e popolari, quali rudimenti dello stadio totemistico. Vi appartiene in primo luogo quella causalità magica delle azioni, a cui si è già accennato; e poi anche la posizione che in esse assume l'*animale,* che vi appare salutifero e benefattore dell'uomo o, almeno, suo simile. Caratteristici a tal proposito sono specialmente ì connubi tra uomini e animali, che ricorrono spesso, e le trasformazioni di uomini in bestie e di bestie in uomini. Difficilmente in queste favole totemistiche l'uomo compare senza l'animale; ma è altrettanto raro il trovarvi soli animali. La favola animalesca, precisamente come la favola esclusivamente umana, è un prodotto della evoluzione più recente, che esula dal campo della favola creduta. Mancano ancora e totalmente a queste favole primitive le applicazioni morali proprie a quelle più recenti e, in particolare, alla favola propriamente detta. Invece quelle favole che si sogliono chiamare «esplicative», perché spiegano le qualità di certi animali, recano per lo più ancora il carattere del periodo totemistico,

pur appartenendo esse, secondo ogni apparenza, alle ultime fasi di quello stesso periodo. Così, per es., in una favola degli Americani del Nord-Ovest il corvo diviene nero perché si brucia nel rubare il fuoco celeste al Sole; e in un'altra favola dei Bantù la lepre ha riportato la fissura labbiale dai colpi che l'uomo della Luna le inferse.

Simili motivi di natura intellettuale mancano ancora completamente alla favola primitiva. Essa racconta un avvenimento senza uno scopo riconoscibile e senza che l'azione sia in qualche modo chiusa in sé stessa. Ecco, a mo' d'esempio, la seguente favola australiana: «Alcune donne vanno coi loro bimbi al campo per raccogliere semi di graminacee. Là esse incontrano una gazza. Essa si offre di custodire i bambini fino a che le donne abbiano raccolto i loro semi. Le donne lasciano i bimbi alla gazza. Ma quando esse fanno ritorno, i bimbi sono scomparsi. La gazza li ha nascosti in un albero cavo. Le donne odono i bimbi gridare, ma non sanno dove sono e rincasano senza di essi. La gazza è scomparsa». Codesta è una narrazione che ricorda ancora vivacemente i canti dei primitivi che si snodano parimenti senza intento.

La narrazione favolosa si eleva già notevolmente presso altri popoli selvaggi di civiltà totemistica, sopra questo livello. Qui si sviluppa a poco a poco un più forte concatenamento delle azioni, che si va accentrando intorno alla figura nuova dell'eroe della favola. Questo eroe non è ancora un eroe nel senso della leggenda eroica, che si distingua per forza o per avvedutezza o per altre qualità; è un eroe magico. Esso dispone di forze magiche comunicategli da qualche animale, da qualche vecchia donna o, più di rado, da qualche stregone. È parimenti caratteristico dello stadio primitivo della narrazione favolosa il fatto che quest'eroe della favola è quasi sempre un fanciullo. Un fanciullo va all'avventura, vive vicende magiche, ritorna e, il più delle volte, benefica la sua tribù con qualche bene acquistato nel suo viaggio. Unitamente a tutto ciò troviamo sempre la partecipazione degli animali. Noi possediamo ricche raccolte di simili favole, specialmente americane. Una favola, per es., degli Indiani delle Prairies, tribù dei

Pawnee, racconta: «Un giovane non si univa ai suoi compagni di giuoco ma andava solo nella foresta. Un giorno egli ne tornò con una bufala che divenne sua moglie e dalla quale nacque un piccolo bufalo. Ma questo e quella si tramutarono in uomini nel momento in cui entrarono nella capanna di quel giovane. Tuttavia un incantesimo incombeva su quegli esseri. Il piccolo non doveva cadere al suolo, ché sarebbe stato di nuovo trasformato in vitello. Ora questa disgrazia accadde realmente e la madre stessa ridiventò una bufala. Attristato il giovane se n'andò con essi alla foresta, dove diventò egli stesso un bufalo e visse tranquillo per un certo tempo in una mandria. Fece poi ritorno trasmutato di nuovo in uomo. Ma aveva allora imparato dai bufali come ci si doveva prendere per catturare il bufalo alla caccia. Egli raccontò questo segreto ai suoi compagni di tribù e da allora la tribù ha una ricca cacciagione di bufalo».

Noi abbiamo qui una leggenda di bufali che ha per suo contenuto una specie di patto tra la tribù e i bufali. Che, per il resto, la leggenda, non sia un mero componimento favoloso nel senso nostro, lo ha provato con una espressiva testimonianza Dorsey, a cui dobbiamo la raccolta di queste e di simili racconti dei Pawnee. Questa leggenda viene ancora raccontata oggi quando si desidera che i bufali si offrano alla caccia. È dunque una favola magica, non soltanto nel senso che in essa si tratta di avvenimenti magici, ma anche nell'altro senso che la narrazione esercita un influsso magico, il che implica naturalmente che essa sia creduta.

Seguendo ora la favola mitica totemistica nella sua ulteriore evoluzione noi vediamo subentrare gradatamente caratteristiche trasformazioni. Il rapporto tra uomo e animale si sposta lentamente e ciò risulta con tutta evidenza nella trasformazione animale dell'uomo. Questa non è più considerata come un processo in cui l'uomo, per le forze magiche che si appropria ne trae vantaggio, piuttosto che danno. Essa vien invece considerata di più in più come una degradazione. L'uomo che si è trasformato in un bruto, nelle favole è ora schermito e perseguitato dai suoi compagni. Egli deve allontanarsi in solitudine

o addirittura migrare in mezzo a qualche gregge, poiché egli non è più considerato dai suoi come loro pari. Questo motivo della degradazione, in uno stadio che già si avvicina ai confini del totemismo, si trasmuta nel motivo del cattivo incantesimo per cui un innocente soffre, e finalmente in quello della punizione che colpisce l'uomo a causa di qualche colpa. Fra questi motivi, quello del malefizio, precede, a quanto consta, la punizione. Come nell'ultimo stadio era subentrato quasi un rovesciamento del rapporto caratterizzante il momento culminante della concezione totemistica, così questa trasformazione animalesca come punizione esce completamente dai confini del periodo totemistico. Essa si inoltra già di molto nel dominio delle idee di ricompensa, che sorgono come un prodotto relativamente tardo del culto degli dei e alla elaborazione delle quali partecipa principalmente la riflessione filosofica.

In questa forma la dottrina della trasmigrazione delle anime elaborata dal Bramanismo indiano e, in Occidente, dalla Setta Pitagorica, è l'ultima metamorfosi della antichissima favola animalesca del totemismo. Nella evoluzione della favola stessa queste metamorfosi sono però passate senza lasciar tracce. A tal proposito è caratteristico il fatto che l'odierna favola popolare ha consacrato generalmente il motivo delle trasformazioni animalesche dell'uomo nella forma del malefizio. È appunto quella forma in cui questi residui del remoto periodo totemistico sono ancor oggi i più accessibili alla concezione infantile.

Per quanto la favola animalesca, come espressione immediata delle concezioni che dominano la vita di quest'età, possa, del resto, essere una importante creazione della civiltà totemistica, sono tuttavia pervenute a svilupparsi accanto ad essa, ed anche commiste ad essa, altre forme della favola mitica, i motivi fondamentali delle quali sono costituiti in parte da intuizioni della natura, e in parte da idee magiche generali generate dalle emozioni umane della paura e della speranza. Vi appartengono principalmente due specie di favole: la *favola celeste* (Himmelsmärchen) e la *fiaba* (Glücksmärchen). L'una e l'altra devono appunto la loro elaborazione alla civiltà totemi-

stica. Si distinguono però in ciò che la favola celeste declina relativamente presto, probabilmente perché viene sopraffatta o assimilata dalla mitologia celeste dei tempi susseguenti, mentre la fiaba rimane un acquisto perenne della narrazione favolosa e coi suoi motivi influisce su tutte le forme più recenti della poesia narrativa.

Nella favola celeste si rispecchia direttamente l'impressione dei fenomeni celesti sulla coscienza di un tempo in cui la formazione del proprio mondo rappresentativo è ancora essenzialmente confinata entro la sfera del suo ambiente, al quale appartiene però in questo stadio tutto il mondo visibile, Sole e Luna, stelle, monti e valli, animali e uomini; inoltre, ciò che sta lontano è generalmente assimilato a ciò che sta vicino e a portata immediata. Come sulla terra, così negli astri e nelle nuvole abitano uomini ed animali; e i rapporti che la favola animalesca pone tra essi valgono anche per i fenomeni celesti. Alla luna nuova, un lupo mangia la luna. In un'eclissi di sole, il sole vien ingoiato da un mostro nero. Od anche, quando il sole a sera scompare dietro una nuvola scura, esso è sopraffatto da un mostro e il rosso del tramonto è il sangue versato dal sole. Nelle primissime favole celesti *tre* sono i motivi principali dominanti: l'ascensione dell'uomo al cielo, la sua discesa dal cielo, e l'inghiottimento dei grandi astri, specialmente del sole al tramonto. La migrazione per il cielo è uno dei più antichi tra questi motivi. Esso si rivela già tale in ciò stesso che i mezzi per questa migrazione sono dati in natura o consistono nelle armi o negli strumenti della primitiva civiltà. Secondo un motivo diffuso in Australia e in Oceania gli uomini sono saliti al cielo da alti alberi o si sono lasciati sollevare da un ramo d'albero piegato al suolo. Dove s'incontrano arco e freccia, come nella Melanesia e in America, un mezzo per salire al cielo è spesso quello della scala di frecce. Un cacciatore scaglia al cielo una freccia che vi rimane infissa e ne fa poi seguire una seconda che rimane infissa nella tacca della prima, quindi una terza, una quarta e così di seguito, finché la scala giunge a terra. La discesa dal cielo è assai più facile. Generalmente un abitante del cielo vien calato sulla terra per mezzo di un cesto

o di una fune fissata in alto. In molte favole Sole e Luna sono stati originariamente uomini saliti poi al cielo; ed ivi rimangono o di lassù possono anche far ritorno ed esser sostituiti da qualche successore.

Accanto a queste favole in cui uomini ed esseri celesti sono in reciproca relazione, vanno qui messe in rilievo, in una serie di altre forme e come specie particolarmente caratteristica le *favole d'ingoiamento* (Verschlingungsmärchen). In molte di esse, come già si è notato più sopra, il motivo del tramonto del sole costituisce evidentemente un motivo principale. Ma di fronte alle migrazioni celesti queste favole sono tipi manifesti di quelle narrazioni in cui i fenomeni celesti non sono che *uno* degli elementi costitutivi, mentre altri, appartenenti all'ambiente terrestre, intervengono contemporaneamente e costantemente. Ora questi ultimi possono pure, per sé stessi, senza partecipazione di quei motivi celesti, creare favole per sé stanti. Noi dobbiamo perciò distinguere fin d'ora le favole d'inghiottimento in cui interviene un motivo celeste, dalle altre in cui tale motivo, a quanto ci consta, manca. Noi abbiamo un esempio di questo motivo dell'inghiottimento nella leggenda biblica di Giona, che nella forma tramandataci è certamente di origine più recente, ma risale verosimilmente ad una materia favolosa assai più antica.

Molte di queste favole di inghiottimenti, diffuse per tutta la terra, hanno per tema fondamentale che un eroe, il più delle volte un fanciullo coraggioso ed avventuroso, inghiottito da un mostro, accende un fuoco nel ventre della bestia, ne brucia le viscere e così si salva. Qui questo motivo del fuoco rende infatti molto verosimile che l'immagine del tramonto del sole abbia influito su quest'insieme di rappresentazioni. In altri casi manca, è vero, il fuoco; ma si parla di intenso calore nel ventre del mostro che abbrucia i capelli dell'inghiottito; e recentemente è stata ritrovata una antica illustrazione della Bibbia, in cui un'immagine rappresenta Giona al momento dell'inghiottimento con una folta capigliatura, mentre in una seconda immagine egli esce completamente calvo dal ventre del cetaceo. Anche se il fuoco e il calore indicano qui che il

motivo del tramonto del sole ha avuto una parte coefficiente, si ha tuttavia a che fare, in tal caso, con una categoria di favole celesti evidentemente e completamente diversa da quella riguardante le migrazioni in cielo e dal cielo in terra. In questi miti di migrazioni (*Wanderungsmythen*) il cielo stesso è la scena sulla quale si muovono uomini ed animali. Nelle favole d'inghiottimento il fenomeno celeste ha comunicato ad un evento terrestre certe proprietà, ma quest'ultimo non ha perciò cessato di essere un evento terrestre, cosicché al narratore della favola o della leggenda l'idea del cielo può rimanere completamente estranea. Si tratta dunque di un processo psicologico di assimilazione, in cui degli elementi di un fenomeno celeste vengono assunti da una azione appartenente all'ambiente terrestre e ad essa comunicano certe proprietà senza per questo sottrarre questa rappresentazione stessa alla sua scena terrestre. Lo squalo, in America l'alligatore, sono animali che possono inghiottire degli uomini, anche se ciò accade in realtà più di rado che nelle favole. Tuttavia questa scena, non fosse altro che per le intense emozioni che essa suscita, può benissimo divenire per sé stessa motivo di una favola d'inghiottimento. E questo dev'essere anche stato un caso non raro; così, per es., nella leggenda di Giona, poiché la sopracitata immagine dei profeta divenuto calvo nel ventre del cetaceo può essere stata derivata da qualche altra favola d'inghiottimento.

In questa fusione di molteplici elementi di diversa origine la favola è appunto una fedele immagine dell'evoluzione dei miti. Essa mostra chiaramente come il motivo fondamentale del mito appartiene, per lo più, all'ambiente terrestre dello uomo e come, anche quando nella sua costituzione intervengono elementi celesti che imprimono all'insieme mitologico alcuni lineamenti caratteristici, questi elementi si risolvono però completamente nel tema terrestre fondamentale, cosicché vien a mancare ogni loro traccia e ricordo. In guisa analoga motivi celesti hanno probabilmente partecipato alla formazione del contenuto di altre favole assai diffuse. Così si suole riferire al temporaneo scomparire e ricomparire del sole tra le nubi il motivo favoloso, passato nella leggenda babilonese di

Sargon ed israelitica di Mosè, in quella egiziana di Osiris ed in altre analoghe, in cui, un fanciullo, rinchiuso in un cofano, vien portato via dalle acque per essere deposto in qualche luogo lontano. Ma questa supposizione è in ogni caso assai più incerta che nelle favole di inghiottimenti, in cui il contrassegno del fuoco nel corpo del mostro, appunto per il suo rapporto esteriore ed apparentemente occasionale con l'azione, può essere un segno distintivo abbastanza chiaro. Del resto questa favola di cofani, almeno in queste applicazioni a personalità della leggenda e della storia, appartiene ad un periodo più recente. Probabilmente, in questo caso, un antico motivo di favola, sotto la pressione del bisogno di dar conto dell'oscura origine di un eroe o di un dio, è stato assimilato da queste leggende sulle origini e in esse passò poi attraverso diverse trasformazioni.

Se le favole celesti sconfinano già talvolta dall'insieme dei motivi caratteristici del periodo totemistico, *le fiabe o favole di avventure* sono, in generale, contraddistinte dal limite in cui l'animale comincia a far posto all'uomo. Questa forma si sviluppa lentamente e costantemente. In quelle antichissime favole mitiche, di cui si è recato più sopra qualche esempio, la narrazione riferisce un avvenimento in modo del tutto obbiettivo, senza che apparentemente il narratore vi partecipi comunque col suo animo. In seguito, e già nelle favole totemistiche animalesche, si fa valere di più in più l'interesse per ciò che è avventuroso, per la vicenda di fortune e di sfortune. E ciò avviene nella stessa misura in cui *l'uomo* si avvia a divenire il centro dell'azione, mentre gli animali, come i mostri e gli altri esseri fantastici, pur non scomparendo, non vi hanno parte che in relazione alla sorte degli eroi della favola. Il contenuto principale della narrazione è allora costituito dalle avventure di questo eroe della favola, che finiscono sempre felicemente dopo le svariate e fortunose alternative della sorte. Ma l'eroe è ancora un fanciullo; in uno stadio un po' più recente subentra qualche volta al suo posto una giovinetta; oppure un giovane conquista lottando in molte avventure una vergine. In pari tempo la favola d'avventure cessa di essere una vera e

propria favola mitica. Come la danza da cerimonia cultuale trapassa in una mera manifestazione di emozioni piacevoli, intensificata dal piacere del ritmo dei propril movimenti, così la favola si trasforma in una narrazione che serve unicamente al diletto, suscitato dal susseguirsi di interessanti vicende umane e dal loro felice scioglimento.

Nella favola di avventure, che risale così, nei suoi inizi, ad un'antica cultura totemistica ma nelle sue forme più perfette non fiorisce che coi popoli semi-civili di questo periodo, anche l'eroe trapassa a poco a poco nell'eroe della leggenda e dell'epos. Al posto del fanciullo che corre magiche avventure è subentrato il giovane, fattosi uomo, che riempie il mondo colla fama delle sue forti gesta. Questo trapasso è già preparato dal fatto che l'eroe della favola, sopratutto nella favola di avventure, acquista di più in più un carattere *personale.* Così assai presto i tipi dell'eroe forte e dell'eroe astuto compaiono l'uno accanto all'altro. Anche questi tipi della favola raggiungono l'eroe epico; e accanto al forte e all'astuto, ad Achille e ad Ulisse, non manca alla favola neanche l'eroe cattivo, rissoso e spregevole, Tersite.

CAPITOLO II

L'ETÀ DEGLI EROI E DEGLI DEI

1 - Caratteri generali dell'età eroica

Se l'espressione «periodo totemistico» può sorprendere, perché il concetto di totem, e di totemismo, preso a prestito dalla nuova etnologia era rimasto ignoto fino allora agli storici e persino agli storici della civiltà, una «età degli eroi e degli dei» può invece incontrare opposizione perché questi concetti ci sono troppo familiari per applicarli, oltre la loro limitata significazione, a tutta un'età. Parlando di eroe, noi pensiamo all'Achille omerico o al Sigfrido della Saga dei Nibelunghi, a questi forti e vittoriosi eroi della poesia epica, che, secondo quanto s'è detto addietro, si sono sviluppati, a poco a poco, dagli eroi primitivi della favola. Ma è ovvio che per un grande ed importante periodo della civiltà l'espressione «eroe» non può venir limitata alla significazione rstretta che essa possiede nella leggenda eroica. Non si potrà naturalmente andare così lontano come Carlyle nel suo libro sugli «*Eroi* e *culto degli eroi*», che fa cominciare la stirpe degli eroi col nordico Odino per chiuderla con Shakespeare e Goethe; cosicché l'età degli eroi si stenderebbe dalla preistoria ai tempi nostri.

Tuttavia, per adattare il significato di questo concetto ad un periodo importante della evoluzione umana e farne il termine più appropriato, noi possiamo intendere con esso non soltanto l'eroe epico, ma anche l'eroe che ha operato nel campo spirituale, come i fondatori di città e di Stati o i creatori di religioni. In queste due forme sono perdurate le due tipiche fi-

gure degli originari eroi epici, del forte e dell'astuto, dalle quali sono derivate a poco a poco, nel corso dell'evoluzione politica e religiosa. Eroe, in questo lato senso della parola, è in generale una potente individualità; e il carattere universale di questa nuova età è quindi l'emergere *dell'individualità.* Ciò si manifesta sopratutto nel fatto che questa stessa età concepisce tutti gli avvenimenti del passato come gesta di singoli individui. Inoltre vi si sviluppa una progressiva individuazione dei caratteri umani, nella quale le rozze distinzioni della favola di avventure e delle più antiche leggende eroiche si vengono viepiù differenziando.

A questa figura di una potente personalità umana corrispondono ora perfettamente anche gli dei, che sono una creazione di questa età. Questi dei sono in fondo simili agli uomini, sono uomini di specie superiore, dotati di qualità che si trovano soltanto negli uomini ma sono, negli dei, immensamente potenziate. Come l'eroe è un uomo superiore alla comune misura delle capacità umane, il dio è un eroe superiore alla comune figura degli eroi terrestri. Dal che consegue che, come l'uomo è anteriore all'eroe, l'eroe debba necessariamente esser anteriore al dio. Perciò se si vuol tratteggiare con maggior precisione questo periodo bisogna anteporre gli eroi agli dei. Il dio è foggiato sulla figura dell'eroe e non l'eroe su quella del dio, come ancora crede la mitologia tradizionale. E infatti, sarebbe stato uno strano procedimento che l'uomo avesse prima creato la figura ideale del suo dio e avesse poi di nuovo ridotta questa figura a uomo per ricavarne l'eroe, mentre egli sulla diritta via dall'uomo al dio antropomorfo doveva appunto incontrare l'eroe. Ciò non esclude, è naturale, che occasionalmente, gli dei possano essere trasformati in eroi; ma nella evoluzione complessiva l'eroe deve essere stato precursore del dio. Il rapporto, qui, è precisamente lo stesso che si incontra anche altrove nella formazione e nell'involuzione delle idee mitologiche. Tuttavia, questa successione non deve esser intesa nel senso che si possa rintracciare un periodo in cui vi erano eroi ma non ancora dei. L'uno e l'altro, eroe e dio, appartengono ad uno stesso genere, come riflessi di una a-

spirazione rivolta ad innalzare la personalità umana verso il sovrumano; nella quale aspirazione nessun iato separa l'eroe, che agisce ancora nella sfera umana, dal dio che trascende questa sfera.

Difatti a distinguere il dio dall'eroe non sono soltanto differenze meramente quantitative nella superiorità alla media delle capacità umane, che intercorrono tra l'uno e l'altro, bensì essenziali caratteri *qualitativi.* L'eroe, in ogni suo pensiero ed atto rimane umano; il dio invece aggiunge alle facoltà umane portate alla massima potenza, delle facoltà che mancano agli uomini e quindi anche agli eroi. Tra queste va annoverata in prima linea la potenza di compiere azioni magiche spontanee e di intervenire in tal modo a suo arbitrio nel corso della natura come nella vita umana. Quando Teroe della leggenda e della poesia si serve di mezzi magici, questi gli sono forniti da qualche essere demoniaco estraneo, sia da uno di quei dèmoni che la favola mitica già conosce come esseri magici sotto forma di uomo o di animale o come mostro fantastico, sia da un dio che, appunto come tale, riunisce in sé le facoltà massime dell'eroe e quelle del dèmone. Perciò l'idea del dio antropomorfo è il risultato di una fusione dell'eroe col dèmone. Di questi due elementi costitutivi la figura dell'eroe è una nuova creazione sorta dalle disposizioni spirituali di questo periodo; e si veniva preparando da lontano attraverso la forma di antenato animale dapprima, sopratutto nella sua qualità di salutifero e di benefattore, e poi nella sua ulteriore elaborazione, nel culto degli antenati umani. Ma essa raggiunge il suo pieno sviluppo soltanto nel momento in cui la personalità umana si affaccia in prima linea al pensiero mitologico e la valutazione delle capacità individuali, nella sua naturale progressione, conduce all'ideale eroico. Tutto ciò può bensì essere associato, in linea subordinata, a delle idee concernenti gli antenati; ma la personalità, come tale, avvince ormai così fortemente l'interesse che accanto ad essa ogni motivo genealogico diventa accessorio.

Diversamente accade per l'idea di dèmone. Essa è derivata da tempi remoti e si è riccamente differenziata secondo le

condizioni della civiltà, conservando però sempre il carattere di un essere magico suscitante ora speranza ed ora timore e terrore. Tale carattere perdura anche quando sorge l'ideale dell'eroe. Tuttavia l'idea di dèmone si impadronisce di questa nuova idea, come si era già impadronita prima dello spirito dei morti, dell'animale totem, dell'antenato e di altre creazioni mitologiche. Queste incorporazioni del dèmone sono appunto ciò che costituisce volta per volta il suo essere. In questo senso anche il dio non è che una nuova incorporazione tra le altre. Ma mentre il dèmone, nelle sue prime forme, come dèmone-animistico, dèmone-animale o anche dèmone-antenato, è sempre un prodotto impersonale, e continuamente mutevole nelle sue qualità, dell'emozione, esso assurge per la prima volta, prendendo corpo nella figura dell'eroe, ad un essere personale e, contemporaneamente, potenziando le facoltà dell'eroe fino al sovrumano, ad un ideale umano che supera di gran lunga l'eroe. In ciò si fonda quello specifico carattere dell'idea di dio, il quale, malgrado il passaggio delle proprietà essenziali del dèmone nel dio innalza nondimeno tra l'uno e l'altro una parete divisoria che non si trova invece mai tra le precedenti forme del concetto di dèmone. Con la formazione dell'idea di dio comincia una nuova epoca nell'evoluzione religiosa, la quale, avuto riguardo appunto alla contrapposizione di un dio personale al dèmone impersonale può considerarsi come *Vinizio della religione* in senso vero e proprio. Le forme della mera credenza demoniaca sono i primi avviamenti alla religione, che comincia con la credenza negli dei. Da questo rapporto complessivo delle credenze demoniache con la credenza negli dei risulta anche in pari tempo che l'eroe e il dio vanno di pari passo, in quanto non si può distinguere nettamente il momento della genesi di questo e di quello dei due ideali. Nell'atto stesso del suo sorgere, la figura dell'eroe umano assimila anche l'idea di dèmone, da lungo tempo preesistente e continuamente trasformantesi a seconda delle formazioni di cui è stata rivestita; e tanto l'immagine dell'eroe, nella sua forma immutata, quanto quella del dèmone perdurano poi respinte tra le forme secondarie dagli dei.

In questo senso l'età degli eroi e degli dei, per quanto introduca un movimento spirituale completamente nuovo, sul quale poggia tutta la susseguente evoluzione della civiltà e della religione, è però anche la congiunzione di tutti i motivi della passata evoluzione. E questi motivi essa non li contiene soltanto nelle forme alterate da quei processi associativi e talvolta completamente trasformate, ma anche nelle forme originarie risalenti alle più remote regioni del pensiero mitologico. Il primo posto, tra i fattori che concorrono a determinare la fisionomia della nuova età, appartiene però all'eroe. Con l'ideale di personalità umana che con esso entra nella coscienza popolare, è data la condizione per ogni altra evoluzione e in prima linea per la genesi degli dei. Perciò noi possiamo chiamare questa «età degli eroi e degli dei», brevemente *età degli eroi.*

Come l'eroe, in quanto immediata realizzazione dell'idea di personalità, è il centro da cui si dipartono le nuove creazioni del mito e della religione, così questa figura sta ora in stretta connessione colle trasformazioni in ogni altro campo della vita umana. Grandi trasformazioni nelle condizioni economiche e nelle forme della vita che ne dipendono, nuove conformazioni della società coi loro effetti sui costumi e sul diritto, mutamenti e creazioni nuove in tutti i domini dell'arte annunciano la nuova fase evolutiva in cui questo periodo è entrato.

Anche ora come per il passato, tutti questi fattori stanno fra loro nella più complessa interazione. L'eroe e il dio non si possono pensare senza lo *Stato,* la cui fondazione segna l'inizio di questa età; il costume e il diritto sono altresì creazioni della nuova società politica, alla cui formazione essi stessi hanno per altro partecipato; e lo Stato non potrebbe durare, come il culto degli dei da lui protetto, senza i grandi mutamenti nella vita economica sopravvenuti all'inizio di questo periodo e venuti poi consolidandosi e perfezionandosi. Anche qui, dunque, una cosa sostiene l'altra: tutti i fattori della vita sono ininterrottamente connessi gli uni agli altri; ma come all'inizio del periodo totemistico le nuove creazioni del pensiero mitologico offrono un centro a cui riferire tutti gli altri

motivi della civiltà, così all'inizio dell'età degli eroi e degli dei sono le forze creatrici della coscienza *religiosa* e le loro manifestazioni in cui si rispecchia con maggior fedeltà il contenuto complessivo di questa civiltà.

2 - La civiltà materiale dell'età degli eroi

Se si cerca di acquistare un'idea complessiva, sia pure in poche linee fondamentali, della civiltà materiale di questo periodo così vasto, comprendente una grande parte della storia umana, si capisce facilmente che non si può parlare, in questo ancor meno che nei periodi precedenti, di una civiltà unitaria. La differenziazione dei fenomeni si accresce naturalmente in proporzione al progresso dell'evoluzione. Già le diverse forme della civiltà totemistica in particolare e gli stadi in generale comprendono grandi differenze; ma la molteplicità e la diversità degli sviluppi aumenta ancora immensamente in questo periodo, che comincia coi primordi della storia, comunemente intesa, e abbraccia gran parte del suo corso. Ogni nazione ha ì suoi eroi particolari, anche se esistono tipi generici di eroi che si ritrovano ovunque. E ancor di più, ogni nazione ha i suoi dei. Siccome eroi e dei sono appunto gli ideali creati ad immagine dell'uomo, essi rispecchiano, in generale e in grado superlativo, le differenze caratteristiche dei popoli. Tuttavia accanto a tutte queste differenze rimangono alcuni caratteri che contraddistinguono questo periodo dai precedenti e dai seguenti. Primo fra di essi è la creazione dello *stato.* È un passo immenso, questo, che conduce dalla organizzazione totemistica della tribù ad un ordinamento politico. Nel fluttuare ed incalzare degli spostamenti etnici, che cadono proprio all' inizio di quest'epoca, s'incontrano ancora un po' dappertutto le tracce della precedente organizzazione tribale. Le tribù non sono infatti diventate d'un tratto Stati; ma dal momento che il periodo eroico si afferma coi suoi fenomeni concomitanti, è visibile anche lo sforzo verso la formazione dello Stato. E avviene anch'essa in varia guisa secondo il carattere delle nazioni, dei loro eroi e dei loro dei. Questa differenza dell' organizzazione politica in confronto alle differenze parallele della e-

voluzione mitologica e religiosa, mostra anzitutto chiaramente che anche qui, come nel periodo totemistico, ogni aspetto della civiltà è intimamente connesso col contenuto mitologico-religioso del pensiero. Come il «totemismo», accanto alla forma della concezione mitologica da cui è derivato, determina in pari tempo una particolare organizzazione di tribù, costante nelle sue linee essenziali malgrado le variazioni particolari, così la società politica nella sua prima origine, da cui si snoda una lunga catena di conseguenze, è legata all'età eroica, anche se le crescenti differenze delle civiltà nazionali traggono con sé, fin da principio, una maggior varietà di creazioni. Ciononostante il motivo fondamentale è anche qui uniforme.

Ogni formazione dello Stato si fonda sul sorgere di *forme di potere personale,* nelle quali risalta subito quel carattere generico del periodo, che la coscienza del tempo esprime nelle personalità degli eroi e degli dei. E sono di nuovo le migrazioni e le lotte dei popoli che avviano la dissoluzione delle antiche organizzazioni tribali e le nuove formazioni politiche della società. Ma queste migrazioni e queste lotte hanno una scena infinitamente più vasta e una più stretta connessione che nei tempi passati. Ciò conferisce loro, intensivamente ed estensivamente altrettanta maggior importanza. Si ricordino, per un confronto, le migrazioni della razza malese nel corso del periodo totemistico. Sono migrazioni come non se ne potrebbero pensare di maggiori. Ma sono avanzate lente, a singoli gruppi, che non lasciano generalmente nessuna traccia se non quelle che si rilevano negli influssi sul carattere fisico o nella lingua delle popolazioni.

Queste migrazioni, estese spesso a lunghissimi tratti di mare, sono avvenute a piccole tappe e per iniziativa di gruppi limitati. Esse hanno indubbiamente contribuito a modificare il carattere e la civiltà delle mescolanze etniche che ne risultarono ma non furono mai in grado di mutare profondamente il contenuto complessivo della civiltà. Da queste migrazioni consistenti in una frequente successione di tappe sono derivati tutt'al più quegli imperfetti precorrimene di ordinamento sta-

tale che presentano i Polinesi, o per un altro verso, molti popoli semicivili africani ed americani.

In pieno contrasto con queste stanno invece all'inizio della storia dei grandi popoli civili, le *migrazioni etniche.* Parlando di migrazioni etniche anziché di migrazioni di tribù noi poniamo quindi una distinzione significativa e caratteristica. Un popolo che migra porta con sé il suo carattere particolare, la sua tradizione, i suoi eroi e i suoi dei e trapianta tutto nella nuova sede. Certamente ciò non accade senza mutamenti; delle mescolanze con le popolazioni stanziate in precedenza avvengono inevitabilmente, e, se tali mescolanze sono di qualche portata, dànno luogo a nuove nazioni. Nessuna delle grandi nazioni civili che contrassegnano l'ingresso in questo periodo degli eroi e degli dei, dai Babilonesi fino ai Greci, Romani e Germani è senza mescolanze. Noi sappiamo dalle recenti indagini babilonesi che l'immigrazione semitica nella Babilonia fu preceduta da altri popoli, probabilmente di stirpe diversa, i Sumeri, che si conoscono soltanto dai resti linguistici di iscrizioni babilonesi, ma che esercitarono, come lo mostrano sopratutto i testi religiosi di queste iscrizioni, una grande influenza sulla civiltà ulteriore. Grandi migrazioni precedettero pure la diffusione dei Greci, Romani e Germani nelle loro sedi più recenti. Così in un tempo preistorico, dai paesi montagnosi della Tracia e della Tessalia sono scesi nei territori verso il mare quelli che furono poi i Greci ed anch'essi si sono mescolati nella nuova sede con una popolazione indigena. La teoria della superiorità delle razze pure, recentemente sostenuta con calore da molti, quando si tengano presenti queste migrazioni sul limitare della preistoria, non è affatto sostenibile. Le grandi creazioni dell'organizzazione politica da un lato e quelle della mitologia e della religione dall'altro, avvennero essenzialmente soltanto in seguito alla migrazione e alle concomitanti mescolanze di popoli di diversa stirpe.

Se l'ordinamento a Stato è il primo importante carattere che distingue questo periodo dai precedenti, il secondo, non meno importante, è il mutamento delle condizioni materiali della vita. Due cose, a tal proposito, emergono particolarmente

in questa nuova civiltà: da un lato la vera e propria agricoltura, cioè la cultura dei campi con *l'aratro,* come la si può meglio chiamare in confronto con la precedente cultura alla marra; dall'altro *l'allevamento degli animali domestici,* sopratutto dei bovini, che forniscono il nutrimento, e poi degli ovini e dei caprini.

Secondo la teoria, ancor oggi molto diffusa della successione delle forme di economia, la vita di caccia precede ogni altra forma. Un bel giorno il cacciatore deve aver avuto l'idea di tener gli animali come animali domestici anziché ucciderli. Egli avrebbe addomesticato la selvaggina e si sarebbe così mutato da cacciatore in nomade. Il nomade, stancatosi poi col tempo della sua vita errante, si sarebbe stabilito in qualche sede fissa, e, invece di condurre attorno le greggi per ricavarne del latte, avrebbe aggiogato il bue all'aratro, non senza aver prima inventato l'aratro, con quella saggia previdenza che in queste teorie si attribuisce di regola all'uomo primitivo. Ma questa teoria è da capo a fondo una impossibile favola. Per intrinseca inverosimiglianza essa sta all'incirca sullo stesso piano della già citata ipotesi che nella remota antichità l'organizzazione totemistica della tribù e l'esogamia siano state escogitate nell'intento di evitare i connubi fra parenti. Noi abbiamo visto che la proibizione di simili matrimoni è invece una conseguenza dell'esogamia, e che quest'ultima non è il prodotto di una cosciente invenzione, ma la creazione naturale di determinate condizioni date in certi stadi di civiltà. Tutte queste cose sono originariamente scaturite da motivi, dai quali non si poteva affatto prevedere la fine del processo evolulutivo. Così è avvenuto anche qui. Anzitutto, già i fatti stessi contraddicono alla supposta successione dei tre stadi economici. Non c'è civiltà di cacciatori che non presenti qualche po' di agricoltura nella forma della cultura alla marra, esercitata di regola dalla donna nella vicinanza della capanna. Questa primitiva agricoltura compare quindi assai presto. La si trova molto diffusa presso gli Americani indigeni, senza traccia di allevamento di animali domestici, se si eccettua il cane, il quale, peraltro, come abbiamo già notato, non è stato addomesticato ma si è ad-

domesticato da solo fin dalla più remota preistoria. Inoltre, questa finzione della successione della vita di caccia e della vita nomade è impossibile anche perché gli animali-selvaggina non sono gli stessi che il nomade alleva. I bovini non sono mai stati animali-selvaggina e il bufalo, affine ai bovini, non è mai diventato animale da allevamento ed è ancor oggi unicamente selvaggina. Questi animali-selvaggina non sono mai stati trasformati con l'allevamento in animali lattiferi né addestrati al tiro dell'aratro. Gli animali domestici del nomade sono certamente esistiti un tempo come animali selvatici. L'urone precede, naturalmente, i bovini addomesticati. Ma questi non sono derivati da quello indirettamente attraverso lo stadio intermedio di selvaggina. Parimenti l'agricoltura non è affatto legata ad una precedente economia nomade. Vi sono grandi domini del vecchio mondo, così tutta la Cina, l'Indocina, l'Indonesia, dove non è mai esistita una produzione e lavorazione del latte, mentre, in talune parti, da tempi remoti si pratica l'agricoltura nella forma della cultura all'aratro. A questa appartiene ora l'allevamento del bestiame, e particolarmente del bue, del bovino maschio, divenuto, per la castrazione, praticata generalmente da tempi remoti, un animale docile, che si lascia attaccare all'aratro e adoperare nei lavori agricoli più facilmente del toro, non mai completamente domabile. Quali sono stati, ora, i motivi da cui conseguì, almeno in molte regioni, questo allevamento del bestiame introdotto nell'esclusivo interesse dell'agricoltura, ed ai quali deve la sua origine la castrazione del bue rivolta dappertutto, a quanto consta, a questo scopo?

A considerare la cosa nello spinto della maniera tradizionale, bisognerebbe ammettere che l'uomo avesse preveduto le conseguenze della castrazione, che avesse cioè saputo in precedenza che se al toro si fa subire quell'operazione, esso si trasforma in animale più adatto a tirare l'aratro. L' impossibilità di questa supposizione è evidente. Una tale conseguenza non potevasi ricavare che dalla esperienza; la nozione di essa non poteva preesistere a quest'ultima. Il problema della cultura del suolo all'aratro si scinde così nelle due questioni: come

è sorto il bue e come è sorto l'aratro? Sono questioni strettamente connesse; ciascuna di esse si riannoda però a motivi diversi. Infatti, molto probabilmente, l'aratro fu in origine condotto dall'uomo. E ancora, l'aratro non fu il primo strumento che si muovesse sopra il suolo; l'aratro è stato preceduto dal *carro.*

Già sui più antichi monumenti babilonesi ed assiri noi incontriamo il carro, che porta o un simulacro di un dio o il re o il gran sacerdote, l'un e l'altro certamente rappresentanti del dio in *una* persona. La questione dell'origine dell'aratro ci riconduce quindi a quella dell'origine del carro. Ora il carro originario è generalmente a due ruote; quello a quattro ruote è un'invenzione o un perfezionamento posteriore. Ma il carro a due ruote presuppone a sua volta la ruota. Come si è potuto riconoscere la ruota un utile strumento di locomozione? Le prime tracce di ruote o di oggetti simili alla ruota s'incontrano nell'età neolitica e di quest'età, in Europa, se ne sono trovati spesso. Al centro si trova un foro dal quale si partono dei raggi verso la periferia. Queste ruote, a quanto fa supporre la loro piccola dimensione, dovevano essere portate intorno al collo come amuleti. E in un altro uso del tutto diverso troviamo ancora la ruota già nella primitiva civiltà. Che la festa del solstizio di primavera sia celebrata con l'accensione di un fuoco è una costumanza assai diffusa sulla terra e si riconnette forse ad un antico culto del sole. Nell'antico Messico, questo fuoco, secondo la tradizione, veniva acceso praticando nel mezzo di un disco di legno una incavatura in cui quello veniva fatto girare intorno ad un palo fino a che per il sopravveniente riscaldamento si sprigionava il fuoco: lo stesso metodo di preparazione del fuoco per sfregamento che il primitivo segue ancor oggi. In seguito questa ruota del fuoco veniva fatta rotolare giù da una montagna, come immagine, allora, e come simbolo quando andò perduto il suo primitivo significato magico, del sole che si muove nel cielo. In singolare concordanza con ciò si conservò fino a poco tempo fa nella Prussia orientale, secondo le notizie di W. Mannhardt, una costumanza analoga. Forse è la stessa idea del sole che traversa il cielo come una

ruota celeste che doveva ricordare quell'imitazione della ruota portata al collo come amuleto od ornamento. La ruota girante, una volta sorta per causa di questo antico culto del sole, come imitazione del sole stesso e del suo moto, dovette naturalmente suggerire l'applicazione di questa rappresentazione a movimenti durevoli coi quali si doveva compiere qualche lavoro. Una prima applicazione di questa idea ce l'offre la filatura col fuso e l'anello del fuso, la cui invenzione già gli antichi ascrivono ad un tempo anteriore ad ogni memoria storica. Comunque essa appartiene pure agli inizi di questo periodo. E a questi stessi tempi risale la ruota come strumento per il trasporto di pesi.

A tal uopo servì originariamente la carriola (*Schiebekarre*) ad una ruota sola. Soltanto in tal modo potevano gli antichi Babilonesi ed Egiziani superare con mezzi umani le difficoltà di provvedere le enormi masse di pietra per le costruzioni dei loro templi e delle piramidi. Da questo punto è breve il passo per arrivare al carro a due ruote. Quest'ultimo, tuttavia, in confronto al carro trascinato o spinto dagli uomini, è stato sempre fin da principio, probabilmente un mezzo privilegiato di trasporto, del quale gli uomini comuni non si servirono mai. Questo carro a due ruote è sopratutto il carro degli dei. E su di esso sale poi il capo, che è una immagine della divinità sulla terra. Infine se ne serve il patrizio in guerra quando va al combattimento. Un vivace quadro di tali combattimenti in cui il carro a due ruote ha la sua parte, ci è offerto dalle descrizioni dell'Iliade. Il più delle volte il carro è veramente soltanto un mezzo con cui l'eroe si reca sul luogo del combattimento. Di rado si combatte anche dal carro. Arrivato sul campo, il combattente scende dal carro per misurarsi scudo contro scudo col nemico. Ma la gente comune va a piedi.

Ecco, a grandi tratti, una breve storia del carro. Ma come si aggiunge al carro l'animale, i bovini dapprima e il cavallo poi? Che originariamente il carro del simulacro del dio, e poi, sul suo modello, anche quello del re, sia stato tiralo da uomini, è facilmente comprensibile. Ma l'allevamento degli animali si inserisce presto in questa evoluzione. Nell'uso degli animali il

bue ha però preceduto di molto il cavallo, poiché il cavallo sulla scena della civiltà, è una tarda apparizione. Soltanto dalla XV Dinastia in avanti si rinvengono in Egitto immagini di cavalli, mentre i bovini appaiono assai prima. Nei domini di civiltà orientale poi l'asino è più antico del cavallo. Il primo è ancora usato oggi in Oriente, seguendo l'antica tradizione, come l'animale da soma preferito e anche come cavalcatura. Il cavallo non sembra invece comparire nella storia che contemporaneamente agli Indogermani che possono averne appreso l'allevamento dai popoli turanici delle steppe asiatiche. Favorito dalla sua superiore agilità ha poi conquistato il primato in tutti i paesi civili del mondo antico. Il re assiro va alla caccia su di un carro tirato da destrieri; così va al combattimento l'eroe omerico. Più tardi soltanto appare presso i Greci accanto al cavallo da tiro il cavallo da sella e la cavalleria diventa l'arma preferita dei nobili.

Ora questa evoluzione non è stata preceduta soltanto da quella dell'addomesticamento dei bovini, ma verosimilmente anche dalla applicazione del bue al tiro del carro. Come ciò sia avvenuto non è possibile dire con certezza. Il toro è rimasto fino ai giorni nostri indomito; il tentativo di attaccarlo al carro dev'essere dunque sempre fallito. La vacca veniva risparmiata almeno in quei luoghi ove si dava importanza al ricavo del latte. Il bovino maschio castrato risponde invece completamente a questi bisogni. Più forte della vacca, è ancora più docile di questa. Ma è impensabile che la castrazione sia stata eseguita originariamente nell'intento di imprimergli queste qualità, poiché esse avrebbero dovuto esser già conosciute - e così l'operazione esser già praticata per altri scopi - prima che questo motivo sorgesse. Qui, già Ed. Hahn ha richiamato l'attenzione sugli antichi culti asiatici della frigia Cibale e dell'Astarte siriaco-fenicia, affini a quei culti della vegetazione delle popolazioni Puebios, di cui si è già trattato nel capitolo precedente, ricorrenti dappertutto in analoghe manifestazioni orgiastiche e in cui l'agricoltura e le cure per far prosperare il grano costituiscono il centro dell'interesse. Ma assai più che in quei primordi dei culti della vegetazione, appartenenti ai

tempi anteriori della coltura alla marra, quei motivi estatici connessi alle cure del suolo, in questi più progrediti culti degli dei, a cui è contemporanea la coltura dell'aratro, si estendono oltre l'ambito dei veri e propri culti della vegetazione per diventare un elemento comune dello stesso culto degli dei.

Quando le forze distribuite in quelle forme primitive a numerosi esseri demoniaci vengono pensate come riunite in una dea madre l'attività vivificatrice della divinità nella generazione umana viene ad occupare il punto centrale del culto. Allora nella esaltazione estrema dell'estasi religiosa l'orgiasmo diventa contemporaneamente estrema ascesi. I seguaci del culto, i sacerdoti sopratutto, si dilaniano le carni e si evirano nella frenesia del loro entusiasmo religioso. Quando ciò passa nel costume e vi si fissa, sorge allora un coro di eunuchi consacrato al servizio della divinità. E saranno certamente stati i primi eunuchi che il mondo abbia visto. Nei guardiani degli *harem* turchi e nei cantori della Cappella Sistina sopravvivono tuttora i rudimenti di questo selvaggio culto del passato. Ora se il coro dei sacerdoti evirati cammina attorno al carro della dea, facile doveva essere il passaggio per analogia, all'uso di attaccare allo stesso carro animali parimenti castrati. Tuttavia, per quanto plausibile questa ipotesi possa apparire, eliminando l'impossibile supposizione di una invenzione, rimane sempre una lacuna. Se l'apparizione dei sacerdoti evirati è spiegabile anche con le note conseguenze di una intensa eccitazione religiosa, la comparsa invece di tori castrati non è ancor spiegata da quest'ipotesi. Quel sacerdote si sarà proposto unicamente di render simile a sé l'animale? Ciò sarebbe comprensibile sia come azione dell'estasi sia come conseguenza di qualche riflessione. Ma qui viene ad inserirsi un altro motivo che costituisce di buon'ora un importante fattore del culto ed acquista appunto nel culto degli dei un'importanza ancora maggiore. È il motivo del sacrificio, che assume nuove forme in quanto, l'idea di sacrificio raggiungendo il suo culmine, l'uomo sacrifica sé stesso o parti del suo corpo, il suo sangue, i suoi capelli, una falange delle dita. Una sopravvivenza di simili sacrifici parziali è la costumanza tuttora esi-

stente nei paesi cattolici per cui i malati offrono sull'altare di un santo l'imitazione in cera della parte del corpo malata. Questa idea del sacrificio di sé si connette anche con l'autoevirazione, che si estende dalla setta degli Scopzi russi fino ai tempi cristiani. Ora, seguitando, lo stesso motivo del sacrificio parziale può essere stato esteso anche all'animale. Allo stesso modo che i reni, coi loro annessi, vengono offerti alla divinità come portatori dell'anima, così si può benissimo pensare che la castrazione del toro sia stata considerata originariamente come sacrificio della parte, tra quelle che hanno il privilegio di portare l'anima, più accessibile ad una mutilazione esterna. Così può essere accaduto di scoprire per la prima volta nell'animale, di cui sono stati sacrificati i genitali alla divinità, quel mutamento di qualità che lo rendeva più adatto a trascinare il carro della divinità, c per analoga applicazione, anche l'aratro sui campi. Una più rigorosa dimostrazione di quest'ipotesi che si rifà ad una confluenza di culti orgiastici della vegetazione e di antiche costumanze sacrificali, non è naturalmente possibile. Ma noi potremo vedere in questa combinazione di motivi una supposizione psicologicamente non inverosimile circa il trapasso dagli antichi culti agresti alla nuova cultura dei campi.

È difficile decidere se la vacca sia stata trasformata in mucca contemporaneamente all'addomesticamento del bue come ausilio agricolo, oppure se non sia derivata anch'essa da qualche analoga trasformazione di motivi. Per quanto queste cose siano più importanti per l'evoluzione della civiltà di tante spedizioni e combattimenti della remota antichità, che pure la storia ci ha conservati, non ci sono rimaste in nessun luogo tracce sicure della loro origine. Certo è soltanto questo: che l'addomesticamento del bue per il tiro dell'aratro e quello della mucca lattifera non coincidono necessariamente. Infatti cultura all'aratro e utilizzazione del latte non sono affatto necessariamente connessi nella loro propagazione. Mentre il Cinese, malgrado la sua progredita agricoltura disprezza il latte, quest'ultimo è considerato dall'Indiano come un gran bene della civiltà, particolarmente apprezzato, assieme al burro che

ne deriva, come nutrimento e come offerta per gli dei. Anche per gl'israeliti, Canaan era la terra promessa «dove scorre latte e miele». In quest'espressione si toccano le civiltà di due epoche lontane l'una dall'altra: il latte è il prodotto prezioso della tarda civiltà; il miele, raccolto dagli alveari delle api selvatiche, è già per l'uomo primitivo il cibo più prelibato.

In qualunque modo, del resto, le cose siano andate, con quei due fattori da cui si è ricavata l'addomesticazione dei bovini, sia che l'addomesticamento del bue abbia preceduto l'allevamento della mucca, o viceversa, il lavoro più difficile e più lungo sta in ogni caso dalla parte della produzione del latte. L'addomesticamento del bue è essenzialmente un atto singolo che dev'essere ripetuto anche oggi in ogni vitello maschio; qui l'eredità dei caratteri non interviene affatto. La vacca, invece, che come ogni altro mammifero femmina allo stato naturale, fuori del periodo di allattamento non produce che poco latte e in quel periodo ne produce quanto basta a nutrire i piccoli, non poteva essere educata che attraverso un lungo esercizio di molte generazioni all'enorme superproduzione della sua secrezione di cui è divenuta capace grazie all'azione dell'eredità delle proprietà acquisite. Qui dev'essere poi subentrata di buon'ora una cura metodica rivolta a questo scopo. Ora, anche se non è necessario un cambiamento di motivi come questo che sta alla base dell'addomesticamento del bue, poiché il desiderio di ricavare per proprio uso il latte destinato al vitello può aver agito fin da principio, non è tuttavia da escludersi anche qui un intervento di motivi religiosi. Anzi, tale intervento diventa tanto più verosimile in quanto la giovenca, come il toro e il bue, dall'inizio del culto degli dei in poi, godono presso molti popoli di una venerazione religiosa. Ciò è tanto più degno di considerazione, dato che i bovini non hanno mai appartenuto, come il bufalo presso i popoli cacciatori delle praterie americane, agli animali totem preferiti. Anche se il motivo generale del culto degli animali del periodo totemistico può avere influito sugli inizi del culto agreste degli dei, gli oggetti di questo culto degli animali, essenzialmente mutato, sono diventati altri. Non hanno più nulla a che fare cogli anti-

chi motivi della credenza totemistica, risalenti in parte al primitivo animismo; essi sono invece immersi completamente nella nuova civiltà, a cui appartiene tra gli elementi costitutivi essenziali l'addomesticamento dei bovini. Siccome le due basi di questa civiltà, l'agricoltura e la produzione del latte, non sono state dappertutto ugualmente apprezzate, così l'animale maschio e quello femmina si dividono la venerazione religiosa tributata all'animale domestico più prezioso di questo nuovo stadio dell'economia.

Il toro era considerato, nel culto egiziano di Apis e in quello persiano di Mitra come incarnazione della più alta divinità; e oggi ancora in alcune regioni dell'Europa settentrionale, al tempo del raccolto, si conduce intorno un bue con nastri e ghirlande di fiori in festoso corteo. Al contrario, nei Veda e nell'Avesta, la mucca è l'animale sacro più apprezzato, corrispondentemente all'alto pregio attribuito al latte dagli antichi Indiani ed Iranici. Se si considera che il provento della produzione del latte agli inizi dell'addomesticamento dei bovini doveva essere molto scarso, dacché la superproduzione non potè subentrare che a poco a poco, ma doveva essere appunto perciò tanto più prezioso, ciò può gettar qualche luce sull'alto pregio in cui si teneva - e si tenne per lungo tempo - il burro - come dono sacrificale. Viceversa, il ricavo di questo prezioso prodotto per scopi sacrificali avrà agito da parte sua sulla produzione. Così i due grandi progressi della civiltà materiale che l'età eroica trae seco, la lavorazione del suolo con l'aratro e il ricavo metodico del latte e dei suoi prodotti ci appaiono, in parte, portati diretti, e in parte, in stretta connessione con motivi di culto.

Qui, appunto, la civiltà materiale e le intime aspirazioni religiose si addimostrano ovunque come un tutto omogeneo, di cui le parti sono in reciproca interazione.

Tra le nuove forme di economia così sorte, la coltura dei campi con l'aratro ha dato luogo anche ad un altro importante mutamento, conseguenza, ad un tempo, delle nuove condizioni di vita ed espressione del mutato spirito del tempo. La trazione dell'aratro non si concilia più col lavoro collettivo dei

campi, quale trovammo nel punto culminante della coltura alla marra e qual è presupposto dalle grandi feste totemistiche della vegetazione; ogni singolo lavoratore dei campi deve ora condurre il suo aratro. Il sorgere della coltura all'aratro *individualizza il lavoro.* Ora è l'uomo singolo che lavora il suo terreno così come nell'involuzione politica emerge l' individualità e nella leggenda vien esaltata l'individualità dei fondatori di città e di Stati. Questo carattere individualistico si estende a poco a poco anche nell'allevamento degli animali domestici. Dalla coltura all'aratro si sviluppa così una *proprietà privata* concernente il suolo e i suoi prodotti.

Ma qui nella vita economica s'ingrana ancor una volta il nuovo ordinamento della società e tutt'e due insieme dànno luogo a nuovi mutamenti nella civiltà materiale. Come già nella lavorazione del suolo, così nella maniera di guerreggiare l'attività individuale balza in prima linea. L'uomo primitivo, in generale, non conosce la guerra. Egli abbatte il suo nemico da un agguato e soltanto di rado lo attacca in campo aperto. Nel periodo totemistico che creò per la prima volta delle vere e proprie armi da guerra, la guerra delle tribù è una lotta di molti contro molti. Non c'è ancora tra i singoli combattenti nessuna differenza essenziale. Le masse si scagliano le une contro le altre in una lotta disordinata, senza sicuro comando e senza ordine prestabilito. Con l'età politica soltanto comincia il combattimento singolare e ordinato che diventa ora il momento decisivo della guerra. La descrizione omerica dei combattimenti dinanzi a Troia ce ne dà un quadro vivace. La vittoria è decisa dai combattenti di primo rango (promachoi). Essi scendono dai loro carri di guerra e combattono corpo a corpo. Le masse stanno più lontano e scagliano lance o pietre, ma la loro azione ha poco peso. Se il loro «promachos» cade, fuggono senz'altro. Così il combattimento è deciso dai singoli e non dalle masse. Anche l'armamento si adatta a queste mutate condizioni. Nei tempi anteriori si usavano quasi esclusivamente armi da lancio, la fionda, il giavellotto, arco e freccia: tutte armi usate analogamente nella caccia. Il combattimento singolare richiede le armi per il corpo a corpo, l'ascia, che rimane in

pugno, la lancia destinata a trafiggere, la spada e inoltre, in luogo dello scudo lungo, ricoprente quasi tutto il corpo, portato dall'Australiano e ancora dal Greco dei tempi più antichi, il piccolo scudo rotondo reso necessario dal combattimento alla spada. La spada è perciò l'arma che, più di ogni altra cosa, contrassegna l'età eroica al culmine della sua evoluzione. Come arma specifica per il combattimento corpo a corpo, essa è derivata evidentemente dall'accorciamento della lancia a mano ed è la creazione più propria dell'età eroica. È la stessa aspirazione, dunque, di valorizzare le singole personalità, che determina la lotta e le sue armi, come già si verifica nello Stato, nell'agricoltura e nel culto di divinità personali.

Dallo stesso motivo fondamentale scaturisce infine quell'ultimo grande mutamento nella civiltà, del quale si è già accennato a proposito dell'agricoltrura: *l'origine della proprietà privata.* Essa trae con sé, per intima necessità, delle distinzioni nel possesso e parallelamente nella posizione sociale. Il contrasto tra ricco e povero, l'età totemistica non lo conosce ancora o lo conosce come fenomeno iniziale sul declinare della sua civiltà. Ogni uomo è uguale agli altri; soltanto il capo ed una cerchia ristretta di persone anziane emergono sopra gli altri, non per il possesso, ma per ciò che possono con la loro abilità ed esperienza o per la considerazione di cui essi godono per costumanza tradizionale. Soltanto in questo periodo si distingue un ceto di possidenti dagli altri che posseggono poco o addirittura nulla. E ciò sta in connessione con quelle migrazioni di popoli con cui si annuncia l'inizio di questa età. La classe dei possidenti appartiene alla prepotente razza conquistatrice; quella dei nullatenenti alla popolazione indigena. Nelle spedizioni guerresche, che accompagnano quelle migrazioni, si aggiunge anche la cattura di schiavi, adoperati poi di preferenza nella lavorazione del suolo. Così i privilegiati si elevano per i loro più estesi possedimenti sui possidenti minori, e gli uni e gli altri, come liberi, sugli schiavi, i quali, analogamente agli animali usati nell'agricoltura, sono posseduti dai liberi e dai ricchi.

A queste suddivisioni in classi s'intreccia in pari tempo la sopravveniente *divisione del lavoro.* Il proprietario fondiario non prepara più egli stesso gli strumenti di cui hanno bisogno e le armi con cui va in guerra. Sorge così dai poveri e dai non liberi la classe dei lavoratori manuali; e da questa differenziazione del lavoro derivano nuovamente due grandi fenomeni che hanno influito per lungo tempo sulla evoluzione della civiltà: il *commercio* e la *colonizzazione.* Quello consiste nello scambio dei prodotti di lavoro, questa nella migrazione di nuclei appartenenti allo stesso popolo in altre terre, dove le stesse condizioni che hanno dato luogo alla fondazione della città-stato madre fanno sorgere delle città figlie. L'età totemistica non conosce colonie. Per quante migrazioni i Papuasi, i Malesi, i Polinesiani, e molte altre tribù americane ed africane abbiano fatte, non hanno mai fondato colonie, e le popolazioni che si stabilirono lontano perdettero sempre i legami con la madre patria. Si cercarono e si trovarono nuove condizioni di vita, si crearono nuove razze per fusione colle popolazioni indigene, ma trasferimenti di parti di un popolo in altre regioni, senza che si perda la coscienza della comunione con la madre patria, si conoscono soltanto nell'età politica.

Tra questi due fattori della nuova civiltà il commercio è naturalmente quello più antico. In questo campo, la razza semitica ha preceduto tutti gli altri popoli civili aprendo le prime grandi vie commerciali. Il commercio fenicio risale alle primissime testimonianze storiche. Già negli scavi micenei della Grecia si rinvengono ornamenti d'oro di lavorazione fenicia e le relazioni commerciali degli antichi Fenici si estendevano a tutte le regioni note dell'Occidente. Ma è caratteristico della razza semitica, che essa sia di rado pervenuta ad una propria colonizzazione. Il commercio e tutto ciò che vi si connette, l'industria, che fornisce i prodotti manufatti e li scambia con grani ed altri prodotti naturali, è stato sempre il suo mezzo d'esistenza. Gli Indogermani sono invece da tempi remoti popoli colonizzatori. Così, sopratutto i Greci colle loro colonie in Tracia, in Asia Minore, nell'Italia meridionale ed in Sicilia. E queste schiere colonizzatrici hanno generalmente conservato

la comunione con la madre patria. La più antica civiltà dei Greci è stata così quella delle colonie dell'Asia Minore. In seguito la Magna Grecia esercitò poi sulla madre patria una forte influenza con l'arte e la scienza. Alla fioritura di queste colonie di civiltà greca soltanto relativamente tardi seguì poi quella della madre patria.

3 - L'evoluzione della Società politica

La società totemistica ci appare nelle linee fondamentali della sua organizzazione come un mero prodotto naturale. Così la suddivisione totemistica della tribù, in particolare, nella sua semplice regolarità, le cui forme sostanziali ricorrono ovunque, è una creazione naturale delle condizioni prime ed universali della vita. Un'orda si divide in due metà. Nei casi più semplici, come negli esempi australiani già riportati, la suddivisione della tribù si limita, a questa bipartizione. Questa condizione è data tostoché un'orda di una stessa lingua si distende su di un ampio territorio. Lo stesso processo può poi ripetersi per ognuna delle due metà. Si forma in tal modo quella organizzazione a clan con quattro od otto parti, che noi troviamo presso la maggior parte degli Australiani, qua e là nella Melanesia, e in modo caratteristico presso gl'indigeni del Nord-America, quantunque qui la base totemistica, in sostanza, si sia irrigidita nella forma esteriore. È veramente il quadro di una organizzazione che nasce per immanente necessità e, si potrebbe quasi dire, senza che propriamente l'uomo vi cooperi. La suddivisione si compie da sé in grazia alle condizioni di propagazione e d'incremento della società.

Nell'evoluzione della società politica si presentano invece fin da principio, fenomeni fondamentalmente diversi da siffatti processi. Che questo fatto non possa conciliarsi con la concezione non ancora abbandonata da storici e filosofi, che cioè lo Stato sia la forma originaria di un'ordinata vita collettiva, è cosa evidente. Queste teorie erano possibili soltanto quando tutta la civiltà totemistica era terra incognita. Né è possibile considerare l'organizzazione totemistica della tribù come un imperfetto ed incompleto momento evolutivo dello Stato; la

società totemistica e quella politica sono profondamente diverse e differenziate da condizioni d'origine e da caratteri di natura sostanzialmente diversa. Non mancano naturalmente forme miste risultanti sopratutto dal perdurare in certi casi di più antichi costumi tribali entro la nuova società politica formatasi. Ora si può dire, a buon diritto, che in quanto la storia dello spirito contiene in sé una legge del suo divenire, la società umana doveva per intrinseca necessità finire nello *Stato,* nella società *politica.* Noi possiamo forse, infatti, interpretare l'affermazione di Aristotile, che l'uomo sia «un animale politico» nel senso di una disposizione e non di un carattere ereditato, anche se l'opinione di questo filosofo sull'origine dello Stato dalla famiglia e dalle comunità di villaggio è inconciliabile con la realtà dei fatti. E poi, se si pone nella società umana la tendenza *ab origine* alla evoluzione politica, la differenza essenziale esistente fra i grandi periodi di questa evoluzione, tendenza che si tramuta, nei punti più importanti, in un contrasto, non sarebbe più tenuta nella dovuta considerazione. Non si deve parimenti dimenticare che ci sono popoli, rimasti tuttora allo stadio di organizzazione tribale totemistica e dei quali si può dubitare se progrediranno mai verso l'istituzione dello Stato, quando ciò dovesse avvenire esclusivamente per impulso proprio; mentre si può certamente supporre, e con verosimiglianza, che la costituzione totemistica della tribù sia stata un tempo propria anche ai popoli più tardi ordinati politicamente. Ma questo stadio superiore dell'organizzazione politica è però evidentemente diverso da quelli che lo precedettero, perché dagli antichi motivi se ne sono sviluppati dei nuovi derivati dalle grandi migrazioni e mescolanze di popoli con le loro conseguenze.

Certamente queste migrazioni e mescolanze etniche dovevano verificarsi, a tempo maturo, con quella stessa necessità con cui l'orda primitiva si era già scissa in due parti. Tuttavia ne risultò un nuovo complesso di condizioni formatosi per ininterrotta evoluzione da quegli antichissimi stadi, ma dagli stessi non derivabile immediatamente. La forza creatrice, propria di ogni attività dello spirito umano, si manifesta anche qui

non nell'operare prodigi ma nel trarre dai motivi attuali, nella loro cooperazione col mutare delle condizioni esteriori del divenire, nuovi motivi. In conseguenza di questo continuo mutamento dei motivi e delle condizioni, che essi incontrano, non mancano già entro la civiltà totemistica molteplici disposizioni alle formazioni politiche. Esse si rinvengono sopratutto nei popoli semicivili e relativamente progrediti dell'America. E qui è appunto istruttivo osservare come questa tendenza si fa valere contro l'organizzazione tribale originaria.

La differenza tra le due forme fondamentali della società, quella totemistica e quella politica, risalta con massima evidenza nel loro carattere più estrinseco, *nei numeri* che vengono usati nelle suddivisioni e partizioni della società totale e dei suoi gruppi. Questi numeri sono infatti l'espressione di motivi interiori che per mezzo loro si può indurre. Nella suddivisione tribale totemistica questi motivi sono evidentemente di natura assai semplice: è il naturale allargamento sopra un più vasto territorio, che conduce alla scissione in gruppi, dalla quale deriva senz'altro la regolare partizione in due, in quattro, in otto.

Quanto diversa e quanto più varia è invece fin dapprincipio la organizzazione della società politica. Anche in essa si esprime una legge di evoluzione, non però una legge secondo la quale lo stesso motivo si ripete regolarmente, come più sopra, ma una legge per cui i fenomeni si muovono in continua oscillazione tra contrari e sempre nuovi motivi entrano in azione. Anzitutto noi abbiamo notizia dalle più remote, ed in parte ancor leggendarie tradizioni, di una suddivisione della società secondo il *numero dodici.* Questa partizione sembra esser derivata dai Babilonesi, dal popolo che cercò per primo di regolare il destino umano secondo le sue relazioni coi fenomeni celesti, non più nel modo fantastico-mitologico tenuto dai selvaggi della Polinesia o dell'America, ma con l'ausilio delle osservazioni astronomiche metodiche. Senza dubbio anche la scienza dei Babilonesi poggia ancora su di una base mitologica; questi motivi mitologici si connettono all'idea di un ordine divino che tutto domina. L'aspirazione di verificare questa regolarità in ciò che di più grande e di più elevato

l'occhio umano possa contemplare, nel cielo stellato, ha innalzato l'osservazione alla esattezza e al rigore scientifico. Quest'ultima, in connessione con quell'idea, è così sospinta da una specie di intrinseca necessità alla legge del numero dodici. L'applicazione di questa legge alle condizioni umane era allora data di per sé stessa, suggerita dall'idea della sua origine divina. Il calendario babilonese, il quale, dopo tante riforme, nei suoi fondamenti è per noi tuttora normativo, ha per primo messo in valore questo principio, allo scopo di porre in regolare rapporto numerico il corso del sole e della luna. Prendendo la posizione del sole nell'equinozio di primavera come punto di partenza e seguendo intanto i movimenti della luna fino al ritorno del sole nella stessa posizione si constatarono dodici rivoluzioni della luna per una del sole, osservazione, questa, che in realtà è vera solo approssimativamente, ma che alla astronomia esordiente poteva sembrare sufficientemente esatta per vedervi una legge dell'ordinamento divino del mondo. Così nacque la partizione dell'anno nei dodici mesi; e siccome in ogni mese la luna mostra quattro fasi, primo quarto, luna piena, ultimo quarto e luna nuova, mediante questa osservazione delle quattro fasi di gran lunga anteriore a quei calcoli astronomici, era data senz'altro anche la suddivisione del mese in quattro parti; ed essendo il mese all'incirca di ventotto giorni ne derivò così la *settimana.*

Questa non è dunque fondata, come si è talvolta erroneamente affermato, sui sette pianeti; anzi è piuttosto il numero dei pianeti che fu fissato con un certo arbitrio a sette dopo che il numero sette per quella relazione coi movimenti del sole e della luna era divenuto col dodici un numero *sacro,* scritto dagli stessi dei nel cielo con lettere di fuoco. Ma nel cielo il Babilonese vedeva in pan tempo già raffigurate le leggi che reggono la vita terrestre. La legge del numero dodici, in primo luogo, fu allora estesa alla organizzazione della società umana. Di questa antichissima suddivisione non ci sono però rimasti che scarsi indizi e sporadiche conseguenze. Si ricordino le dodici tribù d'Israele, anteriori all'esilio e appartenenti alla leggenda, e che dettero poi agli studiosi talmudisti tanto filo da

torcere, poiché esse non si possono verificare nella storia; inoltre i dodici dei della Grecia, i dodici apostoli, ecc., ecc. Accanto alle tracce che il numero dodici ha lasciate nella leggenda, non mancano del tutto le testimonianze storiche. Presso gli Ateniesi, per es., la popolazione era originariamente divisa in dodici distretti, essendo dapprima divisa in quattro tribù (Phylai) ognuna delle quali si suddivideva in tre fratrie. Analogamente, il dominio coloniale greco dell'Asia Minore deve aver compreso dodici città ioniche. E ancora in tempi posteriori la lega anfizionica, destinata alla protezione dell'oracolo di Delfo, constava di dodici anfizionie, il che era evidentemente in connessione colla divisione del tempo, poiché la cura della cosa sacra era affidata per un mese all'anno ad ognuno dei dodici gruppi di tribù.

Tuttavia, ad eccezione di miseri rudimenti, il ricordo di questo predominio del numero dodici, un tempo verosimilmente assai diffuso, è andato perduto. Al suo posto, nell 'ordinamento della società e di altre condizioni della vita umana, è subentrato quel sistema numerico che domina tuttora la nostra civiltà: il *sistema decimale.* Esso è penetrato, e già prima di Colombo, persino nella cerchia della civiltà del Nuovo Mondo, dove il numero dodici non era mai pervenuto. Una origine spontanea della numerazione decimale in più luoghi diversi è del resto possibilissima per la ragione che le dieci dita vengono usate come mezzo di conteggio già dall'uomo primitivo, quantunque egli non giungesse ancora nella formazione dei numeri oltre il numero tre o quattro.

Ma per quanto antica questa numerazione possa essere, essa reca tuttavia in più alto grado ancora, se fosse possibile, che la numerazione duodecimale, nella sua applicazione alla formazione di gruppi e alla suddivisione della società, l' impronta *di una regola arbitraria;* e qui si apre ora l'abisso che separa gli ordinamenti della società politica dalla organizzazione delle tribù dell'età totemistica. Questa ultima nel suo procedere secondo il principio della bipartizione assomiglia ad un processo naturale che si compie da sé, senza intervento di una volontà, anche se esso vien naturalmente a trovarsi sotto

l'influenza immediata delle condizioni universali della vita umana. L'ordinamento della società secondo il numero dieci non è invece pensabile che come un atto di scelta volontaria. Così anche la tradizione storica riferisce non di rado questi ordinamenti ai nomi dx singoli legislatori, come quello di distene in Atene o di Servio Tullio a Roma. Questa organizzazione nuova era certamente già preparata nelle condizioni generali della vita ormai tendenti a superare lo stadio della società totemistica. Ma la sua elaborazione sistematica, procedente per una serie di suddivisioni decimali non era possibile che come azione legislatrice di una volontà personale. Tra il numero dodici e il dieci, la scelta, in ordine alla formazione di gruppi sociali come alla suddivisione e numerazione di altri oggetti naturali, può esser stata talvolta incerta. Ma nell'applicazione alla società umana il numero dieci ha trionfato, come il mezzo più semplice di numerazione che noi possediamo nelle nostre dieci dita ha soppiantato le misure tolte dal cielo stellato, eccezion fatta per i fenomeni celesti stessi e per il decorso regolare del tempo ad essi riferito. Che la numerazione decimale debba la sua vittoria soltanto al bisogno pratico di scegliere ciò che è più semplice e ovvio, risulta anche dal fatto che il numero dieci non è mai stato un numero sacro come il dodici. La sua origine è puramente terrestre ed umana. Nel dominio dei bisogni della vita pratica l'uomo ha vinto sugli dei.

In quegli ordinamenti decimali della società si rispecchia perciò anche la vittoria dello Stato laico su quello sacerdotale. Non sono mancati tuttavia influssi sulla divisione del tempo e non è certamente pura casualità che essi coincidano con epoche di radicali secolarizzazioni degli interessi umani. Già Clistene, il grande ordinatore politico di Atene, fece il tentativo (VI sec. a. Cristo) di dividere l'anno in dieci anziché in dodici mesi. Il tentativo fallì come quello analogo della prima Repubblica francese di introdurre la settimana di dieci giorni. Le misure obbiettive del tempo dipendono dal cielo e non dall'uomo. Il modo invece con cui misuriamo lo spazio terrestre o raggruppiamo le popolazioni dipende interamente da noi stessi ed ha perciò il suo naturale fondamento nella organizza-

zione umana. Ma il sistema decimale costituisce qui la base data. Si era creduto, riguardo alla assunzione ad arbitrio di questo numero, che avesse influito qualche tradizione avente un unico punto di origine. Infatti, siccome la costituzione di Clistene e quella romana di Servio Tullio cadono all'incirca nella spazio di un secolo si credette che, particolarmente in questo caso, si potesse ammettere una migrazione dell'idea fondamentale di questa suddivisione. Nondimeno, l'enorme diffusione di questa numerazione decimale rende poco verosimile questa supposizione. Così, nell' *Esodo* (2" 1. di Mosè) non si ricordano più le leggendarie dodici tribù di Israele, ma si parla soltanto di *dieci.* Vi sono, inoltre, come maggiori aggruppamenti, centinaia e migliaia. Tali divisioni si rinvengono pressoi Germani e nel regno degli Inca peruviani. Colà si trovano anche tracce evidenti di una organizzazione totemistica delle tribù anteriore alla invasione degli Inca. Su di essa si innalzano primieramente le partizioni del popolo, introdotte dai re Inca e dai loro funzionari, in decine, centinaia e migliaia, le quali ultime erano anche talvolta raccolte in centinaia di migliaia.

Ora può darsi che l'idea di queste divisioni in certi casi sia migrata da una regione all'altra o che l'imitazione abbia influito sulla loro genesi. Cionondimeno, la supposizione che questo sistema abbia avuto origine da un unico punto sulla terra è tanto inverosimile quanto quella che l'origine del sistema decimale di numerazione sia stata unica nel tempo. Questa suddivisione della popolazione, strettamente connessa alle condizioni della società politica, dipende infatti da *due* motivi, che non sono originari ma che son diventati universali dal momento in cui sorse la società politica. L'uno di questi motivi, soggettivo consiste nel progredito sviluppo della numerazione decimale per la comprensione di più grandi gruppi di decine: accanto alle semplici diecine occorreva poter raccogliere centinaia, migliaia e, in qualche caso, anche centinaia di migliaia. L'altro motivo, obbiettivo, consiste nelle mutate condizioni esteriori di vita, che esigevano delle partizioni più ampie e perciò più riccamente articolate di quanto lo fossero

le divisioni naturali delle tribù nell'epoca anteriore. Qui si presentavano nuovamente due condizioni a cui l'ordinamento decimale si adattava facilmente. L'una consisteva nella partizione della proprietà della terra.

Coll'introduzione della coltura all'aratro, mutandosi a poco a poco il possesso della terra per gran parte in possesso individuale, questo singolo individuo abbisognava ora tanto più dell'unione con gli altri per difesa ed aiuto. Ma la comunità rurale (*Marktgenossenschaft*) che sorse in tal modo, coincideva cosi naturalmente coll'ambito del territorio, che rimaneva sopratutto proprietà collettiva perché era sottratto alla coltura dell'aratro e richiedeva delle cure ed un uso comuni: quello dei pascoli e delle foreste. Così la *comunità rurale* si formò come un prodotto necessario di quella associazione di proprietà individuale e di possesso collettivo che la nuova forma di coltivazione del suolo traeva con sé. L'ambito di queste comunità era naturalmente determinato dal rapporto di quelle due forme di possesso, da regolarsi nel senso che il possesso collettivo, nella sua estensione, corrispondesse al numero dei singoli possidenti che condividevano il suo uso. Per trovare questo giusto rapporto occorreva appunto una determinazione precisa fondata sulla esperienza e sulla deliberazione. Era facile adottarne una uniforme per una grande collettività e qui potevano raccomandarsi, nei rapporti obbiettivi, ordinamenti decimali, raggruppamenti a diecine ed a centinaia, quali erano già stati suggeriti dai motivi soggettivi della numerazione decimale.

Ma qui interviene una seconda condizione: se la prima in sé e per sé, poteva permettere grandi oscillazioni nei rapporti numerici delle collettività, la seconda condizione conduceva ad un ordinamento fisso e in conseguenza della sopravveniente associazione degli interessi che qui si produceva necessariamente, doveva comunicare questa regolarità ai gruppi agricoli. Questa seconda condizione fu *l'organizzazione militare* sorta dal bisogno di difesa della società politica. All'inizio di quest'epoca il combattente singolo di pruno rango poteva avere un'importanza tale, che le masse non costituivano che una

riserva disordinata, come ci mostra Omero forse più per ìe esigenze della descrizione poetica e individualizzatrice, che per esatta riproduzione della realtà. Come nella vita politica così nell'arte della guerra la massa acquista presto una crescente influenza e nelle articolazioni tattiche per tal via promosse, compaiono ora, dappertutto dove si è raggiunto lo stadio dell'organizzazione politica e militare, le centurie e, presto, accanto ad esse anche le migliaia come forme principali dell'organizzazione dell'esercito. Che queste unità siano, secondo che il caso richiede, approssimativamente uguali, è una esigenza tattica e che la centuria sia l'unità tattica sulla quale si formano le altre, è una esigenza dell'unità del comando che con essa è ancor possibile; il centinaio stesso, naturalmente, come cifra tonda non deve la sua origine che alla tendenza alla numerazione decimale. Ma siccome i membri della comunità rurale e i compagni in guerra sono in generale gli stessi componenti la società politica, le due suddivisioni si fondono in una sola. Partizione della proprietà, ed organizzazione territoriale e militare costituiscono così nella loro unione la società politica.

Con ciò noi vediamo questa società posta su di un nuovo terreno. Le condizioni che determinano la sua costituzione sono completamente diverse da quelle dell'organizzazione totemistica delle tribù. È perciò comprensibile che parallelamente alla nuova formazione della società politica si svolga la dissoluzione della costituzione tribale. Ne rimangono tutt'al più dei rudimenti nei nomi, nei legami religiosi e nelle sopravvivenze del costume. Per contro, la nuova organizzazione si ingrana in tutte le condizioni della vita, trasformando le forme tradizionali e creandone delle nuove che concorrono a dare all'età politica la sua impronta caratteristica. Accanto alla pacifica organizzazione agricola, assicurante la conservazione della società, e a quella bellica, poggiante sulla prima, per la difesa esterna, vi sono *Ire* momenti che caratterizzano il quadro della società politica, specialmente agli inizi della sua evoluzione. Uno consiste nella *trasformazione della famiglia,* gli altri due invece, se si prescinde da qualche sporadico cominciamento

nelle civiltà di transizione, sono realmente creazioni nuove: essi consistono nella *distinzione di classi e professioni,* costituenti un nuovo processo unitario, e nella *fondazione delle città.* In questa successione essi indicano in pari tempo approssimativamente il graduale consolidamento della incipiente organizzazione politica. La nuova famiglia sta per così dire all'inizio; la fondazione delle città come centro da cui nasce il governo dello Stato e da cui si diparte il traffico nelle varie regioni, ne costituisce il termine. Tra l'uno e l'altro si sviluppano, in funzione delle condizioni di proprietà e della costituzione militare, le distinzioni di classe e di professione.

4 - La famiglia nella Società politica

L'uomo primitivo, come già si è visto, se è rimasto immune da influssi estranei, vive generalmente in matrimonio monogamico e tale forma, come forma fondamentale intorno a cui si muovono le variazioni, perdura nell'età totemistica. Come sue variazioni troviamo in quel periodo le due forme della poligamia: la poliandria e la poliginia. Con la coesistenza di queste due forme non poteva sorgere un solido ordinamento della famiglia. Una significativa testimonianza del regresso della famiglia di fronte al vincolo sociale è la «casa degli uomini» quest'istituzione assai diffusa nell'età totemistica. Il singolo membro della casa degli uomini può ben tenere la sua donna nella sua propria capanna, ma non c'è tuttavia quella convivenza dei coniugi che è inerente all'essenza della famiglia. Tra questa forma e la famiglia vera e propria intercorrono svariate forme di transizione, sopraffatte poi dalla invadente poliginia. Ora, già agli inizi dell'età politica, noi incontriamo la monogamia in una nuova forma. È la famiglia *monogamica allargata,* la così detta famiglia antica o complessa (*Alt- oder Gesamtfamilie*), che caratterizza quest'età. La famiglia complessa subentra al posto del clan, il quale perdura accanto ad essa ancora per un certo tempo, ma perde di più in più d'importanza e infine scompare del tutto.

Siccome anche il clan comprende membri di una stessa discendenza, cioè dei consanguinei in senso lato, accanto ai qua-

li posson certamente trovarsi, come eccezioni, individui appartenenti ad altri clan o perfino stranieri di altra tribù, questo regresso del clan di fronte alla famiglia complessa dev'essere inteso come un processo in cui un numero limitato di più stretti consanguinei si separano dal clan per acquistare a poco a poco una influenza sociale predominante. Questo processo è soprattutto connesso alla più netta separazione della famiglia singola (*Einzelfamilie*), poiché anche la famiglia complessa sembra essere un diretto allargamento di quella singola. Di regola una famiglia complessa abbraccia *tre* generazioni: il padre, il figlio, il nipote. Questo ambito di tre generazioni trova la sua delimitazione in ciò che il membro più vecchio non rimane capo della famiglia complessa che fino a quando non si oltrepassa la generazione dei nipoti. Il bisnonno è bensì onorato come la persona più anziana, ma la direzione della famiglia complessa passa a suo figlio, diventato nonno. Del resto la natura stessa ha fatto sì che questo caso avviene di rado. La durata della vita di tre generazioni comprende all'incirca un secolo e, tenuta presente la durata media della vita umana, è una eccezione che coloro che vivono contemporaneamente abbraccino più di un secolo. Così le tre generazioni della famiglia complessa possono risalire a questi limiti naturali della vita, che non sembrano essersi mutati sostanzialmente dai primordi della civiltà in poi. Quest'ordinamento della famiglia è perciò caratterizzato in primo luogo dalla forma monogamica di matrimonio, in secondo luogo dall'autorità del padre entro ogni famiglia semplice, e infine dalla riunione di tre generazioni sotto il più anziano. Con riguardo a questo terzo carattere si suol denominare la famiglia complessa tipica anche famiglia *patriarcale.* Siccome già nel clan i più vecchi hanno un'influenza decisiva, si può vedere in ciò una preparazione dell'ordinamento patriarcale. D'altra parte quei gruppi a clan in cui, come nella Sippe germanica, la consanguineità dei membri è il carattere di maggior rilievo, costituiscono una specie di trapasso dal clan alla famiglia complessa. Ma poiché nella famiglia complessa, all'influenza direttrice della generazione più vecchia, subentra quella del *più vecchio,* questa in-

fluenza si muta in un *dominio* personale; processo, questo, parallelo allo sviluppo del potere personale nello Stato. Da ambe le parti, dal basso come dall'alto, l'organizzazione totemistica dunque si sgretola: dal basso in quanto la famiglia collettiva patriarcale ha il sopravvento sulla direzione degli anziani del clan; dall'alto, in quanto i clan, come le tribù, dalle cui suddivisioni sono usciti, privati della loro funzione propria, si risolvono all'inizio della società politica in una collettività signoreggiata da un solo capo. Particolarmente caratteristico per il sorgere della famiglia complessa, in connessione col dissolversi della costituzione a clan, si è che una delle più rilevanti funzioni per la vita interna della società, di questo più ristretto aggruppamento, la *vendetta del sangue,* passa dal clan alla famiglia complessa, per passare più tardi e dopo molte incertezze allo Stato. Con ciò si compie nella famiglia patriarcale un doppio processo, già iniziato lentamente nel periodo precedente: la eliminazione della discendenza materna da parte di quella *paterna* e la formazione della *sovranità personale* (Haüptlingschaft) che arresta ma conserva in sé superandola, l'organizzazione totemistica della tribù. I motivi di questa trasformazione mostrano però quanto poco corrisponda alla reale opposizione di queste due forme di società il sostituire al trapasso dalla discendenza materna a quella paterna l'opposizione tra *diritto* materno e paterno o tra *potestà* materna e paterna. Un «diritto materno» ci può essere tutt'al più nello stretto senso di certi diritti del gruppo e dell'eredità dei beni che più tardi vi si connette; una potestà materna non c'è mai, o c'è tutt'al più come fatto eccezionale ed anormale senza legame colla vera e propria discendenza materna.

I motivi della discendenza materna non hanno infatti, come già vedemmo, generalmente nulla a che fare con la questione della potestà nella famiglia, ma sono connessi direttamente a quella separazione dei sessi, che si manifesta da un altro lato nella «società maschile». La discendenza paterna al contrario si fonda fin dapprincipio sulla potestà paterna che esiste già come diritto paterno nella famiglia monogamica primitiva e trova la sua prima origine nella naturale superiorità

fisica dell'uomo e il suo principale sostegno in quella direzione delle comuni circostanze in pace e nella guerra con le tribù nemiche, quale già si manifesta anche nel formarsi della sovranità personale. Questa seconda condizione si aggiunge alla prima sopratutto nel momento, in cui, colla decadenza della costituzione totemistica, la famiglia monogamica si ristabilisce nuovamente e viene a determinare insieme alla sovranità personale l'inizio dell'età politica.

Ora, questa restaurazione della famiglia monogamica, collegata all'organizzazione politica, è avvenuta generalmente nello stesso senso ma non tuttavia nello stesso modo. La formazione, in particolar modo, della famiglia complessa patriarcale, che sta fra il clan e la famiglia semplice, in molti casi incontra evidentemente degli ostacoli che avviano presto la sua evoluzione verso la famiglia semplice. La costituzione patriarcale della famiglia si incontra con netta impronta presso molte tribù semitiche e sopratutto presso gli Israeliti. Tra i popoli indogermanici, i Romani, particolarmente, conservarono a lungo ['ordinamento patriarcale. Presso i Greci e i Germani quest'ordinamento fu invece di buon'ora superato dalla famiglia semplice. La forza della tradizione e il rispetto verso l'età hanno favorito a Roma la conservazione della famiglia complessa; il senso di libertà individuale ha invece promosso presso Greci e Germani il sorgere della famiglia singola. Dal che risulta chiaramente la differenza essenziale esistente tra la monogamia originaria fondata sull'istinto naturale e sulle semplici condizioni di vita dei tempi remoti, e la nuova monogamia restaurata da nuovi motivi della società politica.

Nel primo caso la monogamia rimane limitata del tutto al suo punto di partenza, la famiglia particolare; nel secondo la famiglia complessa costituisce il passaggio tra la costituzione a clan, in dissolvimento, e la società politica in formazione. Inoltre la monogamia dei tempi primitivi, in conformità al carattere istintivo dell'uomo primitivo, manca di un ordinamento normativo, mentre essa grazie alla uniformità delle condizioni di vita e degli istinti sociali esiste quasi universalmente. Nella monogamia dell'età politica invece fanno capo tutti i motivi

ad essa contrari, che si manifestarono nei molteplici legami poligamici della società totemistica. Fra di essi ve n'è *uno* che i nuovi motivi della vita politica favoriscono: *la poliginia.* Essa è promossa appunto da quella sovranità dell'uomo che trasforma l'antica discendenza materna in discendenza paterna, nel mentre poliandria e matrimonio di gruppo sono in questo tempo completamente scomparsi o tutt'al più si incontrano come sopravvivenze eccezionali. Anche la poliginia ha però mutato il suo carattere, come si rileva nel contrasto tra moglie principale e moglie secondaria, contrasto che ha già certamente la sua analogia in certi fatti dell'età totemistica, ma che si ripresenta ora su tutt'altra base, e precisamente sulla base delle condizioni della vita politica. La moglie principale è della propria tribù; quella secondaria di una tribù straniera e in molti casi una schiava acquistata in guerra.

Così in queste trasformazioni della poliginia si rispecchia il carattere bellicoso dell'epoca e contemporaneamente una crescente tendenza ad un ritorno alla monogamia. Non sono però certo da escludere tendenze in senso inverso. Esse si mostrano, sopratutto nella civiltà islamitica, nel livellamento della differenza tra moglie principale e secondaria o nella loro subordinazione alla volontà dell'uomo. Si sogliono riferire queste deviazioni a influssi personali; è però possibile che la diffusione dell'Islam sopra popoli di civiltà totemistica vi abbia qualche parte. Del resto residui e tracce di questa civiltà sopravvivono anche per altri rispetti fin nei tempi nuovi. Un esempio tipico ci è offerto dallo Stato spartano dove gli uomini vivono in città dediti alle esercitazioni militari e agli affari politici - evidente reminiscenza dell'antica casa degli uomini - mentre le donne cogli schiavi lavorano i campi fuori della città.

5 - La distinzione delle classi

Come ìa famiglia entro la società politica si trasforma ponendosi come unità chiusa di fronte ai gruppi di uno stesso sesso e sopratutto alle associazioni maschili, dominanti l'epoca precedente, così per un altro verso *la distinzione delle*

classi segna parimenti un processo che si inserisce profondamente nella evoluzione della società politica e che pur essendosi già preparato al tempo della decadenza dell'organizzazione tribale totemistica diventa ora soltanto una base importante della organizzazione sociale stessa. Questi rapporti sono determinati da *due* fattori, derivanti direttamente dalle migrazioni di popoli che caratterizzano l'aprirsi dell'età politica: il nuovo ordinamento della proprietà e la sottomissione delle popolazioni indigene preesistenti da parte degli invasori più forti. È noto che la prima origine della proprietà si suol ancor oggi riferire, da un astratto punto di vista giuridico, alla presa di possesso di un bene senza padrone, di una *res nullius.* Questa teoria è, si può dire, troppo astratta per poter convenire universalmente alla realtà. Anzitutto ci deve essere un bene di nessuno. Ma un tal bene non c'è, di regola, neanche nei casi in cui un popolo migrante occupa nuovi paesi; questo popolo occupa un territorio già in possesso di altre tribù. Si potrebbe così definire il primo sorgere della proprietà nelle sue forme importanti per l'evoluzione della civiltà politica piuttosto come *una espropriazione di possessi anteriori* che come presa di possesso di *res nullius.* E ancora, non è il singolo individuo che diventa proprietario per una tale presa di possesso - come l'astratta teoria presuppone - ma *l'intera tribù,* la popolazione immigrata che toglie agli indigeni il loro territorio. Perciò la proprietà originaria è *proprietà collettiva.* Anche se essa assai presto non si rinviene più come un possesso comprendente tutto il territorio, i rapporti di proprietà, quali si son venuti conformando nel corso dell'evoluzione della società politica, sono indizi manifesti che una tale proprietà collettiva è il loro punto di partenza. Le foreste e ì pascoli rimangono fin negli ultimi tempi in tutto o in parte possesso comune; generalmente vi è poi anche una proprietà del tempio devoluta alla amministrazione del culto. Ma tutto attesta che questi sono i resti di una proprietà collettiva un tempo più estesa, e non risultati della riunione di proprietà private originarie, il che contraddirebbe a tutta quanta la linea d'evoluzione della proprietà privata. Con questo momento si incrociano ora le differenze di razza. La

razza immigrata dei dominatori soggioga gli indigeni o li scaccia. Tutti i popoli civili organizzati in uno Stato sono perciò risultanti di mescolanze etniche. Tuttavia l'oppressione della popolazione preesistente, può assumere diverse forme a seconda della distanza che la separa dal popolo immigrato. Se la differenza delle razze è molto grande, e in pari tempo il rapporto numerico rende impossibile l'assorbimento dell'uno da parte dell'altro, allora si stabilisce una distinzione di caste, come in India, dove le caste inferiori si distinguono già nettamente nella loro esteriorità fisica dalle superiori. Dove invece le popolazioni che si mescolano sono più vicine l'una all'altra, accade del tutto diversamente. Qui il contrasto si manifesta appena o non si manifesta affatto nelle differenze di razza, bensì in quelle di possesso e di potenza. Dalla razza vittoriosa nasce una classe di privilegiati, dalla razza sottomessa una classe di minorati nei loro diritti e di sudditi. Ma contrariamente a quanto avviene nella distinzione in caste, la separazione tra le due classi non è insuperabile, e quanto più dalla mescolanza risulta un tipo etnico sufficientemente uniforme, ed altri motivi si fanno valere accanto a quelli dell'origine, come l'interesse comune all'ordine interno e alla difesa esterna, o la predominante importanza personale di qualche capo venuto su dalle classi inferiori, tanto più si fa sentire la tendenza al livellamento delle distinzioni tramandatesi, da un lato, e dall'altro ad una più marcata differenziazione della condizione sociale connessa alla affermazione personale. Le lotte sociali che la stona di Roma e della Grecia ci mostra fin dal suo inizio costituiscono a tal proposito un esempio particolarmente istruttivo, perché in esse ci appaiono ancora chiaramente i motivi originari che più tardi si fanno sempre più complessi.

Ora questi motivi si intrecciano fin dapprincipio molto addentro coi rapporti di proprietà. Il territorio occupato diventa dapprima proprietà collettiva delle singole suddivisioni della tribù immigrata. Ma mentre il singolo individuo prende parte, gareggiando coi suoi compagni di tribù, all'appropriazione del territorio occupato, vengono contemporaneamente a favorire

la spartizione della terra le condizioni della nuova cultura del suolo, connessa alla introduzione del bestiame e dell'aratro. Così, oltre alla superiore valentia della razza, è la superiore civiltà che essa porta con sé ad assicurare agli immigrati il dominio sugl'indigeni. Questa superiore civiltà è però quella che conduce all'economia individuale, e con ciò alla separazione della proprietà privata da quella collettiva. Parimenti il singolo proprietario, che col fatto del suo lavoro diventa cosciente della sua libertà, entra ora in concorrenza coi suoi compagni nella acquisizione della proprietà e del potere da esercitare sulla popolazione indigena. Segue così alla spartizione della proprietà collettiva, l'inuguaglianza della proprietà e questa reca in sé di buona ora l'invincibile tendenza ad accrescersi, favorita in ciò dall'in flusso personale che nell'ordinamento politico può esercitarsi nella direzione delle circostanze comuni. Così i rapporti di proprietà diventano di più in più decisivi per le distinzioni di classi. Accanto alla discendenza da antenati privilegiati, è la proprietà che dà all'individuo la sua posizione nella società.

In tal modo il discendente della classe popolare, già senza diritti, può entrare nei ranghi della classe privilegiata, o, se la considerazione della nascita non perde della sua forza, acquistare almeno coi suoi pari una propria influenza sulla vita pubblica. Coi maggiori diritti che essa dà, la proprietà impone anche maggiori doveri. Ai più agiati toccano le armi migliori e Tesser annoverati tra i più capaci, ma anche i reparti più pericolosi dell'esercito. Il comando in guerra come la direzione in pace è parimenti nelle loro mani. A queste condizioni generali si aggiungono finalmente le doti personali, le quali accanto alla capacità di farle valere, dànno alla evoluzione politica esteriore, più di quanto si verifichi per l'insieme dei motivi intrinseci, l'impronta di un succedersi di azioni volontarie individuali riferite alle singole presonalità dirigenti. L'età eroica è infatti l'epoca caratteristica in cui l'azione istintiva delle masse, soggetta al dominio delle condizioni naturali, è di più in più subordinata all'energico volere di singoli capi, i quali da parte loro innalzano quegli impulsi generali a chiara coscien-

za. Perciò questo periodo è nel senso eminente della parola il *periodo delle personalità.* Come il dio personale domina il contenuto del mito e del culto religioso, così nello Stato la personalità umana, incarnata nelle persone dei capi, determina l'ordinamento della vita esteriore.

Con questo emergere della personalità sorge però anche inevitabilmente un conflitto tra gli individui che si sentono chiamati ad attuare questa potenza personale. La società politica creata dalla guerra rimane perciò ancora la scena di mutevoli lotte. Inoltre coll'aspirazione all'uguagliamento delle distinzioni di classe si afferma a poco a poco l'esigenza dell'uguaglianza giuridica. Anche se essa non può mai eliminare l'influsso delle personalità dominanti, lo rende tuttavia di più in più dipendente da mutevoli condizioni. Considerato da questo punto di vista, il corso generale dei fenomeni trova la sua espressione in *due* fatti: nella formazione dello Stato e dell'ordinamento giuridico e nelle trasformazioni che il tipo dell'eroe subisce nel corso della stona. Del primo di questi fatti ci occuperemo fra poco; il secondo, che dà la sua impronta individuale allo stesso periodo storico consiste nella graduale sostituzione degli eroi bellicosi con eroi pacifici. Già la leggenda contraddistingue in questa successione i valori che furono prima di ogni altro apprezzati nella personalità. Così nella leggenda romana dei re al bellicoso Romolo, fondatore della città, segue Numa Pompilio, l'ordinatore del culto religioso, e a lui, a una certa distanza, il legislatore laico Servio Tullio. L'eroe bellicoso sta all'inizio; la sua figura corrisponde all'origine della società politica dalla guerra. Il fondatore dei culti religiosi lo segue immediatamente; l'eroe legislatore o politico nel senso vero e proprio sta al vertice di questa età. L'eroe bellicoso prepara e quello legislatore compie Tordinamento della società. Con esso comincia la borghesia, che non conosce più un vero ideale eroico, ma vi sostituisce l'apprezzamento delle virtù civiche. Nell'esercizio di queste virtù, alle comuni esigenze politiche e religiose si uniscono poi i doveri particolari che derivano dalla posizione dei singoli individui nella società, mentre questa posizione stessa è sopra-

tutto condizionata dalla distinzione delle professioni che si viene sviluppando.

6 - La distinzione delle professioni

Qui è già stata caratterizzata, in generale, l'importanza che va data alla distinzione delle professioni nella evoluzione della società politica. La distinzione delle classi sta al suo inizio, quella delle professioni non si stabilisce invece che nel suo momento culminante. Agl'inizi della società politica domina l'uguaglianza delle professioni: l'attività guerresca e quella politica sono comuni a tutti gli uomini liberi; in questa attività vi è distinzione di classi ma non di professione. Soltanto il sacerdozio forma una classe che esercita in pari tempo una professione specifica e si ingerisce inoltre anche nelle altre professioni, specialmente in quella politica. Queste prime distinzioni iniziali delle professioni sono già preparate nell'età anteriore: esse si adattano ora soltanto alla nuova articolazione della società la quale dà origine ad una classe dominante ed alle distinzioni di classi che ne consegue. La classe sacerdotale, sotto l'influsso del culto degli dei, muta poi la sua posizione nella società e si mutano parimenti le forme con cui esercita la sua professione. Se nelle trasformazioni del culto c'è un momento importante di elevazione di questa professione adibita ai bisogni del culto, che le assicura una influenza più o meno grande e in certi casi predominante sulla vita politica, la *degradazione* di ogni altra forma del lavoro umano, ad eccezione dell'attività politica e guerresca, costituisce al contrario il motivo prossimo di una distinzione delle professioni, ormai strettamente connessa alle condizioni della distinzione in classi. Questa svalutazione non si compie in una sol volta né dappertutto nella stessa proporzione. Il libero coltivatore che alleva egli stesso i suoi animali domestici e guida l'aratro nel suo campo è, grazie alle condizioni d'origine della società politica, originariamente anche il soggetto della professione politica e militare e da queste condizioni d'origine in poi l'agricoltura conserva anche nei tempi posteriori una posizione rispettata, al che può concorrere anche il fatto che quella partecipazione al-

la vita militare e politica viene appunto mantenuta agli agricoltori indipendenti. Nello stesso tempo si distinguono dall'agricoltura originaria le singole professioni ausiliarie. Il primitivo agricoltore è in pan tempo il primitivo artefice che si fabbrica gli strumenti necessari al suo lavoro. Ma nel mentre la professione politica e quella militare ad essa parallela acquistano di più in più un valore superiore a quello di ogni altra attività, la professione del contadino e del mercante che si procaccia ricchezze rimane ancora stimata accanto ad esse, anche in conseguenza della crescente stima della ricchezza; il mestiere divenuto indipendente e l'arte che originariamente poco se ne distingue vengono lasciate ai non liberi e agli schiavi, oppure, dopo che la distinzione in classi si è sviluppata, assegnate come professioni meno apprezzate alla classe inferiore dei cittadini.

Anche nella distinzione delle professioni segue però a questo processo di svalutazione una tendenza all*'uguaglia-mento* nei riguardi del quale è decisivo il mutamento generale dei motivi di valore. Il rapsodo dell'età omerica nella società dei nobili è un ospite ben accolto ma non considerato come un loro pari. Soltanto a poco a poco la stima dell'arte si trasferisce a coloro che la coltivano; e a ciò coopera realmente il fatto che quelle arti che in questo periodo eccellono su tutte le altre, ginnastica, poesia e musica, non sono chiuse entro i limiti di un ristretto esercizio professionale, ma vengono coltivate con predilezione anche da guerrieri e da uomini politici nelle ore libere.

Da questo momento l'apprezzamento dell'artista si estende allora alle altre arti già connesse con un esercizio professionale e fino a quelle che si risolvono in un mestiere, le quali, con l'esecuzione di ornamenti sulle armi, sugli strumenti, sugli abiti e col raffinamento della civiltà esteriore pervengono a sempre maggior considerazione. È però da notarsi che le arti le quali esigono un grado particolarmente alto di preparazione professionale, a malgrado dell'alto pregio delle loro opere, non fanno uscire che lentamente l'artista stesso dalia sfera delle professioni manuali. La valorizzazione procede dunque len-

tamente dalle arti libere, rispondenti puramente ad una propria ispirazione interiore, a quelle rivolte alla soddisfazione dei bisogni esteriori. Il motivo prossimo di questa graduazione di valori sta in ciò che l'attività politica, che forma qui il termine mediatore, possiede essa stessa il carattere di una professione libera richiedente sopratutto l'esercizio delle facoltà spirituali. D'altra parte vien ad intrecciarsi in questo processo dell'uguagliamento dei valori delle professioni il livellamento delle differenze di classe. Nel mentre queste differenze scompaiono, nella proporzione in cui ogni cittadino fa valere ugual pretesa all'esercizio dei diritti politici, l'attività politica, per la maggioranza, diventa una professione secondaria che cede il primato alla professione principale richiedente il maggior lavoro. Tuttavia, pur determinando precipuamente questa professione secondaria, a cagione del suo carattere politico, la posizione dell'individuo nella società, essa non eleva in pari tempo alla stessa altezza nella considerazione esteriore le diverse forme della professione principale, ma elimina già le differenze originane della stima personale ad esse connesse.

7 - L'origine delle Città

In questo complesso di distinzioni di classi e di professioni vien ad intrecciarsi come fattore importante la nuova distribuzione spaziale della popolazione, che deriva dall' organizzazione della società politica e presenta come primo carattere esteriore, non appena quest'ultima comincia a consolidarsi, *la fondazione delle città.* L'età totemistica non conosce città; tutt'al più vi s'incontrano grandi ammassamenti di capanne o di case a villaggi; ognuno di essi è però uguale agli altri o mostra tutt'al più delle differenze quanto alla mera estensione. La città, quando ci si presenti nella *prima* forma della sua evoluzione, è invece generalmente caratterizzata dal suo dominio su di un grande o piccolo territorio, che può consistere di singole masserie o di comuni rurali colle loro terre. La città, in questo senso, come sede della sovranità politica è il contrassegno dello Stato; perciò, non di rado, nel giudicare delle forme originarie della società si mettono sullo stesso piano Stato e città.

Tuttavia, nella realtà, ciò non è del tutto vero. Gli Stati greci e lo Stato romano sono fin dapprincipio non semplici città-stati, ma soltanto il potere politico è concentrato nella città. Ciò costituisce anche in Oriente e negli antichi Stati civili del Messico e del Perù il segno caratteristico della originaria fondazione di città in contrasto con tante formazioni posteriori risultanti sopratutto dai bisogni del traffico e del commercio. La città originaria è lo stabilimento dei dirigenti politici e militari della popolazione che occupa il nuovo territorio e crea così lo Stato. Ciò si riscontra anzitutto nello Stato che ha più di ogni altro conservato i tratti dell'antica costituzione, a Sparta, dove la città appare quasi come una trasformazione della «casa degli uomini» dell'organizzazione tribale totemistica in una città maschile congegnata nell'ordinamento politico.

Ma anche in Atene e negli altri Stati greci la città è soltanto la sede del potere politico, mentre lo Stato si estende a tutto il territorio circostante. Il centro della città è perciò costituito dalla rocca che garantisce la difesa militare dello Stato e che è la residenza del re o, nei tempi repubblicani, dei magistrati superiori. Con la rocca va congiunto parimenti il tempio della divinità protettrice della città. Ma nelle immediate vicinanze si estende il traffico del popolo abitante il territorio nell'ambito della protezione della rocca e del tempio, che conviene in città o per il mercato o per consigli ed assemblee. Grazie a questo traffico economico e politico svolgentesi intorno alla rocca, si sviluppa così la più grande città; a poco a poco una quantità di abitanti della campagna si stabilisce nell'ambito protetto dalla rocca. A ciò si ricollega pure la formazione delle professioni artistiche, manuali, commerciali, che si separano dall'agricoltura, e infine della burocrazia politica. Nei grandi imperi orientali, che comprendevano a cagione della loro estensione una pluralità di centri cittadini si era tuttavia conservato l'antico rapporto originario in ciò che talvolta una di queste città era non soltanto il centro politico dello Stato ma assumeva anche nel culto una posizione dominante. Il dio protettore della città egemonica è anche il dio protettore dello Stato e, come tale, il massimo tra gli dei. Così il culto è un'immagine

dell'ordinamento politico. Questa importanza religiosa della città si manifesta nella costruzione del tempio. L'età totemistica, come non conosce città così non conosce templi. Perciò il tempio non è soltanto il segno esteriore del culto degli dei, la cui evoluzione è connessa alla società politica, ma è anche un contrassegno della città. A sua volta il tempio è caratterizzato da più ricche forme di architettura. Nei templi babilonesi la torre imponente, in quelli egiziani la coppia di obelischi posti dinanzi all'ingresso, annunciano la prossimità della dimora del dio e con esso la sede del potere politico. L'uno e l'altro sono una cosa sola poiché in nome della divinità protettrice della città si amministra originariamente lo Stato e la giustizia. Negli imperi orientali il sovrano è il rappresentante della divinità e ì sacerdoti sono ì funzionari dello Stato; essi sono in pari tempo i depositari della scienza e dell'arte.

Anche in Grecia ed a Roma la tradizione, accanto a molte usanze conservatesi nel costume e nel diritto, attesta la stessa unità originaria e quantunque qui sia sopravvenuta relativamente presto la secolarizzazione dello Stato e con ciò arte e scienza si siano sottratte al dominio teocratico, l'idea della divinità protettrice della città e dello Stato si è conservata tuttavia fino a tempi assai più tardi ed ha circondato l'ordinamento giuridico, divenuto laico, con la luce della sacertà. Se d'altra parte questa evoluzione non tenne la stessa direzione che negl'imperi orientali, un motivo decisivo può esserne stato la divisione, avvenuta presto, in un maggior numero di Stati indipendenti. Ma ciò stesso va certamente congiunto col carattere che gl'Indogermani riveleranno nella storia, il quale, contrariamente al senso caratteristico del Semita per la conservazione delle norme tradizionali, è inteso alla valorizzazione delle singole personalità. Perciò mentre nelle singole città greche il culto, in complesso, rimase uniforme, le comunità politiche si separarono. Il sacerdozio di Delfo in cui assai presto quell'unità religiosa trovò la sua espressione, veniva con ciò stesso ridotto all'importanza di un'istanza consultiva. Nei singoli Stati la prevalenza degli interessi politici e delle competizioni per il potere acuite dai rapporti personali nel ristretto ambito

della città, respinge il ceto sacerdotale nei limiti delle sue funzioni religiose. In Roma, il dominio presto conquistato di *una* città sopra le altre città e gli altri Stati italici rese più saldo e durevole il legame originario dell'ordinamento politico col culto religioso. Tuttavia, quivi, con l'estendersi del dominio politico procedeva parallela l'introduzione di culti stranieri; al che si connette naturalmente una coesistenza di caste sacerdotali che esclude il dominio di una sola sopra le altre e le subordina tutte al potere politico come suoi strumenti.

Così nella evoluzione della società politica, Stato e città, malgrado il molteplice mutamento di condizioni secondarie, sono strettamente concatenate. Non c'è città senza Stato ed è dubbio se vi possa essere uno Stato senza una città per sede e centro del potere politico. Questa correlazione non vale tuttavia che per il tempo dell'origine degli Stati e della *prima* origine delle città ad essa attinente. Quando lo Stato è sorto, può anche aver luogo, sotto molteplici altre condizioni, un insediamento, il quale, avuto riguardo alla sua estensione ed alla sua relativa autonomia politica, acquista il carattere della città. Noi possiamo chiamare fondazioni *secondarie* di città i processi di questa specie. Queste fondazioni che sono possibili soltanto sulla base di una società politica già esistente, si avvicinano ancora a quelle originarie se uno Stato conquistatore fonda nelle provincie sottomesse delle città in cui accentra il dominio sopra il territorio, oppure se esso trasforma in centri politici delle città già esistenti, processi questi che accompagnavano su vasta scala l'estendersi del grande impero d'Alessandro e romano e che si ripeterono talvolta più tardi nella occupazione delle città italiche da parte dei Goti e dei Longobardi.

Le fondazioni di città del Medio Evo tedesco si allontanano ancor più dal tipo originario. Qui le città sorgono sopratutto come centri del traffico di mercato, per acquistare poco a poco franchigie politiche, secondo un processo, cioè, in cui l'andamento delle fondazioni primarie è in certo modo invertito: se in queste ultime esso procede dalla rocca al mercato, in quelle medioevali comincia dal mercato per terminare

nella fondazione di una rocca. Ma in questo caso la città non deteneva originariamente il potere che avevano invece i signori della regione insediati nei loro possedimenti. Però tali evoluzioni secondane, con le loro ulteriori conseguenze non riguardano il problema dell'origine della società politica di cui ci occupiamo qui.

8 - Gli inizi dell'ordinamento giuridico

Gli ordinamenti sociali finora considerati trovano la loro conclusione nell*'ordinamento giuridico.* Esso non ha un contenuto diverso dai singoli istituti sociali, ma poggia unicamente sul collegamento di queste singole formazioni con una sanzione ad esse conferita dalla società grazie alla quale esse vengono protette dagli attacchi o caratterizzate come tali che all'occorrenza sono protette contro gli attacchi di una forza esteriore.

L'ordinamento giuridico non consiste dunque nella creazione di un ordinamento, ma in primo luogo nel sottoporre gli ordinamenti scaturiti dalla vita sociale e per lo più già mantenuti in vigore dal costume a determinate norme in cui la protezione è garantita espressamente dalla collettività e in cui vengono fissati i mezzi che devono realizzare quella protezione. Così le più importanti istituzioni sociali, la famiglia, le classi, le professioni, gli stabilimenti in villaggi e in città, come i rapporti di proprietà, di traffico, di contrattazione, attinenti a queste istituzioni, esistevano anche prima di divenire gli elementi costitutivi dell'ordinamento giuridico. Né questo trapasso dal costume, o dalla regolazione caso per caso delle occorrenze, è avvenuto in una sol volta o in ugual modo in tutti ì luoghi, ma si è compiuto gradualmente. Inoltre questa evoluzione in generale non ha avuto origine dalla totalità politica per procedere agli organismi minori e ai singoli individui, ma è invece cominciata con la regolazione del traffico dei singoli, è poi penetrata nella vita familiare protetta per lungo tempo dal costume e soltanto da ultimo, nell'ordinamento della società politica. In altre parole: quella formazione sociale, da cui procede l'origine dell'ordinamento giuridico, lo Stato, nella

successione delle formazioni giuridiche obbiettive costituisce l'ultimo elemento. Ciò si riconnette a un motivo che s' inserisce in tutto questo processo fin dapprincipio. Ed è quello che l'ordinamento giuridico dopo esser venuto fuori dal costume ed aver regolato importanti manifestazioni di quest'ultimo, può in seguito creare di per sé degli ordinamenti che si presentano *ab initio* come istituzioni giuridiche. Tuttavia quegli ordinamenti giuridici primari scaturiti dal bisogno di una regolazione anche di quei rapporti in cui spesso non importa tanto come le norme giuridiche siano fatte, quanto che ve ne siano, si aggiungono ai maggiori domini del diritto, radicati nel costume, come loro integrazioni fondate sulle circostanze di tempo e di civiltà.

Due sono ora i motivi che cooperano in questo trapasso dal costume alla norma giuridica e che, specialmente negl'inizi di questa evoluzione, sono intimamente congiunti: l'uno è lo sviluppo di quella forma di potere solidamente fondato, che segna contemporaneamente il passaggio alla forma *statale* della società; l'altro è la consacrazione *religiosa* delle norme che il diritto rivendica per sé dal più vasto ambito del costume. Entrambi i motivi indicano l'età eroica come il vero e proprio periodo d'origine dell'ordinamento giuridico, anche se, come comporta la continuità di tutti questi processi, non siano mancati già prima cominciamenti sporadici connessi alla remota istituzione di un capo. Ma come lo sviluppo di forme di potere saldamente costituite per l'ordinamento esteriore della società e il sorgere di un culto degli dei per il lato religioso della vita forniscono i due contrassegni che caratterizzano questo periodo e si sorreggono reciprocamente poiché lo Stato degli dei non è che lo stato terreno proiettato in una sfera ideale, così la formazione dell'ordinamento giuridico è pure congiunta all'unione di questi due momenti. Né la forza esteriore del potere politico sovrastante all'individuo, né quella interiore del dovere religioso bastano di per sé stesse ad esercitare la straordinaria autorità che l'ordinamento giuridico assume di buon'ora. Più tardi il sentimento del dovere religioso può essere sostituito, nei riguardi dell'imperativo giuridico,

dall'imperativo morale della coscienza; ma quest'ultimo è sorto esso medesimo sotto il crescente influsso del potere politico fondatore dell'ordinamento giuridico, e come motivo interiore che soccorre la coazione giuridica esteriore esso rimane affine alla sua origine religiosa. In ciò si compie certamente un'importante trasformazione: negli inizi della evoluzione giuridica l'impulso sta già completamente nel momento religioso, mentre più tardi il momento politico si affaccia in prima linea. Nel primo caso tutto l'ordinamento giuridico è dato o come una legge divina diretta, come nei dieci comandamenti di Mosè o nel Codice sacerdotale israelitico, che riveste persino le più estrinseche norme di vita della stessa forma imperativa religiosa; oppure l'istituzione deìl'ordinamento giuridico ha come una doppia origine in quanto il depositario del potere politico stabilisce il diritto in suo proprio nome e quale delegato degli dei, come nel codice babilonese delle leggi di Hamurabi. La prima maniera si incontra naturalmente là dove la classe sacerdotale detiene il potere; la seconda dove il sovrano è contemporaneamente il sommo sacerdote. Il sorgere dell'ordinamento giuridico diventa, appunto in conseguenza della fusione che vi si opera tra motivi religiosi e politici, la causa prossima di questa unione del sacerdozio col potere politico. L'idea che il sovrano terreno sia il rappresentante sulla terra del dio ordinatore del mondo, o, nel caso estremo in cui viene a culminare questa concezione, il dio stesso ordinatore, è perciò un motivo sviluppatosi insieme alla stessa società politica, e che trova la sua più significativa espressione nelle forme in cui l'ordinamento giuridico entra primamente in vigore.

Con i capi del periodo totemistico non c'è ancor nulla di tutto ciò. Di fronte a loro stanno, indipendenti, maghi, sciamani, medici-stregoni, originari precursori del sacerdozio, il cui sviluppo è connesso all'età del culto degli dei. Appunto perciò i comandi del capo totemistico non costituiscono ancora un ordinamento giuridico, ma sono ordini dati, caso per caso, secondo il criterio della volontà del capo o del costume tradizionale. Dove si incontrano, come particolarmente in Polinesia,

presso tribù annoverate tra i popoli allo stato di natura, simili associazioni tra motivi laici e religiosi, ivi appunto sono dati i germi di un ordinamento giuridico, accanto ai quali non mancano, come loro correlati, le basi di una organizzazione politica e di un culto degli dei, siano poi essi, l'uno e l'altro, residui di una civiltà portata da questi popoli migratori dalla loro antica sede asiatica, o di una città di propria creazione, andata in decadenza.

La connessione dell'evoluzione giuridica col primo di questi due momenti, coll'organizzazione politica, trova la sua prima espressione nel fatto che l'amministrazione della giustizia in generale risale ai due fattori, i cui inizi si trovano già nell'età anteriore, ad una ristretta cerchia di anziani di molta esperienza, che esercitavano già un'autorità sugli altri membri dell'orda nei tempi pretotemistici, e poi di singoli capi nella caccia e nella guerra, il potere dei quali è certamente temporaneo e diverso caso per caso, ma diventa tanto più efficace in quanto è concentrato in una singola personalità. Il progresso verso la formazione del diritto, che si limita dapprima, come già si è notato, unicamente al dominio del diritto privato nel senso del nostro ordinamento giuridico odierno, consiste soltanto in ciò che il giudizio di quelle due autorità derivate da tempi remoti, e cioè del «consiglio degli anziani», come lo si chiama ancora più tardi presso molti popoli civili, e del singolo condottiero o capo, vien esteso dagli affari comuni ai membri della tribù o di un clan alle contese dei singoli. Che due individui si rivolgano agli «anziani» o ad un uomo di grande considerazione per un giudizio sulla questione, per es., chi di loro due abbia diritto al possesso di un oggetto, oppure se un contratto stipulato fra di loro debba esser mantenuto o no, preferendo in tal modo l'arbitrato pacifico ad una soluzione violenta, è un'usanza già in vigore fra membri di una tribù o di un clan negli stadi relativamente primitivi. Così, a quanto risulta da questi primi stadi delle relazioni giuridiche, il primo giudice è quello scelto liberamente, ma in seguito è l'*arbitro,* che viene di più in più consolidando la sua posizione per mezzo della tradizione e dell'autorità negli affari comuni della tribù.

Da questo ultimo deriva il *giudice* nominato dal potere politico, il quale deve decidere la contesa in ogni singolo caso non più per libera scelta delle parti, ma di diritto, come delegato dello Stato, e il suo giudizio acquista forza coercitiva perché dietro di lui sta la forza dello Stato. E nel mentre lo Stato avoca a sé l'arbitrato nella contesa delle parti, il giudice diventa *magistrato.* Egli rappresenta una delle prime forme di magistratura, poiché agl'inizi della costituzione politica tutto ciò che sta al di là delle contese individuali è regolato dal costume tradizionale, finché la guerra e la sua preparazione non pongono da un altro lato l'esigenza di una decisione affidata a pochi.

Accanto ai funzionari militari, che soltanto a poco a poco vengono acquistando anche in tempo di pace una relativa importanza, per la conservazione dell'ordinamento militare, l'origine della magistratura giudiziaria appartiene dunque alle primissime creazioni politiche. Essa costituisce in pari tempo un parallelo alla divisione del potere tra il capo e il consiglio di anziani che gli sta d intorno, divisione tramandata dal periodo dell'ordinamento tribale, ma che acquista soltanto ora una forma stabile. Singoli giudici e collegi di giudici sono perciò entrambi forme così antiche di magistratura da non potersi veramente dire se l'una abbia preceduta l'altra. Poiché in queste condizioni interferiscono due altri fattori che possono assai presto dar luogo ad una divisione nell'amministrazione della giustizia. Da un lato, per l'intrecciarsi dell'ordinamento statale al culto degli dei, sorge accanto a quello laico il potere sacerdotale, il cui dominio principale è la giustizia criminale. Dall'altro vi si connette una divisione delle funzioni della magistratura giudiziaria, derivata dal primo dei due fattori principali della società politica, dalla sovranità personale. In essa, specialmente agli inizi dell'ordinamento statale, quando si risentono ancora gli effetti dell'origine della posizione politica estrinseca del capo dalla guerra, si contiene di nuovo un motivo per il passaggio della massima magistratura giudiziaria al sovrano. Anche se sussiste accanto ad essa la magistratura laica sorta dal consiglio degli anziani o in qualche caso quella sacerdotale, il sovrano si riserva tuttavia le questioni più im-

portanti. Il «giudizio regio» interviene a dar luogo, quando occorra, alla considerazione dell'equità, specialmente là dove la decisione è dubbia e il giudice ordinario non trova nella tradizione del tempo nessuna norma. Siccome tali giudizi occorrono sopratutto quando si tratti della vita di una persona, così è il diritto penale, appartenente nel suo complesso soltanto ad un periodo più tardo dell'evoluzione giuridica, che suol porre, non appena esso è assoggettato al potere politico, l'ultima decisione nelle mani del sovrano. Il più delle volte, anche, è lui solo investito della forza sufficiente a reprimere la vendetta del sangue fra ì clan, mentre il potere di vita e di morte che il sovrano esercita come condottiero d'esercito nella guerra con le tribù nemiche, induce ad estendere lo stesso potere a proposito delle ostilità tra membri della propria tribù. Un ultimo residuo di questo potere è sopravvissuto come un'idea erratica ad una civiltà da lungo scomparsa nel diritto di grazia dei monarchi moderni.

A questo motivo della forza esteriore della collettività riunita nello Stato, che trova, come la stessa unità dello Stato, la sua immediata espressione nella sentenza giuridica personale del sovrano, sta ora di fronte la *sanzione religiosa,* come sua immancabile integrazione all'inizio dell'evoluzione giuridica. Anche se la sopracitata unità di sacerdozio e di magistratura giudiziaria può essere, come quella ad essa talvolta connessa di sacerdote e di capo, un fatto fondato su particolari condizioni di civiltà, quella sanzione religiosa si è nondimeno conservata a lungo nelle parole e negli atti simbolici che accompagnano gli atti giuridici anche dinanzi al giudice laico o tra le parti stesse. A tal proposito è già molto significativo il modo solenne con cui vengono pronunciate le parole o accompagnate da rafforzamenti espressivi nella cessione di proprietà, nello scambio, nel contratto; tali forme di espressione hanno il carattere generale di formule di preghiera e di imprecazione in quanto gli dei vengono chiamati a testimoni dell'atto o a vindici delle promesse non mantenute. Perciò, anche a causa della solennità delle parole pronunciate, si evita, ancor molto tempo dopo il sorgere dell'arte dello scrivere, di fissare per iscritto

non soltanto queste formule giuridiche, ma talvolta gli stessi canoni più generali del diritto. Così nelle scuole dei Bramani indiani si tramandano per secoli, in modo puramente mnemonico, insieme agli inni ed alle preghiere anche le leggi dell'ordinamento giuridico; e presso gli Spartani a quanto ci vien riferito, nei tempi più antichi la stesura per iscritto delle leggi era proibita. Senonché la sola parola non basta al senso della realtà di un periodo che non può rappresentarsi neanche un negozio giuridico se non come un'azione percepibile sensibilmente. Per significare l'acquisto di un campo, il compratore prende dal terreno una zolla di terra o il venditore gli lancia un fuscello del grano: cerimonia che passa poi ad altri oggetti di contatto e sopravvive ancora nella nostra a stipulazione» (dal lat. *stipulatio,* getto di un fuscello). Un altro simbolo dell'acquisizione è l'imposizione della mano. Accanto ad essa, come segno del reciproco accordo, sta la presentazione della destra. Con ciò i contraenti s'impegnano di cedere sé stessi nel caso che non dovessero mantenere le promesse fatte. Quando la mano non può esser raggiunta a cagione della distanza delle parti presso i Germani la sostituisce il guanto. Anche nella sfida a duello singolare lo sfidante lancia il guanto al suo avversario, quantunque quest'ultimo sia presente: egli vuole esprimere con ciò la distanza che nell'animo suo lo separa dall'avversario. Qui il simbolo si è dunque tramutato da segno di unione nel suo contrario. Ma a proposito di tutti questi simboli si ripete la stessa evoluzione: originariamente sono meno simboli che atti reali, dietro ai quali stanno le credenze magiche. Chi prende la terra del campo acquistato pronunciando le parole corrispondenti, stende su quel terreno un incantesimo con cui può arrecar sventura a chi glielo dovesse contendere. Chi stende la mano per concludere un contratto, prova ch'egli è preparato a sopportare la perdita della sua libertà se non mantiene la sua parola. Perciò, per rafforzate la stretta di mano serve anche la presentazione di un bastoncino, il quale appare come particolare applicazione della bacchetta magica, sopratutto dove la promessa solenne vien deposta nelle mani del giudice. In un secondo stadio questa significazione reale vien

dimenticata, ma il sentimento della consacrazione religiosa rimane nei gesti. In un terzo stadio quest'ultima è diventata una forma priva di significazione, la quale tuttavia per la solennità di cui circonda l'atto, intensifica l'impressione e la imprime più profondamente nella memoria.

Come alla parola si associa il gesto che ne traduce plasticamente il contenuto, così si aggiungono ora al negozio giuridico dei testi-moni, non tanto perché essi possano più tardi recare espressa testimonianza, quanto perché sentano anch'essi la parola e vedano i gesti e moltiplichino così in certo modo la realtà dell'accaduto.

Integrazione di questa prima forma del testimonio, il quale non deve, come più tardi avviene, riferire su quello che ha visto o sentito, ma prende parte all'atto giuridico è il *compurgatore.* che rafforza il giuramento degli interessati. Il giuramento che egli presta non si riferisce al fatto confermato da colui che giura con l'invocazione degli dei, bensì al giurante stesso, di cui il compurgatore vuol condividere la pena se quegli giura il falso. Come in guerra, così nella provocazione delle temibili potenze sovrumane, la cui vendetta deve colpire gli spergiuri, il compagno vien in aiuto al compagno. Così il giuramento stesso è contemporaneamente cerimonia di culto e cerimonia magica. Come atto di culto esso vien originariamente prestato sul luogo del culto, cioè alla diretta presenza degli dei; ed anche le tre dita che si alzano in giuramento indicano direttamente gli dei, pensati come testimoni dell'atto.

Il giuramento si contraddistingue poi come incantesimo in quanto lo scongiuro è un atto che deve portar rovina a colui che giura, se giura il falso. Così i Germani giurano per il loro destriero o per le loro armi imponendovi la mano; oppure agli oggetti sui quali si giura si sostituisce la «bacchetta da giuramento» (*Eidesstab*), che si porge alla persona che riceve il giuramento, sia essa l'avversario nel processo o il giudice. Questo giuramento aveva il significato che l'oggetto sul quale si giurava doveva recare rovina allo spergiuro. Perciò il giuramento diventa un mezzo processuale fisso e ordinato secondo certe forme soltanto attraverso la congiunzione dei due

momenti, quello del culto e quello magico, e quindi sotto l'influenza del culto degli dei. Gli inizi risalgono però sempre già al periodo anteriore e si avvicinano particolarmente al più tardo giuramento di culto, là dove si sono sviluppati i germi di un culto degli antenati. Così il Bantù giura per la testa di suo padre o per la cuffia di sua madre o sul colore del suo giovenco. In entrambi i casi lo spergiuro dev'essere colpito dalla vendetta che il demone del morto o dell'animale farà di colui che giura il falso.

Qui, al giuramento, si connette strettamente nei suoi motivi un altro mezzo legale: l'*ordalia.* Nella sua forma originaria, cioè nella decisione della contesa tra le parti col duello essa confina, almeno presso gli Indogermani, col giuramento della spada. Come colui che giura sulle armi invoca su di sé la morte per quelle stesse armi, in un avvenire indeterminato, così nel duello ognuno dei combattenti vuol provocare immediatamente questo incantesimo. Non a chi è più forte per le armi ma a chi è più forte per la sua causa gli dei accorderanno la vittoria per l'incantesimo delle sue armi. L*'ordalia* è dunque originariamente un mezzo legale per un processo civile, come il giuramento, e non è il giudice ma sono le parti stesse che commettono la decisione *all'ordalia* come già al giuramento. Qui sta anche il punto in cui i due domini del diritto sboccano l'uno nell'altro. Come il delitto contro la vita e la proprietà vien abbandonato originariamente alla giustizia privata, così il giudizio di dio attraverso il duello è una delle prime forme in cui il processo criminale vien elevato ad un procedimento pubblico e in pari tempo la pena stessa al disopra della sfera della mera vendetta. Ma anche a tal proposito la sostituzione della vendetta del sangue, fatta nell'attacco aperto o nell'agguato, col duello è caratteristica dell'età eroica. L'abbattere l'inerme, in questo periodo di grande sviluppo dell'onore virile è in ogni caso ritenuto indegno. Il presupposto, dato in guerra di per sé stesso, che l'assalito possa mettersi in difesa, diventa in un'epoca guerriera una massima valida anche in pace. Ma se, come nel giuramento, anche qui dapprincipio la significazione cultuale è oscurata dal momento dello scongiuro

magico, essa viene prevalendo nella misura in cui il potere statale sottrae la giustizia punitiva all'istinto di vendetta dell'individuo. Con ciò il processo vien nondimeno elevato sopra lo stadio del combattimento fra l'accusatore e il colpevole, in quanto il giudice, al disopra delle parti, giudica della colpa o dell'innocenza, *l'ordalia* assume altre forme che hanno per oggetto soltanto il colpevole. *L'ordalia* diventa da combattimento magico *una prova magica* ed assume la forma di un immediato giudizio di dio per cui subentrano altri mezzi di prova che il combattimento.

Qui emerge in pari tempo chiaramente il motivo cultuale, sotto l'influenza del quale il diritto penale vien sottratto al dominio delle cause private. Perciò è sopratutto il delitto contro gli dei che richiede un tale giudizio magico indipendente dalla contesa delle parti. Per esso la divinità stessa giudica le dichiarazioni dell'incolpato che si vuol liberare del delitto religioso a lui imputato. Così son anche gli stessi mezzi che servono da tempi remoti al culto religioso come mezzi di lustrazione, l'acqua e il fuoco, che devono provare se l'accusato è colpevole o innocente. Le prove dell'acqua e del fuoco dei processi medioevali delle streghe hanno conservato in forma indubitabile questa significazione magica. Se la strega affondava nell'acqua, se essa cioè veniva accolta dall'elemento purificatore, essa era innocente. Oppure, se l'accusato non veniva leso dal ferro arrossato ch'egli prendeva in mano, o dai carboni sui quali doveva passare a piedi nudi, ciò era parimenti considerato un segno di innocenza.

Il motivo che sta alla base di tale usanza è evidentemente questo: la divinità, che dà agli elementi la forza di purificare il peccatore dalle colpe, ha pure comunicato ad essi la facoltà di purificare l'innocente dall'accusa e di negare al colpevole il loro aiuto. Queste forme del giudizio di dio non sono così diffuse come la lustrazione coll'acqua e col fuoco, ma nel loro motivo fondamentale esse ricorrono spesso. Esse si trovano non soltanto presso ì Germani e nell'antichità greco-romana, ma anche presso i Babilonesi nella forma della prova dell'acqua che Hamurabi ordinava come mezzo di purificazione con-

tro ì sospetti. Il modo con cui nell'ordalia, specialmente nella sua forma originaria, nel duello giudiziale, la contesa privata intorno alla proprietà, alle obbligazioni per acquisto o per altri contratti passa in una forma della *pena* è caratteristico per la evoluzione del diritto penale.

9 - L'evoluzione del diritto penale

Il diritto penale, come istituzione garantita dallo Stato, è una derivazione del diritto civile. L'arbitro civile nella contesa delle parti diventa giudice criminale; più tardi ancora le due funzioni giudiziarie si scindono. Inoltre questa separazione venne occasionata dai più gravi delitti, i quali, appunto per la loro gravità, e non per il loro carattere qualitativo, sembravano richiedere un tribunale speciale. Tra questi massimi delitti vanno annoverati, nel periodo in cui fiorisce il culto degli dei, anzitutto quelli religiosi, la profanazione del tempio e l'offesa agli dei. Soltanto relativamente più tardi seguono le offese alle *persone*, a cui si *aggiungono* poi anche i delitti contro la proprietà. Che l'omicidio, pur essendo nello stadio della primitiva civiltà il delitto più comune, cada così tardi sotto una pena decretata dal potere politico, è una conseguenza *immediata della* sua *origine nella lotta dei* singoli individui.

In questa lotta ognuno accetta le conseguenze, anche se esse dovessero consistere nella perdita della sua vita. Se un individuo, per esempio, deve vendicare una violenza da lui subita, negli stadi primitivi, l'omicidio a tradimento è considerato come una forma giustificata di vendetta. Col rafforzarsi dei vincoli familiari e di clan subentrano poi nelle contese individuali, come nella lotta contro le tribù nemiche, i membri della famiglia o del clan. L'omicidio, sia esso un fatto di vendetta o no, è vendicato dai compagni dell'ucciso sull'uccisore, oppure su di un membro dello stesso clan, in quanto, anche qui, il gruppo subentra all'individuo.

Sorge così la *vendetta del sangue,* istituzione che nella sua origine è anteriore all'età eroica ma domina ancora potentemente in quest'ultima. È così strettamente congiunta alla organizzazione tribale totemistica che essa non manca proba-

bilmente in nessun luogo dove un simile ordinamento si è costituito. Essa possiede però ancora il carattere di un costume e non quello di un ordinamento giuridico. Soltanto il costume tradizionale, non il potere politico, costringe i membri del clan ad assumere la vendetta del sangue. Anche il pagamento che più tardi sostituisce la vendetta del sangue, il «*guidrigildo*», pagato dal colpevole alla famiglia dell'ucciso come indennizzo, è un riparo creato dal costume alla forza distruttrice delle interminabili vendette del sangue. Questa sostituzione corrisponde appunto al trapasso del matrimonio per ratto in quello per compera. Ma la sostituzione della violenza con una pacifica composizione offre in questo caso alla forza politica un incitamento ad intervenire come regolatrice fissando l'ammontare della somma di composizione con la quale la violenza dev'essere espiata. Con questo pagamento appunto la cosa si muta soprattutto in un fatto di diritto privato. Poiché ora non occorre più che un altro passo, cioè che lo Stato *costringa* le parti alla composizione, per fondare per questa via la forza punitiva dello Stato sul diritto contrattuale.

Questo progresso non avviene tutto d'un tratto ma esige svariati motivi intermedi. Anzitutto è la valutazione del valore personale dell'ucciso, libero o non libero, di alta o di bassa condizione, capace di portar armi o donna, che richiede la fissazione legale del denaro di composizione. Da questa graduazione fondata così sui rapporti generali della società si passa facilmente alla composizione delle offese minori e temporanee alla persona ed alla vita, secondo la loro entità.

L'apprezzamento di questi danni è però nuovamente un compito della giurisdizione privata.

Tuttavia in mezzo a questo complesso di motivi sociali s'inserisce anche qui un *motivo religioso* che agisce contro l'istinto di vendetta che si accende nella vendetta del sangue: è il timore religioso di profanare con una violenza un luogo reso sacro dalla invisibile presenza degli dei. Nei luoghi sacri, presso le are ed altri luoghi dedicati alle cerimonie del culto, infine, e sopratutto nel tempio considerato come la dimora di un dio, non si può osare nessuna violenza. Questi luoghi pro-

teggono perciò chi vi cerca rifugio contro una vendetta del sangue che lo minaccia o contro altre persecuzioni. Ma siccome il luogo consacrato sta nel contempo sotto la protezione della collettività, chiunque sprezza questa protezione si espone alla vendetta della collettività che vede in un tal crimine un pericolo per tutti. La protezione dell'asilo diventa quindi una esigenza giuridica in un momento in cui la persecuzione del crimine stesso vien ancora lasciata alla vendetta individuale. Lo stesso diritto d'asilo del tempio può essere offerto anche dalla casa delle persone ragguardevoli per potenza e considerazione, sopratutto quella del capo e del sacerdote; e dove non c'è ancora un tempio pubblico queste case soltanto possono avere il valore di luoghi d'asilo. In questa forma, i primordi di un diritto d'asilo risalgono fino al periodo totemistico. Tuttavia ciò appare più un'emanazione della potenza personale delle persone che garantiscono l'asilo, o anche un effetto del «tabù» con cui il privilegiato è autorizzato a proteggere la sua proprietà, come avviene principalmente in Polinesia, che non una forma immediata di protezione religiosa. Ma siccome il tabù stesso è, in ogni casa, originariamente di natura religiosa e lo stregone od anche il capo,, oltre alla sua potenza esteriore, dispone pure di mezzi demoniaci, questi primordi giacciono dunque già sulla linea di sviluppo della protezione religiosa. Però, se questo diritto d'asilo può estendersi dal possesso recinto del capo o del sacerdote all'abitazione delle persone comuni, è questo un fatto relativamente tardo, che ha la sua origine nel culto degli dei domestici, sopratutto degli spiriti degli antenati protettori della pace domestica e poi delle specifiche divinità protettrici del focolare che sostituiscono questi ultimi. E ancora, qui non è di regola il delinquente, ma lo straniero immigrato a ricercare questo rifugio della casa. Con ciò avviene che anche il diritto di ospitalità diventa un diritto d'asilo posto sotto la sanzione religiosa e protegge l'ospite tanto contro il padrone di casa quanto contro ogni altro. Il diritto d'asilo della casa va perciò verosimilmente inteso come una trasmissione del diritto d'asilo dei luoghi consacrati, e, al contrario, il

diritto d'asilo del capo come un principio, non ancora giunto a pieno sviluppo, di questo comune diritto della casa.

Ora, l'asilo, posto sotto la protezione degli dei, non offre contro la vendetta del sangue che un aiuto temporaneo, poiché quella riprende non appena il rifugiato abbandona il luogo consacrato. Ciononostante, durante il tempo che trascorre tra l'offesa e la sua restituzione si addolcisce sempre il risentimento e si rendono possibili delle negoziazioni in cui può esser pattuito un riscatto dell'offesa tra le famiglie inimicate o tra i clan. Al capo od al sacerdote del tempio, sotto la protezione dei quali il perseguitato si pone, si offre qui direttamente l'occasione d'intervenire come arbitro e di prendere poi nelle sue mani, in seguito al graduale consolidarsi del potere politico, il diritto di rappresaglia. Con ciò la vendetta si è tramutata in punizione e la norma del costume in una norma giuridica che si forma attraverso la ripetizione del giudizio sopra casi consimili.

Si potrebbe anche supporre che la permanenza nell'asilo, equivalente nei suoi effetti ad una prigionia a causa della limitazione della libertà personale, prepari nel contempo, secondo un altro aspetto della evoluzione del significato, una mitigazione della pena, col mutarsi dell'asilo in carcere. Ma i fatti non confermano questa supposizione. Il tempo in cui questo mutamento di significato sarebbe stato possibile era ancor lungi dall'idea di una tale riduzione della pena capitale alla privazione della libertà. Nell'età eroica il valore della vita individuale non è abbastanza considerato e l'istituzione della pena per carcere sarebbe apparsa incerta e malsicura. Perciò, il carcere, come vera e propria pena, vi è ancora sconosciuto e lo Stato, che ha represso la vendetta del sangue, non la cede a questa ultima, nella larghezza con cui punisce non soltanto l'omicidio, ma persino delitti minori, di pena capitale. Anzi, la supera, perché la pacifica soluzione per composizione a poco a poco scompare. Così le più antiche legislazioni penali, in generale, usano abbondantemente della pena di morte. Le famose leggi draconiane di Atene sono divenute proverbiali per questo loro carattere soltanto perché non si conoscevano anco-

ra altre legislazioni dell'antichità, che in ciò, non di rado, le superano. Secondo il codice del re Hamurabi, per es., chiunque tocca la proprietà della corte o del tempio od anche soltanto di un capitano del re, vien punito con la morte; l'ostessa che esige dai suoi ospiti prezzi inumani, vien gettata nell'acqua; la vergine del tempio che apre uno spaccio di bevande vien bruciata; chi tiene presso di sé refurtiva o accoglie uno schiavo fuggitivo nella sua casa, vien ucciso, ecc. Per ogni mancanza giudicata grave, e che un'ammenda non basta ad espiare, questa legge non conosce altra pena che la morte. Il diritto dei tempi più antichi conosce però una detenzione come semplice mezzo della giustizia civile: essa consiste nella prigionia del debitore nella casa del creditore, ed è la semplice traduzione in atto della stretta di mano scambiata alla conclusione del contratto e per cui il debitore promette di rendersi garante con la sua propria persona del suo debito.

Ora, quando questa detenzione per debiti, attinente sopratutto alla sfera del diritto privato e originariamente scaturita dal costume, vien posta sotto la vigilanza dell'ordinamento giuridico-statale, si presenta facilmente la possibilità di estenderla ad altri delitti pei quali la morte appare una pena troppo grave e il pagamento di una ammenda una pena troppo leggera e, sopratutto, troppo dipendente dagli averi del colpevole. Inoltre, agisce poi ancora come ulteriore motivo un altro uso giuridico, appartenente originariamente alla stessa sfera che la detenzione per debiti e preso parimenti dal costume: è l'uso dell'ostaggio che garantisce colla sua persona le promesse fatte da un altro. Questa condizione di ostaggio, poiché possiede in pari tempo il significato di un pegno che ne deve assicurare in anticipo l'adempimento, può estendersi, nel campo dei contratti sui beni, ad ogni possibile obbligazione di natura privata o pubblica. Qui influisce in pari tempo anche l'estensione alla guerra, con la conseguente estensione alla malleveria per i doveri pubblici assunti. In entrambi i casi la detenzione privata trapassa di per sé in quella pubblica e con ciò il giudice vien ad avere un mezzo graduabile a volontà e indipendente dalle casuali condizioni economiche del condannato, per introdurre

la pena del carcere quando al delitto da giudicare non sembri applicabile la pena di morte. Vi si aggiunge infine un ultimo motivo: il carcere comminato dal potere politico, nel mentre pone dei limiti all'arbitrio nel privare altri della libertà, diventa in pari tempo un mezzo per assicurarsi della persona sospetta, nei riguardi della quale la questione della colpa abbisogna di un'indagine che prepari la sentenza.

Ed ecco svilupparsi il carcere preventivo come una forma processuale secondaria, che entrando in reciproci rapporti con la detenzione punitiva stessa assicura l'impiego di questo mezzo primitivo, ma contribuisce anche non poco a far sorgere quelle forme barbariche, in cui, sopratutto all'inizio di questa evoluzione della detenzione punitiva, si usa l'applicazione della pena come il procedimento inquisitorio che la precede. Siccome qui il sentimento di vendetta dei tempi dell'antica vendetta del sangue agisce ancora sulla giurisdizione pubblica, a un rozzo senso giuridico non basta una graduazione meramente quantitativa, ma la pena dev'essere adeguata qualitativamente alla colpa commessa. Sorgono così, con ancora più ricca varietà che per la pena di morte, le forme qualificate di prigionia coi loro mezzi ai tormento spesso escogitati con acume diabolico, che si estendono anche al procedimento inquisitorio e che, rafforzati dal motivo della costrizione alla confessione, reagiscono poi ancora sulla pena stessa. Se l'evoluzione della detenzione punitiva, nei suoi effetti ultimi ha in complesso ridotto la pena di morte entro limiti assai ristretti ed ha poi contribuito in seguito a rendere più umani i mezzi di pena, non si può tuttavia misconoscere che ciò è avvenuto attraverso il ciclo di una crescente crudeltà di questi mezzi, poiché l'essere il prigioniero a continua disposizione del potere punitivo rende possibile l'accumularsi dei mezzi di pena.

Quanto semplice e, si potrebbe dire, relativamente umana, è la vendetta del sangue, che si accontenta di chiedere la vita per la vita, di contro ai mezzi per strappare una confessione con la tortura ed alle pene corporali e capitali della giustizia penale medioevale!

Non accade diversamente con un altro mutamento, il quale, preparato nel trapasso della vendetta del sangue nella pena, conduce da un lato ad una essenziale limitazione della pena di morte, ma reca dall'altro, come la costrizione alla confessione nella giustizia penale, la macchia di una crudeltà sistematica. Con l'assunzione del potere punitivo da parte della magistratura giudiziaria pubblica e grazie al potere illimitato sulla persona e sulla vita del colpevole, si forma quella massima che doveva poi dominare a lungo il diritto penale e che il codice sacerdotale israelitico compendia brutalmente nelle parole «occhio per occhio, dente per dente». Questo *jus talionis* è certamente già abbozzato nel costume della vendetta del sangue. Ma nella semplice forma «della vita per la vita», che qui ad esso s'avvicina, appare come un principio di rappresaglia più giusta, non inasprita da odio o da crudeltà. Ed anche il risentimento viene poi mitigato dal fatto che alla vendetta del sangue aderisce inoltre un motivo di contesa possessoria: essa vuol ricompensare la perdita subita dal clan per l'uccisione di uno dei suoi membri, e perciò non può cessare mediante un semplice indennizzo, bensì grazie all'adozione di un membro del clan dell'uccisore o magari dell'uccisore stesso. Al contrario, anche la più grave lesione corporale, allorché non conduca alla morte, rimane originariamente soggetta unicamente alla rappresaglia individuale, o immediatamente nella lotta stessa, oppure, nel vero e proprio periodo eroico, nel duello regolato dal costume. Tutto ciò muta dopo che lo Stato ha represso la vendetta del sangue e sottoposto l'omicidio al suo tribunale. Ora al giudice compete di sentenziare anche sopra minori lesioni' personali, specialmente se la rappresaglia individuale è impedita da un motivo qualunque, per es., dalla sopravvenuta incapacità dell'offeso, in seguito alla lesione subita, a farsi giustizia da sé stesso, o dalla differenza di classe dei contendenti. Qui è facile convertire il principio della «vita per la vita», che la condanna dell'omicidio ha assunto dalla vendetta del sangue, in una scala di pene corporali in cui quel principio è tradotto nella forma più generale dello «stesso per lo stesso». Chi ha cavato un occhio ad un altro, deve parimenti perdere

un occhio; chi ha reso ad un altro un braccio inabile al lavoro deve perdere un braccio, ecc.

E di qui si passa facilmente all'applicazione ad altre lesioni e persino alle offese di carattere morale, a proposito delle quali la formula «occhio per occhio, dente per dente» non può essere applicata direttamente. La mano che ha commesso un oltraggio, che ha giurato il falso, per es., dev'essere troncata; la lingua che ha calunniato deve essere strappata. Dapprincipio questa sostituzione della pena di morte, praticata in origine troppo largamente, con una pena corporale che risparmiava la vita, è stata certamente una mitigazione. Tuttavia in quanto promuoveva una crudeltà che conduceva alla pena di morte qualificata eseguita tra i tormenti che la precedevano e l'accompagnavano, questo risultato, come quello della pena del carcere, si è convertito nel suo contrario. Inoltre le due forme di pena, anche in questi eccessi si sono distinte secondo le civiltà e le razze. Lo *jus talionis* è la forma più antica. Essa è strettamente connessa coll'istinto naturale di rappresaglia dell'uomo, cosicché essa ricorre spesso nella civiltà umana, ora in accenni ed ora in ricadute più forti cagionate dai sentimenti di vendetta. Se il Cristianesimo, in opposizione fondamentale con la legge mosaica rigetta la ricompensa del male col male, può essere che il timore di violare questa legge, abbia condotto il Cristianesimo più tardo a cercare nella crudeltà delle pene inasprite della prigionia un compenso al mal represso istinto di vendetta di una rozza concezione giuridica. Questo compenso offriva sempre più facilmente che lo *jus talionis* nella sua inflessibile durezza, la possibilità di assicurare a più dolci costumi un influsso sulla coscienza giuridica.

Ma sotto un altro rapporto ancora il regresso del principio di rappresaglia, ha condotto a poco a poco oltre le concezioni giuridiche appartenenti alla civiltà dell'età eroica. La legge della ricompensa rigorosa è diretta unicamente al danno *obbiettivo* causato dall'offesa. È, indifferente da questo punto di vista che uno cavi un occhio ad un altro per inavvertenza o intenzionalmente: egli deve subire lo stesso male arrecato. Chi uccide un uomo, secondo la legge di Hamurabi, deve patire la

morte; chi uccide una donna, dev'essere punito con la morte di una sua figlia. Se una casa rovina, il capomastro che l'ha costruita dev'esser ucciso. Al medico si garantisce un onorario per una operazione riuscita; ma se non gli riesce gli vien tagliata la mano con cui l'ha eseguita. Come qui la stessa legge fissa l'uno accanto all'altro pena e ricompensa, così si rivolge anche contro le mancanze intellettuali e morali. Il giudice che commette un errore dev'essere cacciato vergognosamente dall ufficio; il possidente che trascura il suo campo dev'essere espropriato.

10 - La separazione dei domini del diritto

Il primo impulso al superamento di questa manchevolezza, difetto inerente al diritto penale per la sua origine dalla contesa dei singoli, non proviene da una chiara coscienza della diversità dei domini stessi, bensì in prima linea dalla *divisione delle magistrature giudiziarie* che riesce gradatamente a stabilirsi, come appare sopratutto nell'evoluzione giuridica presso i Greci, i Romani ed i Germani. Qui il potere pubblico nel tribunale criminale che sostituisce la vendetta del sangue, diventa immediatamente conscio del suo potere sui singoli individui: perciò questo tribunale appare come il più alto e come quello che più profondamente invade i diritti naturali dell'uomo. Tale giudizio è riservato al solo sovrano o ad un tribunale specialmente consacrato, non tanto a causa della qualità specifica di delitti sottoposti al loro verdetto, quanto in conseguenza del profondo rispetto di cui gode, poiché in esso non soltanto agisce l'antico dovere della vendetta del sangue, ma vi si consolida anche il sentimento di una punizione delle colpe religiose. A poco a poco, seguendo quest'esempio, altri delitti che rientrano nell'ambito delle vendette personali o delle liti private passano progressivamente sotto il potere punitivo dello Stato. Qui, alla divisione che subentra in tal modo gradatamente vien in aiuto la suddivisione del pubblico potere, la quale con la distribuzione delle altre funzioni statali a diversi funzionari e magistrati si estende anche alla magistratura giuridica. Perciò nelle costituzioni statali del mondo occiden-

tale questa suddivisione, in rapporto agli altri aspetti della civiltà, si è stabilita molto più presto che nelle grandi monarchie dispotiche dell'Oriente, in cui, come ce lo attesta la legge di Hamurabi, accanto ad una civiltà agricola assai progredita e ad un corrispondente traffico commerciale e monetario, tutte le funzioni giudiziarie rimangono riunite nelle mani del sovrano.

La potenza che lo Stato acquista da ambo i lati, prima nella fondazione dell'ordinamento giuridico in generale e poi nella separazione delle sfere del diritto, nelle quali esso afferma questa potenza di fronte ai singoli individui, prepara finalmente Lultimo passo di questa evoluzione: l'assoggettamento del potere statale stesso ad un ordine giuridico istituito per le sue diverse funzioni e per la partecipazione a queste funzioni. Perciò in primo luogo abbiamo una burocrazia costituita secondo principi fissi e provvista di diritti pubblici determinati con precisione; in secondo luogo la distribuzione della popolazione raccolta nello Stato in determinate classi con propri doveri e propri diritti connessi a quei doveri. Queste distribuzioni della società politica, che determinano l'organizzazione dell'esercito, la ripartizione delle imposte e la partecipazione alla amministrazione dello Stato, sono uscite, come già vedemmo, dall'organizzazione tribale dell'età precedente, soprattutto attraverso le condizioni esteriori delle migrazioni e delle guerre connesse alla formazione dello Stato, ma recano però sempre in sé le tracce di istituzioni fondate dalla volontà di un potente, la quale può dipender a sua volta da motivi obbiettivi.

Dalla cessione dei diversi poteri statali a singoli funzionari od a collegi di funzionari e dalla distribuzione dei diritti politici alle singole parti della società, questo ordinamento procede a garantire la forma stessa dello Stato mediante una *costituzione* che regola tutto il sistema. Benché a questo edificio del l'ordinamento giuridico-politico partecipino in modo decisivo singoli legislatori, od assemblee legislative, però soltanto *la forma* della organizzazione statale fa sì che questo più vasto campo giuridico appaia una creazione in modo eminentemente volontaria. Il suo *contenuto* è assolutamente un prodotto della storia, cioè dipendente da condizioni che risalgono in ultima

analisi alle condizioni generali della civiltà di una nazione ed ai suoi rapporti colle altre nazioni. Queste condizioni sono però di natura così complessa, che ogni forma di costituzione ed ogni suo mutamento posson sì esser considerati come casi fondati sulla causalità della vita storica, ma appunto per il numero infinito delle singole condizioni esse possono tutt'al più essere classificate secondo certe analogie, ma non mai subordinate ad uno schema universale. Così il più autorevole tentativo di classificazione genetica delle forme di Stato sorte storicamente, quello di Aristotele, colla sua partizione fondata sul numero dei governanti (uno, pochi, molti, tutti) e sui predicati morali di buono o cattivo (monarchia e tirannide, aristocrazia ed oligarchia) è uno schema meramente logico che soltanto incidentalmente coincide con la realtà. Senza dubbio, e non di rado, può accadere che il potere universale del popolo, la democrazia, venga sostituita da un cattivo dominio individuale, dalla tirannia; ma anche un'aristocrazia o una monarchia può benissimo ugualmente degenerare in tirannia. Ma che accada l'una o l'altra cosa, ciò dipende dalle condizioni storiche. Parimenti, la monarchia, l'aristocrazia, la politia come dominio del ceto medio, non costituiscono forme che si presentino mai nella realtà con quella purezza richiesta dalla costruzione logica. Già nello Stato omerico di fronte al re si trova un consiglio di anziani ed un'assemblea di uomini liberi, un'agorà. Se si risale ancor più addietro, ai popoli allo stato di natura, che stanno sul limitare tra l'organizzazione tribale e la costituzione politica, si può forse porre come forma dello Stato primordiale la democrazia con maggior diritto che la monarchia. La verità è precisamente che l'ordinamento giuridico che domina lo Stato come un tutto è un prodotto di fattori storici di natura estremamente mutevoli, che non si adatta che a stento e scarsamente ad un ordinamento logico delineato da pochi tratti e che un simile schema logico può quindi ancor meno esser posto come contenuto di una sua legge generale di evoluzione.

Lo Stato è dunque l'ultima fonte di ogni singolo dominio dell'ordinamento giuridico, ma rimane in sostanza esso stesso, nei fondamenti della sua propria costituzione un prodotto del

costume, in quanto quest'ultimo, nel suo più ampio significato, è l'ordinamento della vita sociale fattosi storicamente e non ancor preso dal potere politico sotto la sua protezione. Qui, dunque, si rovescia quel rapporto secondo il quale dalla Sofistica in poi le teorie razionalistiche sullo Stato cercano di spiegare l'origine. Esse fanno nascere l'ordinamento giuridico con lo Stato stesso e lo fanno procedere dall'alto in basso verso i singoli domini del diritto. È il contrario che è vero. Con la fissazione dei diritti dei singoli e con la composizione delle contese che da questi diritti scaturiscono comincia il potere giuridico dello Stato. Esso si consolida e si allarga nella susseguente sostituzione del diritto penale al costume della rivalsa personale. L'elaborazione sistematica dell'ordinamento giuridico-politico viene da ultimo. Essa rimane però sempre soltanto *ordinairice* e non creatrice in senso proprio. Anche alcuni Stati come la Unione nord-americana o il nuovo Impero tedesco non sono stati creati ma soltanto parzialmente ordinati da legislatori. Lo Stato, come tale, rimane in ogni tempo un prodotto della storia e deve rimaner tale poiché ogni ordinamento giuridico presuppone già la forza dello Stato ed esso medesimo non può quindi mai sorgere per un atto dell'ordinamento giuridico, nel quale può trasformarsi soltanto dopo essersi già formato.

11 - L'origine degli dei

Può sembrare a tutta prima temerario affrontare senz'altro la questione, come gli dei siano sorti. Non ci sono sempre stati? Si è difatti propensi a rispondere con quest'ultima domanda, e la maggior parte degli storici e particolarmente degli storici della religione son pure di questo parere. La credenza negli dei, secondo loro, è originaria. Questa credenza può sì subire degenerazioni, talvolta scomparire del lutto, tal'altra essere sopraffatta da credenze inferiori magiche e demoniache, ma non può in verun modo esser derivata da altro che da sé stessa, perché è propria dell'uomo *ab origine.* Questa supposizione di una credenza originaria negli dei, che renderebbe vana la questione circa la loro origine, è però contraddetta dai dati

dell'etnologia. Vi sono popoli senza dei. Certamente non ci sono popoli senza un qualunque essere trascendente; ma conferire a questi esseri, in tutte le loro forme, per es., ai dèmoni della malattia o ai dèmoni che emanano dai cadaveri e minacciano i vivi, il carattere di dei, sembra una trasposizione di concetti del tutto sconveniente. L'osservazione imparziale rileva piuttosto che non vi sono popoli senza certe idee che posson sempre esser considerate come germi delle posteriori idee sugli dei. Ma popoli senza dei ce ne sono indubbiamente. Presso i Wedda di Ceylon, presso i così detti Semang e Senoi allo stato di natura di Malacca, presso gli indigeni australiani ed altri molti popoli selvaggi non si rintraccia nulla circa gli dei, intesi nel senso corrente, e il tentativo più volte ripetuto di cercare per interpretazione nelle concezioni di questi popoli primitivi gli dei delle religioni più progredite sulla base della concezione antropomorfica, che si ritrova ovunque, di singoli fenomeni naturali, delle nubi, per es., dei venti, degli astri, può ben essere chiamato un giuoco di superficiali analogie, col quale non si dà nessun conto del vero e proprio contenuto del concetto di dio.

Ora, quando si è ammesso, in base dell'esperienza etnologica, che vi sono nella evoluzione dei miti degli stadi in cui mancano veri e propri dei, rimangono tuttavia possibili due concezioni opposte circa il rapporto di questi stadi prereligiosi coll'origine dell'idea di dio, che deve fornire il carattere essenziale della religione. Esse stanno ancor oggi l'una di fronte all'altra nella scienza delle religioni. Da un lato si tien fermo alla originarietà dell'idea di dio e si considerano le credenze demoniache nonché il totemismo, il feticismo e il culto degli antenati come derivazioni secondarie e degenerazioni. Dall' altro si vede negli dei il prodotto d'una evoluzione mitologica analogamente a quanto è avvenuto nel campo politico, dove lo Stato è scaturito dalle forme primitive dell'organizzazione tribale. I rappresentanti della prima di queste due concezioni sostengono dunque una teoria della degenerazione. Se gli antenati, che vengono onorati in un dato culto, o i dèmoni, o infine i feticci sono degenerazioni della divinità, l'evoluzione reli-

giosa, nelle parti essenziali del suo decorso è diretta verso il basso anziché verso l'alto. I sostenitori della seconda concezione ammettono invece una evoluzione verso l'alto, progressiva. Se dèmoni, feticci ed antenati animali od umani onorati di un culto sono anteriori agli dei, questi ultimi debbono essersi sviluppati da quelli. Di guisa che le concezioni sull'origine degli dei si dividono in *teorie della degenerazione* e *teorie dell'evoluzione.*

Le teorie della degenerazione si suddividono poi a loro volta in due gruppi. Il primo difende un monoteismo originario fondato sopra un'idea innata di dio o sopra una rivelazione comunicata a tutta quanta l'umanità. Questa supposizione è evidentemente più una credenza che un'ipotesi scientifica. Come tale, dal punto di vista del bisogno religioso, essa è comprensibile e si comprende pure che la s'incontri ancor sempre più in questi ultimi tempi nonostantel'accumularsi di prove contrarie. Così, ancora poco tempo fa Guglielmo Schmidt, etnologo eminente, ha tentato di provare che presso i cosiddetti popoli nani che si devono generalmente annoverare tra le tribù primitive, questo monoteismo primitivo domini assolutamente. Ma egli ha motivato quell'asserto in un modo che trasgredisce certamente le norme della prudenza critica propria solitamente a questo studioso, talché non ci si può sottrarre all'impressione che il suo proprio bisogno religioso abbia influito sulle vedute etnologiche dello scienziato, mentre si può ben dubitare se proprio la teoria della degenerazione sia la più adatta a soddisfare un tale bisogno (su questo preteso monoteismo presso i popoli primitivi cfr. cap. I par. 7). Il secondo gruppo si distingue ponendo come base di ogni evoluzione religiosa non il monoteismo ma un politeismo originano. Questo politeismo sarebbe sorto assai presto dalla contemplazione del cielo stellato e sopratutto dei grandi astri, del sole e della luna. Così si sarebbe affacciato per la prima volta all'uomo un mondo di gran lunga più vasto della sua sfera sensibile e questo mondo avrebbe suscitato, conformemente alla molteplicità dei motivi operanti, non la concezione di un'unica divinità, ma di molti dei. Da questo punto di vista, in pieno contrasto con

la precedente teoria, l'evoluzione ulteriore appare allora ascendente; il monoteismo si presenta qui come il prodotto religioso purificato delle precedenti idee politeistiche. Per ciò stesso quest'ipotesi forma già il passaggio alle teorie evolutive vere e proprie. Poiché essa non va annoverata tra queste ultime in quanto tiene fermo all'originarietà dell'idea di dio e in quanto anch'essa considera quindi questo elemento essenziale di ogni religione non come un prodotto storico, ma come dato *ab origine* nelle condizioni naturali dell'uomo. Essa attribuisce poi il passaggio dai molti dei ad uno solo un valore sproporzionato, poiché rimane sempre dubbio se il valore intrinseco dell'idea di dio possa essere commisurato unicamente a questa stregua numerica. Inoltre non ci può esser alcun dubbio che un monoteismo assoluto non c'è veramente che in filosofia e che nella religione del popolo un tale monoteismo non è mai esistito, neanche nel popolo d'Israele, il cui dio nazionale, Jahve, non è affatto un dio unico nel senso di un rigoroso monoteismo. Quando nel Decalogo è detto: «Tu non devi avere altre dio all'infuori di me» ciò non vuol significare che non esistano altri dei oltre Jahve, ma che l'Israelita deve soltanto non onorare altri dei. Questi altri dei sono gli dei nazionali degli altri popoli. E non soltanto di fronte al dio nazionale stanno queste divinità di altre tribù, ma nella leggenda dei Patriarchi s'incontrano delle figure che recano l'impronta ora di esseri demoniaci ed ora di esseri divini. Il più notevole fra di essi è Giacobbe, nella cui personalità sembrano confluire leggende di diverse origini e di un tempo probabilmente di molto anteriore alla compiuta formazione del culto di Jahve. Una volta noi lo incontriamo sotto specie di un astuto eroe della favola, nella scena con suo suocero Labano, che egli inganna con la sua arte magica, ottenendo per sé la principale figliata delle pecore col porger loro dei cesti da foraggio di vimini scortecciati parzialmente: tipico esempio del cosiddetto incantesimo per «analogia». Un'altra volta egli è l'eroe che rotola via la pietra dalla sorgente, che nessuno dei garzoni di Labano poteva muovere. E finalmente, quando combatte di nottetempo sulla riva del fiume con Jahve, che lo vince soltanto allo spun-

tare del giorno, si può pensare ad un potente titano di origine divina od anche al dèmone del fiume, poiché, secondo un'antica credenza del popolo, chi attraversa il fiume, minaccia il dio di rovina. Quanto si è detto di queste figure di leggenda dei Patriarchi può dirsi in fondo, sebbene parzialmente, di Jahve stesso. In quella singolare scena, in cui egli visita Abramo alle quercie di Mamre, egli si comporta con quest'ultimo come un *primus inter pares.* Si fa cuocere una focaccia da Sara e lavare i piedi e promette ad Abramo una numerosa discendenza. Là è un uomo tra uomini; è soltanto il più grande, dotato di forza magica. Soltanto a poco a poco il dio si allontana in una lontananza soprannaturale. In un passo posteriore Abramo si prostra dinanzi a lui ed osa appena avvicmarglisi. Ma anche qui si tratta ancora sempre di un'apparizione sulla terra. Infine quando Dio parla a Mosè nel fuoco del roveto, non è più percepibile che la sua voce. Così la sua immagine sensibile si allontana sempre più, fino al Jahve dei Profeti, per la bocca dei quali Egli parla ed ai quali è presente soltanto come essere spirituale. Perciò il culto di Jahve nella sua forma più pura non è una originaria religione del popolo, ma una creazione del sacerdozio e dei Profeti, che essi trassero da un politeismo largamente commisto con idee demoniache e non mai completamente eliminato.

Ora, se non si può in nessun luogo dimostrare un monoteismo primario può esser facile, al contrario, vedere nel politeismo il punto di partenza di ogni mitologia. Infatti ciò fu convinzione generale degli studiosi di mitologia e di storia delle religioni fino a poco tempo fa, e tale convinzione domina ancora oggi in certe sfere. Dal momento che si tien fermo in qualsivoglia modo all'originarietà dell'idea di dio, e che non si accetta l'origine monoteistica della religione, questa ipotesi appare inevitabile. Essa è allora associata di regola, a quell' altra che i substrati immediati delle idee sugli dei siano i fenomeni celesti. Una riprova di questa tesi la si vede nel fatto che la sede degli dei, a prescindere da quelli sotterranei, è posta per lo più nel cielo. Perciò è sopratutto ai grandi astri, al sole, alla luna ed anche alle nubi ed alle tempeste, o all'uno o

all'altro, a seconda dei vari indirizzi di queste teorie, che si riconduce l'origine degli dei. Siccome i fenomeni celesti sono dati all'uomo originariamente e svegliano subito, a quanto si ritiene, la sua riflessione, le idee sugli dei vengono quindi spiegate, da questi sostenitori di una mitologia celeste, in gran parte come prodotti della riflessione intellettuale e quindi come una specie di primitiva concezione della natura, la quale, in contrasto con la scienza più recente, è naturalmente fantastica, arbitraria e influenzata dal sentimento. Nelle ipotesi mitologiche naturalistiche del secolo passato questi motivi sentimentali sono stati a poco a poco oscurati da quelli intellettuali. Dopo che le burrasche, le nubi, il tuono e il fulmine sono stati dapprima considerati come le basi della credenza negli dei, il sole è poi stato riguardato come la personificazione della divinità principale e si propende ora sopratutto per la luna, colle mutevoh forme della quale si lasciano facilmente associare le più diverse immagini mitologiche. La frase, divenuta proverbiale, «uomo nella luna», è dunque un rudimento ancor oggi corrente di una simile interpretazione mitologica. Analogamente nella luna falcata si può vedere una spada, una clava, una navicella ed altre cose ancora che se non come il dio stesso, si possono almeno sempre considerare come sue armi o suoi strumenti. Gli dei si sarebbero poi disgiunti a poco a poco da questi oggetti celesti e sarebbero divenuti esseri personali indipendenti. Procedendo, gli eroi della leggenda eroica si considerano in certo modo come divinità degradate. Se il mito fa discendere l'eroe da un dio e lo fa salire alla fine della sua vita nel cielo degli dei, deve dunque celarsi in fondo a questo tema l'oscuro ricordo che l'eroe un tempo sia stato dio. L'ultimo gradino in questa serie è occupato dall'eroe della favola che dev'essere parimenti derivato in ultima istanza da un dio celeste.La favola stessa vien perciò considerata come l'ultima fase di una evoluzione mitologica discendente iniziatasi in tempi remoti col mito celeste. La scuola mitologica naturalistica ammette quindi, secondo l'indirizzo oggi più diffuso, una evoluzione di duplice natura conforme a certe leggi. Da un lato la luna sarebbe l'oggetto di culto originario, a cui

seguono poi il sole e le stelle e infine la separazione degli dei dalla loro scena celeste non senza conservare alcuni degli attributi celesti. Dall'altro sarebbe gradatamente subentrata una umanazione degli dei, che oscurò la loro origine celeste e li degradò in tal modo ad eroi di diverso grado, dall'eroe della leggenda eroica fino all'eroe infantile della favola. Di guisa che, queste teorie, che procedono da un politeismo primario, sono già unilaterali in quanto che non sono propriamente dirette dalla considerazione delle divinità e dei miti quali vivono nelle reali credenze popolari, ma si diffondono invece unicamente intorno alla interpretazione delle idee originarie, presupposte ipoteticamente, da cui esse derivano poi quegli dei reali. Si crede di aver assolto l'ufficio di psicologo della religione e di mitologo se si può provare che sotto ad una qualsiasi figura mitologica di un dio si nasconde un fenomeno celeste. Così si è affermato, per es., che tutti gli oggetti che s'incontrano nella leggenda del paradiso terrestre siano derivati dall'immagine della luna. Poiché io stesso paradiso è la luna. La spada di fiamma dell'angelo che vigila sul paradiso è la luna falcata. Adamo è la mezza luna o il noto uomo nella luna. Infine la costola di Adamo, con cui Eva è stata creata, è ancora la luna falcata.

Che in questo modo di considerar le cose - sia esso riuscito a cogliere mai qualche reale elemento di un'idea mitologica o riposi invece unicamente sulla fantasia dei mitologi - rimanga fuor di questione proprio ciò che vive realmente nel pensiero mitologico e nelle concezioni religiose della credenza popolare, non è chi non veda. Si può ammettere senza dubbio che i fenomeni celesti cooperano come elementi assimilativi nella formazione delle idee mitologiche; ma che queste ultime non consistano d'altro è già impossibile per il fatto che esse si associano intimamente con motivi terreni, attinenti all'ambiente prossimo dell'uomo. Si prenda, per esempio, la figura di Elios nella mitologia greca. Esso ricorda già nel nome così direttamente il sole che non si è mai disgiunto da questo fenomeno neanche nella ulteriore evoluzione. Tuttavia i Greci sotto il nome del dio Elios hanno così poco pensato al sole

come nel tuono e nel fulmine hanno visto lo stesso Zeus. Tutti questi sono piuttosto soltanto attributi del dio. Il quale sta, per così dire, dietro, e all'idea che l'uomo si fa di lui l'immagine dell'eroico umano non partecipa meno dell'impressione degli astri radiosi. In tutte queste spiegazioni mitologiche-naturalistiche si trascura un importante processo psicologico già rilevato dalla psicologia elementare e che acquista tanto maggior importanza quanto più i processi psichici assumono forme più complesse, com'è il caso principalmente nella formazione delle idee mitologiche. Questo processo consiste nell'associazione *assimilativa di elementi psichici di diversa origine.* Nessun oggetto esteriore è da noi percepito così com'è, immediatamente nella realtà; numerosi elementi rappresentativi già esistenti in noi stessi affluiscono intorno ad esso e talora rafforzano i suoi elementi costitutivi e tal'altra li oscurano, e soltanto così avviene ciò che noi chiamiamo «percezione» o «comprensione» (*Auffassung*) dell'oggetto. Nel contempo questo processo di assimilazione vien determinato in modo essenziale dalle emozioni concomitanti. Al momento del tuono e del lampo l'uomo, in preda allo spavento, integra l'immagine del dio che scaglia i fulmini. Egli crede di vedere realmente questo dio o nelle parti circostanti del cielo che assumono nella sua fantasia la forma di un potente essere antropomorfo o nella illusione di scorgere, almeno in contorni imprecisi, lo stesso Zeus tonante nascosto dietro lo strato di nubi al quale tuoni e lampi guidano il suo sguardo. Si ricordino soltanto, per rendersi conto in certo qual modo dell'enorme impressione di tali processi assimilativi, quei fenomeni che occorrono nella vita comune senza gli influssi della paura o dell'estasi, per es., la vivace impressione che può suscitare uno scenario teatrale consistente in realtà quasi unicamente in poche linee di accenno. Un esempio particolarmente istruttivo a tal proposito sono le ben note «immagini a sorpresa». Nell'immagine di una frappa è disegnato, per es., il contorno di una figura umana o di una testa di gatto. Dapprincipio l'osservatore non prevenuto non vede che la frappa. Soltanto quando egli è reso attento a quell'immagine egli vi scopre

d'un tratto la testa, ed una volta che questa immagine è sorta nessuno sforzo riesce più ad allontanarla. Anche qui, a seconda del caso, bastano pochi contorni imprecisi a suscitare l'immagine. In verità è l'osservatore che con la fantasia proietta la maggior parte degli elementi della testa nel disegno. Ora è ovvio che una simile associazione viene smisuratamente potenziata dalle emozioni che stimolano la fantasia mitologica. Quando, com'è noto, accanto ad Elios anche Apollo viene pensato sotto l'immagine del sole, questa immagine, naturalmente, crea ancor meno l'idea che il Greco si faceva del dio Apollo. Ma egli poteva ben immaginarsi che questo astro radioso fosse un attributo del dio od una manifestazione della sua attività. Poteva scorgere nel sole lo scudo od il carro del dio e nei raggi solari i suoi dardi. Ma anche in tal caso, l'immagine di un potente dio antropomorfo stava dinanzi alla sua mente in contorni imprecisi, e quest'immagine, poteva disgiungersene completamente. Gli dei naturali, anche quando come Helios e Zeus fulminatore, sembrano essere pure divinità celesti, sono dunque prodotti di una assimilazione psicologica di elementi rappresentativi, in cui i principali scaturiscono in sostanza dalla vita terrena. Perciò, ovunque il mito naturale è giunto a completo sviluppo, gli dei appaiono in *forma umana.* Accanto a quest'ultima o mescolata ad essa si trova anche la forma animalesca, ma soltanto in un tempo in cui è ancor vivo il mondo delle idee totemistiche. Qui si conserva più a lungo, come ci mostra l'antichità egiziana, la forma umana con la testa di animali. Quando questa associazione dell'esordiente culto degli dei col periodo precedente si scioglie rimane come ultimo residuo di quel periodo l'animale che si dà come compagno al dio, e che diventa poi un semplice simbolo assegnato dall'arte alle sue rappresentazioni figurate del dio. In tal senso si può scorgere nell'agnello di Cristo un ultimo residuo di quello stadio ancor mezzo totemistico della credenza negli dei, caratterizzato dagli «animali sacri» delle antiche religioni dei popoli civili. Inoltre, quest'espressione indica che un riflesso di quella venerazione religiosa tributata al dio cade anche sull'animale. Ma per quanto lungi sia pro-

gredita questa evoluzione delle idee sugli dei, queste idee, nei loro componenti essenziali, sono di origine terrena. I fenomeni celesti nei prodotti mitologici di assimilazione, dai quali nascono gli dei, sono degli elementi accanto ad altri o tutt'al più degli stimoli risolutivi; e in molti casi rimane dubbio se abbiano cooperato o no alla creazione di un'idea mitologica, che la luna falcata, per esempio, abbia realmente partecipato all'idea dell'angelo del paradiso con la spada di fuoco, od abbia servito come modello per la clava di Ercole, ciò ed altro ancora, è possibile ma non dimostrabile; ed anche dove questa partecipazione è indiscutibile, i fenomeni celesti rappresentano nell'idea mitologica complessiva quegli elementi che cedono ai motivi terreni, tanto che nella maggior parte dei casi essi scompaiono dalla coscienza. La prova di questa importanza predominante dell'ambiente terreno sta già in ciò che gli stessi dei celesti sono pensati come uomini o come esseri antropomorfi, e sopratutto in ciò che la terra stessa è la scena sulla quale questi agiscono.

Così al posto di queste costruzioni procedenti dalla originarietà delle idee sugli dei è subentrata a poco a poco la tendenza opposta: gli dei devono essersi sviluppati dalle forme inferiori del pensiero mitologico. Ed allora si affacciano due forme di interpretazione. L'una, la più antica, è la *teoria degli antenati.* Essa è una varietà specifica dell'animismo: l'anima di un antenato diventa un dio; nel dio si venera dunque originariamente l'antenato. In queste affermazioni ci si appoggia anzitutto sul culto degli antenati ancor oggi realmente praticato presso vari popoli. Lo si è persino ammesso presso gli Israeliti come una forma anteriore al culto di jahve. I patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe appaiono infatti come gli antenati delle susseguenti tribù d'Israele. Ancora più importanti sono i culti degli antenati diffusi in Cina e nel Giappone da tempi remotissimi. Questi culti, ovunque s'incontrano, costituiscono però elementi costitutivi più o meno rilevanti di più vaste concezioni mitologiche o religiose. Anche questa teoria è perciò una costruzione arbitraria, basata sulla presupposizione, *a priori* molto inverosimile, che ogni mitologia o religione deb-

ba in sostanza essere derivata da una fonte unica. Quando si afferma, per esempio, che Zeus o Jahve siano stati antenati umani elevati a divinità, si fa un'ipotesi del tutto arbitraria e indimostrabile.

Un'altra teoria infine, che cerca parimenti di ricavare gli dei o almeno gli esseri comunemente annoverati tra gli dei, da idee mitologiche primitive è stata svolta dal più eminente rappresentante della scienza delle religioni tra i nuovi filologi classici, da Ermanno Usener. La si potrebbe chiamare, in contrapposizione alla teoria animistica e a quella degli antenati, *teoria dell'origine demoniaca* degli dei. Anche Usener muove dall'opinione che non le alte divinità celesti siano state i primi esseri superiori temuti ed onorati di un culto, bensì altre minori e caduche divinità. Ma egli considera tuttavia questi esseri demoniaci come divinità primitive e suddivide pertanto l'evoluzione degli dei in tre stadi. Il primo sarebbe costituito dalle «divinità momentanee». Qualunque fenomeno, un fulmine, per es., o un colpo di tuono, vien sentito come qualche cosa di divino. Epperò, in quanto questa impressione svanisce, quest'idea mitologica rimane una divinità effimera. Segue poi come secondo stadio un periodo in cui una potenza demoniaca vien riferita ad un luogo determinato, e a questi dei locali se ne aggiungono poi altri che vengono messi in rapporto con una tribù o una professione o qualche altro gruppo sociale come loro potenze protettrici. In un terzo stadio questo dio particolare (*Sondergott*) diventa infine un vero e proprio dio, assumendo un carattere personale. Usener chiama perciò questi dei del terzo stadio «dei personali».

Quantunque questa teoria concordi, più che la teoria degli antenati, con certi tratti generali dell'evoluzione mitica, le si deve anzitutto obbiettare che essa fa del concetto di dio un uso che confonde elementi mitologico-religiosi assolutamente diversi. La cosiddetta divinità momentanea, particolarmente, non è né un dio nel vero senso della parola né un dèmone, ma una singola impressione suscitatrice di paura oppure, in uno stadio ulteriore, una singola manifestazione vitale di un dèmone o di un dio. I Greci riferiscono il lampo a Zeus, il fulmina-

tore. In uno stadio primitivo l'Indiano nord-americano vede nel fulmine e nel tuono gli effetti di un dèmone nascosto nelle nubi. In entrambi i casi non si vede nella momentanea apparizione né gli dei né i dèmoni stessi. Che questi attributi od azioni attribuite agli dei e ai dèmoni siano mai esistiti come esseri indipendenti, sia pure di momentanea durata, non v'ha l'ombra d'una prova in tutta la storia dei miti. Per contro i cosiddetti «dei particolari», secondo ogni loro carattere, sono dèmoni e non dei. Non hanno nessuna esistenza personale; non vengono quindi pensati in una figura definita poiché una figura reca sempre in qualche modo il carattere di personalità. Piuttosto essi non sono altro, propriamente, che le emozioni della paura e dello spavento oggettivate. In questo senso non sono dei gli spettri, i dèmoni magici apportatori di malattie, invisibili o pensati anche come aventi forme animali fantastiche e sempre mutevoli.

Lo stesso vale per la schiera dei dèmoni naturali viventi nei campi o nelle foreste, intorno ai fiumi o nei burroni. Dove il mito ha dato loro figure determinate, esse mancano completamente dei tratti individuali e personali. Il che non esclude, naturalmente, che in certi casi questi tratti indeterminati non si possano fissare in un essere individuale. Ma con ciò si oltrepassano allora sempre i limiti delle cosiddette divinità particolari e quegli esseri come il Pan greco o il germanico Hel sono già diventati veri e propri dei, anche se ad essi è inerente quella monotonia del carattere, derivata dal loro passato demoniaco e rispondente alla loro origine immediata da una determinata emozione. È certamente al carattere della personalità che bisogna dare un'importanza decisiva nell'idea di dio. Gli dei sono esseri personali, nei caratteri dei quali si rispecchia l'indole del popolo che li ha creati. Il dio Jahve degli Israeliti ci sta dinanzi agli occhi con lineamenti decisivi, come il dio più grave, minaccioso contro la disubbidienza ma anche rimuneratore dei suoi fedeli. Questo carattere personale appare ancora più spiccato dove una pluralità di dei richiede lo sviluppo di caratteristiche diverse e in parte opposte. Con quale ricchezza di particolari si contrappongono l'uno di fronte all'altro gli dei della

Grecia. Ogni dio vi si è formato con l'aiuto della poesia, un carattere ben distinto, che anche le arti figurative conservarono poi immutato. L'errore di quella teoria dei dèmoni o dei tre stadi, come la si potrebbe anche chiamare, sta dunque in ciò che essa elimina le differenze essenziali tra dio e dèmone e non conserva come carattere principale e distintivo, nella molteplicità dei concetti di dio, che quello tutto esteriore della *durata.* Poiché il «dio momentaneo» è contraddistinto unicamente dalla sua rapida fugacità; il dio particolare (*Sondergott*) è il dio momentaneo diventato un po' più stabile, ma che non è ancora così saldo da poter sviluppare qualità personali; il vero dio personale deve infine il suo carattere distintivo soltanto alla costanza dei suoi attributi. In conseguenza di questa confusione dei concetti di dio e di dèmone vien così a mancare la risposta proprio a ciò che è più essenziale per l'indagine psicologica, cioè alla questione: quali sono le qualità *intrinseche* che distinguono il dio nel senso proprio e solo vero della parola, dai dèmoni, antenati ed anime, in breve da tutte le altre immagini del pensiero mitologico?

Con ciò arriviamo alla questione che ci porta più vicino alla origine degli dei: quali sono i caratteri che noi ascriviamo ad una idea mitologica quando noi la dobbiamo riconoscere come quella di un dio reale? Noi possiamo anche dare a tale questione una forma più concreta: quali caratteri contraddistinguono il dio dal *dèmone* che non è ancora un dio perché gli manca la personalità, e dall'eroe, il quale, secondo la concezione di quest'età in cui sorgono gli dei, si avvicina per certi rispetti al dio ma rimane pur sempre uomo? I criteri per rispondere a tale questione ci son dati dagli attributi che si riconoscono agli dei ovunque un mito è potuto giungere a pieno sviluppo ed una religione si è potuta fondare su di esso.

Il dio è sempre contraddistinto da tre caratteri. In primo luogo la sua dimora è diversa da quella dell'uomo. Egli può occasionalmente avvicinare l'uomo sulla terra, ma ciò accade eccezionalmente. Per sé il dio vive in un altro mondo. In questo senso l'idea di un «aldilà» è strettamente collegata a quella degli dei. Di regola questo aldilà è il mondo celeste. Ma gli

dei possono anche abitare nell'aria o nelle regioni delle nubi, tra terra e cielo, sugli alti monti, nelle isole lontane e talvolta anche nelle profondità della terra. In secondo luogo gli dei conducono una *vita perfetta,* esente completamente dal male e dalle noie dell'esistenza terrena. Come perfetta si considera in ogni tempo sopratutto la vita senza morte e senza malattia. Di qui si sviluppa gradatamente l'idea di qualche cosa che è ancora più perfetto di questo concetto, determinato solo negativamente, di un'esistenza senza dolore e senza morte. Ma qui le idee cominciano anche ad oscillare, cosicché in sostanza quei due attributi del non conoscere morte né malattia rimangono agli dei come i più costanti. Tuttavia, in questo caso, come a proposito della dimora sopraterrena, si incontrano alcune eccezioni. Nella mitologia greca e germanica si conserva ancora l'idea, connessa alla natura umana degli dei, che essi prendano cibi e bevande particolari; e gli dei germanici, specialmente, possono soltanto conservare la loro vita perfetta, se anche nei loro bisogni di bevande e di cibi superano di gran lunga la misura umana. Ma questo non è che un motivo secondario. Più decisivo è invece l'altro che se per un qualunque incidente avverso vengono a mancare cibo e bevande gli dei si struggono e vanno incontro alla sorte comune dell'esistenza umana, alla morte. Anche a prescindere da questo, nella saga germanica, o almeno nella posteriore poesia, emerge il motivo della morte degli dei e del risorgere di un nuovo mondo di dei. Non è certamente da ritenere che questo motivo sia originario. Noi sappiamo infatti che tutte le tradizioni sulla mitologia tedesca traggono origine dall'epoca cristiana. Per quanto gli antichi Scaldi e gli storici, che vedevano nella saga della storia vera, si siano affaticati a tramandare alle generazioni future il ricordo di questo mondo tramontato, essi non potevano tuttavia evitare di mescolare la tradizione con molte idee cristiane e, particolarmente l'idea di un «crepuscolo degli dei» doveva imporsi ineluttabilmente di fronte al reale tramonto delle antiche divinità. Qui vi è tuttavia un tratto connesso all' antropomorfismo degli dei, poiché si riferisce agli dei anche il destino della morte, in contraddizione certamente alla immortalità ad

essi riconosciuta in origine. Questo ci conduce al carattere più importante, fondato appunto su questo rapporto dell'essenza degli dei con quella dell'uomo. Il dio è una *personalità,* ha un carattere personale definito ed una volontà che riceve da quello il suo indirizzo e largisce ai mortali, a suo criterio, favore o disfavore. Egli possiede però queste facoltà puramente umane in grado elevato sino alla perfezione: la sua volontà, come il sentimento da cui emana, e l'intenzione che guida le sue decisioni, sono di una potenza sovrumana. Tuttavia questa potenza non è una onnipotenza. Ciò è già escluso dalla pluralità di dei, ad ognuno dei quali è assegnata la sua particolare sfera d'azione e tanto più dall'idea, estesa dall'uomo a questo mondo sopraterreno, di un *destino,* di una potenza impersonale, che incombe sugli uomini e sugli dei: idea pervenuta nella sfera delle credenze negli dei dalle antiche credenze demoniache. Veramente, già il mito politeistico fa un primo passo verso la soppressione di questo limite, riferendo anche in questo caso i rapporti dell'ordinamento umano allo stato divino e creando un principe di questo stato divino, un dio supremo che impera sopra uomini e dei.

Ma questa proiezione di un ordinamento umano nel cielo degli dei ha nuovamente per conseguenza che il capo non è tra gli dei un sovrano assoluto. Talvolta gli sta allato il consiglio degli altri dei, tal'altra stanno in agguato, persino dietro a lui, quelle potenze demoniache che gli dei, pur dovendo il mondo demoniaco cedere ad essi, non possono annientare completamente. Infatti anche qui vale il principio che ciò che vive nella credenza popolare deve conservare nel mito il suo substrato. Il sorgere degli dei non ha potuto eliminare in nessun luogo completamente i dèmoni. Questi ultimi, in parte e corrispondentemente alla potenza degli dei, si sono pure sviluppati come potenze del destino, grandiose, sebbene impersonali.

Ora, son questi tre caratteri, la dimora particolare, l'immortalità, la personalità ad un tempo sovraumana ed umana, a prescindere dal tributo che l'ultimo di questi caratteri, l'umanità, esige anche dagli dei, che distinguono il dio da un lato dal dèmone, il quale per quanto potente possa essere,

manca di questo attributo della personalità, e dall'altro lato dall'eroe del tutto umano, il quale condivide il comune destino umano, nella dimora e nella durata della vita, nell'esser soggetto alla malattia ed alla morte. Appunto perciò il dio sta *tra* il dèmone e l'eroe, mentre assommando le loro facoltà è di entrambi più elevato. Il dèmone, nel senso che i Greci hanno dato a questa parola, è un elemento fondamentale di ogni forinazione mitologica, e non v'è dubbio che esso precorre di molto gli dei, in quanto noi escludiamo da questi ultimi le personificazioni transitorie dei fenomeni naturali ingiustificatamente annoverate come divinità, come, per es., delle rocce, delle montagne, delle nubi, delle stelle, ecc., che si ritrovano assai diffuse già presso i popoli allo stato di natura.

Secondo una credenza non del tutto scomparsa neanche tra i popoli civili è sotto forma di dèmone che l'anima evade dal cadavere; dèmone è parimenti lo spettro errante; dèmoni abitano nella profondità o nella vicinanza dei fiumi, nei burroni solitari, nelle foreste e nei campi, sopra e sotto la terra, il più delle volte come potenze minacciose, talvolta anche come potenze benefattrici, ma sempre come obbiettivazioni affatto impersonali delle emozioni della paura o della speranza da cui sono sorte per cooperazione assimilativa delle impressioni naturali esterne. I dèmoni, perciò, sono generalmente esseri terreni o abitano presso alla superficie della terra: la regione più lontana in cui vengono posti sono, con poche eccezioni, le nubi, sopratutto le nubi nere di pioggia o di burrasca. Per contro gli astri possono spiegare forze demoniache, come del resto fanno anche gli dei; ma essi rimangono di regola estranei alla classe dei veri e propri dèmoni; inoltre questi fenomeni celesti sono troppo costanti o troppo regolari nei loro mutamenti e movimenti. Siccome la potenza dei dèmoni è relativa agli uomini così essi sono naturalmente i loro coabitanti sulla terra. Solitamente invisibili, essi non assumono una figura sensibile che nella oscurità notturna e sopratutto sotto l'influsso di intense emozioni. Talvolta non si vedono, ma si possono sentire. Essi acquistano forme più consistenti soltanto nella narrazione, che riferisce di esseri demoniaci non immediatamente pre-

senti. Così già la credenza animistica, che la paura della sinistra attività dell'anima separata dal corpo rende senz'altro una sottospecie della credenza demoniaca, dà all'anima la figura di un uccello, di un serpente e di altri specifici animali animistici (*Seelentiere*); e così si raffigurano i dèmoni della malattia, nascosti nell'interno del corpo malato, il più delle volte in ammali fantastici che rispecchiano nelle loro forme mostruose il terribile pericolo e i dolori strazianti della malattia. Questi ammali impediscono la respirazione, forano e lacerano le viscere. In questi esseri si obbiettivano dunque ad un tempo lo strazio della malattia e la paura che in contegno del malato incute a coloro che lo circondano. Ma l'impressione della solitudine, delle oscure foreste, dei burroni solitari o lo spavento di una burrasca imminente può parimenti realizzare in determinate figure i dèmoni per lo più invisibili.

Da queste forti eccitazioni, questa personificazione degli stati d'animo, con un senso della natura più sviluppato, come quello che comincia a muoversi nell'età eroica, si trasferisce anche alla tranquilla campagna, dove assume figure più ridenti o tali almeno che in esse l'orribilità del dèmone originario si riduce ad una magia burlesca. Sorgono così Satiri, Silvani e Pan, Koboldi, Giganti e Nani, Elfi e Fate, ecc.: tutti esseri di cui la pluralità stessa nella quale si presentano esclude già la personalità, mentre il loro carattere specifico esprime fedelmente la disposizione d'animo che ha determinato la loro origine. L'individualizzazione di singoli esseri tolti da questi gruppi, generalmente è soltanto opera della poesia, la quale peraltro non riesce pienamente a cancellare ciò che è propriamente tipico del dèmone. In tal guisa il contrassegno caratteristico e distintivo tra dèmone e dio è il contrasto tra la personalità specifica e l'individualità. Un Kobold assomiglia agli altri, una Ninfa alle altre; perciò la lingua suol usare per questi esseri la forma plurale. Ma questa pluralità comporta però in pari tempo, quando emozioni particolarmente forti non eccitano vivamente la fantasia, che essi vengano rappresentati in una forma indefinita od anche soltanto in un particolare tono sentimentale, connesso a determinati luoghi o motivi, come i La-

ri, i Mani, i Penati dei Romani e i consimili spinti protettori della casa e dei campi, nei quali credono molti popoli. Alcuni di questi spinti protettori sono troppo lontani dal culto degli antenati. In ciò si manifesta però che anche l'antenato venerato religiosamente si avvicina ancora molto al dominio dei dèmoni e acquista un carattere personale solo nei singoli casi in cui la memoria ha conservato più fedelmente i tratti di un antenato eminente. Ma con ciò è allora data la condizione che sta a fondamento della origine degli dei. Questa condizione consiste ovunque nell'associazione *del demoniaco coll'eroico.* Il dio è dèmone ed eroe in pari tempo; ma in quanto il demoniaco eleva in lui la sua natura eroica in sovrumana e in quanto il carattere personale, che egli trae dall'eroe, elimina la natura indefinita e impersonale del dèmone si innalza sopra quest' ultimo: il dio stesso non è né eroe né dèmone, perché riassume in se gli attributi di entrambi in forma potenziata idealmente.

Ciò che avvicina i dèmoni agli dei è sopratutto la potenza magica che essi esercitano. Il dèmone della malattia cruccia ed abbatte l'uomo; i dèmoni delle nubi gli apportano la pioggia e la fecondità ai campi, o tramano la rovina se la pioggia non viene ad interrompere la siccità. Questi dèmoni possono esser propiziati con degli scongiuri o delle cerimonie magiche o placati nel loro sdegno; perciò il loro proprio agire è magico e, secondo gli effetti cui danno luogo, sovrumano. Ma in pari tempo nel loro carattere sfuggevole e privo di personalità, essi sono subumani, e in quanto predominano nella loro formazione le emozioni della paura e dello spavento, essi sono per lo più pensati come nemici dell'uomo. Nelle idee mitologiche vengono spesso a contrapporsi nel mondo degli dei, della cui lotta coi dèmoni naturali sono piene le cosmogonie di tutti i popoli civili. Associandosi questo contrasto con quello sentimentale dell'oscurità e della luce e dello splendore, i potenti dèmoni vengono di preferenza relegati negli oscuri abissi dai quali salgono talvolta fino al cielo, magari nelle nubi di burrasca. La sede degli dei è invece nelle luminose regioni celesti; ed essi stessi diventano degli esseri luminosi, dal cui governo dipende l'ordine armonico della natura e il bene dell'uomo.

Nella lotta che gli dei sostengono contro i dèmoni, alcune di queste figure possono anche svilupparsi in antidei, come il persiano Ahriman, o il Satana giudaico-cristiano. Tuttavia è caratteristico per l'insanabile mancanza di personalità del dèmone che persino a questi anti-dei delle tenebre e del male manca il *carattere* indispensabile alla piena espressione della personalità: è il mutare dei motivi e la capacità a determinare la propria volontà secondo questi motivi. In ciò influisce ancora, anche qui, l'origine del dèmone dal solo motivo della paura.

L'eroe sta di fronte al dio in una posizione del tutto diversa. Egli è, ancor più del dio, in pieno contrasto col dèmone. Poiché egli è l'uomo stesso in figura più ideale, soggetto ad ogni umano destino, alla malattia come alla morte, alle sofferenze dell'animo come alle passioni: ma tutto ciò si muove in un campo più elevato di quello che offre comunemente la vita umana. La vita come la morte dell'eroe spaziano in una cerchia più vasta, e le sue gesta estendono i loro effetti a paesi e tempi lontani. Ma appunto perché l'eroe è l'uomo ideale stesso, egli mostra più spiccatamente il carattere che manca al dèmone: *la personalità.* Il che non esclude, naturalmente, che la sua figura non presenti differenze e contrasti tipici. Tuttavia anche in ciò l'eroe è appunto soltanto l'immagine ideale dell'uomo, il carattere del quale, in ogni specie della singola personalità, suol assegnarsi in pari tempo in tali forme tipiche.

Così la leggenda pone di fronte all'eroe forte e vittorioso di tutto, quello che vince il nemico con l'astuzia sottile; così al vecchio, superiore per saggezza ed esperienza quello che abbatte il nemico con l'invitta forza giovanile e la passione impetuosa. Non manca neppure accanto ad essi l'eroe che trama il male ancor più contraddistinto da un marcato carattere personale.

Se abbracciamo collo sguardo tutte queste figure di eroi nei loro caratteri tipici come in quelli individuali e li paragoniamo con gli dei che stanno accanto ad essi, salta agli occhi che non è immediatamente sulla immagine dall'uomo che il dio è stato creato, bensì su quella dell'eroe. È cioè l'uomo nel-

la sua figura ideale, che comunica al dio precisamente quegli attributi che mancano sempre al dèmone, e fra gli altri quello della personalità e della volontà cosciente determinata da motivi molteplici e spesso contrastanti. Questa molteplicità di molivi sta in stretta connessione con la molteplicità degli dei. Essa non è una particolarità contingente che possa esser collegata alla credenza negli dei o mancare; il politeismo è al contrario lo stadio di transizione necessario all'evoluzione dell'idea di dio; ed anche la credenza popolare, che non si può mai sciogliere completamente dal mito tien sempre fermo alla molteplicità degli esseri divini. Perciò il vero monoteismo è un prodotto della ulteriore elaborazione filosofica dell'idea di dio, che ha poi influito anche sulla speculazione teologica, posta sotto l'influsso delle tradizionali concezioni religiose senza che sia stata mai in grado di vincere la tendenza politeistica immanente fin dapprincipio all'idea di dio. Questa tendenza è determinata da *due* motivi: l'uno estrinseco e perciò caduco malgrado la sua grande importanza per gli inizi dell' evoluzione religiosa: esso consiste nella molteplicità dei fenomeni naturali che dal mito naturale vengono ad agire sugli dei. Il secondo *motivo, interiore,* ha un'azione più importante e più duratura, e consiste nella molteplicità dei bisogni dell'anima che tendono a trovar forma negli dei. Un solo ideale di dio è così poco possibile come un solo tipo di eroe. Piuttosto, come l'eroe personifica in modo più elevato la molteplice varietà delle aspirazioni umane, il mondo degli dei innalza l'eroe in una sfera ancora più elevata. Che la fantasia mitologica superi poi di nuovo l'ideale eroico, ciò è possibile soltanto, perché nel momento in cui l'ideale eroico si forma, l'aspirazione ad innalzare l'eroe sopra i confini dell'umano conduce di per sé all'associazione con l'idea di dèmone. Infatti un simile essere sovrumano, magico e impenetrabile, che interviene misteriosamente nel corso della natura e nei destini umani, è appunto il dèmone. Ma esso manca di quei tratti familiari che fanno dell'eroe non soltanto un oggetto di timore, ma anche dell'ammirazione e dell'affetto. Così nella fusione dell'eroe e del dèmone si compie la massima ed ultima creazione mitolo-

gica, che è nel contempo il momento d'origine della religione nel senso proprio e, in fondo, solo vero: *l'origine degli dei.*

Gli dei risultano dunque da *due* fattori. L'uno, quello demoniaco, di lontana derivazione, poiché risale fino agli inizi del pensiero mitologico; l'altro, quello eroico, entra in giuoco al momento in cui sorge la figura dell'eroe. Ora, in ciò è anche implicito che queste idee non sono sorte subitamente né rimangono sempre immutate, ma sono soggette ad una lenta evoluzione. Il corso di questa evoluzione è tracciato dal rapporto in cui quei due fattori stanno reciprocamente. Nelle prime idee degli dei il demoniaco predomina ancora del tutto; i tratti personali sono pochi e quelli magici tanto più sviluppati. Poi l'eroico vien emergendo e finisce per dominare talmente che la stessa forza magica del dio appare più una conseguenza della sua forza eroica che un resto dell'essenza demoniaca che gli è propria dalla sua origine. Significativo per questa mutazione è anche il fatto che quanto più il dio si spoglia della sua natura demoniaca originaria, tanto più gli vengono assegnati degli esseri ausiliari che hanno conservato pienamente questa natura e che sono in parte gli esecutori dei comandi divini ed in parte anche superiori agli stessi dei per la loro forza magica, ricordando con ciò il periodo demoniaco precedente a quello degli dei. Siccome tra questi esseri, sopravvissuti al periodo dei dèmoni, come tra gli eroi e gli dei, questi ultimi specialmente nella figura di eroi indìati, possono trovar posto delle forme intermedie, il regno degli dei diventa sempre più vario, in quanto si conservano in pan tempo, al culmine della sua evoluzione, tutti gli stadi intermedi che esso ha percorso. Accanto agli dei regnano ancora i dèmoni, talora in lotta con quelli e talora ad essi soggetti, oppure come nei tempi remoti del pensiero mitologico indipendenti dagli dei. L'eroe è parimenti un complemento indispensabile degli dei. Con il tramonto dell'età eroica scompare perciò anche il mondo degli dei per far posto ad evoluzioni religiose che sono derivate sì dalla credenza negli dei, ma hanno perduto gli oggetti di questa fede, gli dei, o non li conservano che in forme fortemente mutate.

Questa appartenenza all'età eroica si manifesta infine anche in ciò che le relazioni tra gli dei rispecchiano pienamente le condizioni della società politica come si sono sviluppate dall'inizio dell'età eroica. Anche il mondo degli dei forma uno *Stato* degli dei. Le tracce dell'antico ordinamento tribale che precede lo Stato si estendono tutt'al più agli inizi, nelle divinità delle tribù dei vari popoli. L'idea di sovranità, che fonda lo Stato, passa anche nella supremazia di un solo dio nel mondo degli dei, sia che questo dio sovrano regni sopra una schiera asservita di dèmoni e di divinità inferiori, sia che abbia al suo fianco una serie di dei indipendenti rappresentanti in parte il consiglio che circonda il sovrano terreno e in parte una specie di burocrazia per le diverse funzioni ad essi assegnate. In fine la pluralità di stati indipendenti si rispecchia ancora in una pluralità di regni indipendenti retti dagli dei e distinti nei domini principali che concernono l'interesse umano. Nella loro formazione intervengono poi i fenomeni naturali già presenti di buon'ora come elementi assimilativi. Ai luminosi dei celesti si contrappongono gli dei sotterranei abitanti nelle tenebrose profondità, ai quali si aggiungono, per le popolazioni costiere ed insulari, anche il sovrano delle acque del mare, la cui importanza la cede però a quella del sovrano del mondo superiore ed inferiore, cosicché egli non si eleva a personalità divina nettamente delineata, ma conserva sempre una natura piuttosto demoniaca. I contrasti tra il mondo superiore e il mondo inferiore si presentano con sempre maggior importanza, come quelli dei due regni tra i quali è chiuso il destino proprio dell'uomo. Scendere nei mondi sotterranei è il suo destino dopo la morte; salire dalle tenebre di questo mondo dei morti al cielo e all'immortalità del cielo divino diventa la sua aspirazione. Si apre così una cerchia di rapporti scambievoli tra la credenza negli dei e le credenze animistiche (*Seelenglauben*) che oltrepassa di molto nel suo sviluppo l'età eroica e che ci occuperà fra poco a proposito della molteplicità di motivi che vi si intrecciano.

12 - La leggenda eroica

In quanto gli dei sono pensati come personalità, ognuna delle quali possiede caratteristiche più o meno spiccate, è posto, con ciò stesso, che la vivificazione di un fenomeno naturale, così, per es., nell'idea del tramonto del sole come di un essere che viene inghiottito da un tenebroso dèmone di nubi, in sé e per sé non può ancor esser chiamata un'idea degli dei. Come il carattere di un uomo si riconosce solo nel modo con cui reagisce alla sua esperienza, così anche l'essenza di un dio si manifesta soltanto nel suo agire e nei motivi che lo determinano. Il carattere del dio trova la sua espressione non in una singola immagine mitologica, ma nel *mito,* nella narrazione mitologica di cui il dio fa parte come personalità protagonista. Il mito in cui le idee sugli dei trovano il loro sviluppo non è però particolarmente la leggenda degli dei (Gottersage), nel significato di questa parola, bensì la *leggenda eroica,* la quale è appunto leggenda di eroi e di dei, dal momento che anche gli dei intervengono nell'azione accanto agli eroi. La leggenda divina (religiosa) specifica, che non ha come personaggi della sua azione se non dèmoni, è, come vedremo più innanzi, di origine più tarda e secondaria e non è perciò la fonte a cui ci rivolgeremo se vorremo farci un'idea del carattere originario degli dei. Anche in questa circostanza c'è già una testimonianza estrinseca che non gli dei precedono gli eroi, ma al contrario gli eroi gli dei, o almeno, per esprimerci meglio, che l'immagine della personalità divina si è sviluppata in costante iscambievole rapporto con la personalità eroica, ma in tal guisa che l'eroe apre la via al dio e non viceversa.

Ma come sorge l'idea dell'eroe? È essa una creazione libera e del tutto nuova di quest'età, fondata unicamente su modelli realmente osservati di valentìa umana? Oppure ha essa il germe nel periodo precedente? In realtà, bisogna rispondere senz'altro affermativamente a quest'ultima questione. L'eroe non è del tutto sconosciuto neanche a questo periodo precedente. Quivi non incontriamo però l'eroe nel particolare significato della parola che l'età eroica gli ha attribuito, ma l'eroe *della favola,* come noi possiamo chiamarlo con una applicazione retrospettiva del concetto di eroe. Da questo, sulla soglia

dell'età eroica, noi vediamo svolgersi il vero e proprio eroe. L'eroe della favola costituisce così il centro della favola mitica, la forma originaria della narrazione mitica, come il vero eroe è il protagonista della narrazione mitica più progredita, cioè della leggenda. L'eroe della favola, come noi lo conosciamo per quanto ancora sopravvive nelle odierne favole infantili, è distinto dall'eroe leggendario da differenze caratteristiche e importanti per tutta quanta l'evoluzione mitica. L'eroe della favola è in generale un *fanciullo.* Particolarmente nella sua figura avvicinatesi gradatamente al vero eroe, esso è di regola un fanciullo che va per il mondo all'avventura. In queste avventure gli vengono in aiuto svariati incantesimi, di cui dispone egli stesso o che gli son forniti da esseri magici compiacenti. Degli esseri demoniaci mal intenzionati gli si fanno poi incontro e tentano di perderlo; 1azione consiste per lo più nella lotta vittoriosa contro di essi. La fortuna gli vien quindi in gran parte dal di fuori e la magia ha nel suo destino una parte decisiva; la sua propria abilità e destrezza possono giovargli, ma decidono raramente del successo. Le cose stanno diversamente per l'eroe della leggenda. Non è un fanciullo ma un *uomo,* e la figura prediletta della leggenda è di preferenza il giovane, l'uomo nella pienezza della vita. Nelle sue gesta egli è sopratutto solo con le sue forze. Incantesimi e prodigi non son certo del tutto ignoti neanche a lui, ma è principalmente con le forze proprie che supera la lotta contro le forze nemiche. E caratteristica a tal proposito quella figura della leggenda greca che è valsa presso le popolazioni più diverse e in tutti i tempi come il prototipo dell'ideale eroico, la figura di Ercole. Egli è l'eroe dotato delle sole sue proprie forze. Egli compie è vero dei prodigi, ma essi rimangono pur sempre soltanto un accrescimento superlativo di ciò che può compiere un uomo naturale, quando si accrescano mentalmente cento o mille volte le sue forze. Non è un mago, ma un uomo superlativamente potente e forte. Come tale, egli può magari reggere il cielo sulle sue spalle, vincere mostri come il leone della Selva Nemea o l'idra di Lerna, o condur via dall'Inferno Cerbero, il più terribile di tutti i mostri. Sono, queste, opere che superano

ogni misura di forza umana, ma che rimangono ancora nella linea generale delle azioni umane. Scompare perciò il vero eroe magico, come il fanciullo magico fa posto all'uomo potente. Ora, la materia della leggenda, come lo mostra appunto la leggenda di Ercole, può mancare al pari della favola di ogni relazione con gli avvenimenti storici, mentre essa, per questo carattere particolare dei suoi eroi, si distingue tuttavia dalla forma mitica favolosa. Le materie leggendarie delle origini, in particolare, ricordano non di rado le favole anche in ciò che esse risultano dalla confluenza di più narrazioni. La leggenda di Ercole costituisce nuovamente a tal proposito un esempio evidente. Le gesta dell'eroe sembrano riunite casualmente. Se più tardi la leggenda riferisce queste fatiche come avventure che l'eroe avrebbe corse per ordine del re Euristeo di Micene, ciò non è che un legame esteriore aggiuntovi ulteriormente, che contiene tutto il ciclo come una specie di cornice narrativa. Non è inverosimile che queste diverse leggende di un eroe che ha abbattuto mostri, reso abitabili dei paesi e compiuto altre gesta, siano sorte originariamente in luoghi diversi e fossero riferite a località diverse e venissero poi, solo più tardi, raccolte nella figura di questo eroe che assurse così ad eroe nazionale. Ora, se la leggenda eroica ha in comune con la favola questo sviluppo per accumulamento di materiali leggendari diversi, essa si distingue però nuovamente per una particolarità caratteristica di questo stadio: c'è un pensiero unitario, per lo più congiunto a grandi mutamenti di civiltà o ad avvenimenti storici, che ne tien congiunte le membra sparse.

Costituisce parimenti un tratto caratteristico della leggenda di fronte alla favola il fatto che ovunque le credenze demoniache intervengono nell azione, il rappresentante principale delle forze magiche non è l'eroe stesso, al quale esse vengono tutt'al più fornite dal di fuori sotto forma di armi o di strumenti magici; queste forze magiche sono invece rappresentate per lo più da personaggi secondari. Ciò è appunto connesso con quel carattere di autonomia della personalità eroica che può certamente servirsi della magia se gli vien offerta dal di fuori, ma rimane, essa, entro i limiti della natura umana. La leggen-

da degli Argonauti, per es., è così piena di motivi magici che non la cede in nulla, sotto tal rispetto, alla favola magica. E sono pure motivi puramente favolosi che si spingono qui fin nella leggenda; il vello d'oro, il vascello parlante, le roccie cozzanti Luna contro l'altra, e finalmente la maga Medea e tutta quanta la Colchide incantata. Ma gli eroi che equipaggiano la nave Argo non sono maghi bensì eroi nel significato puramente umano della parola. Ciò risulta ancor più evidente nella leggenda di Ulisse, almeno nella forma in cui ci è stata conservata nell'epopea omerica. Si può infatti estrarre da questa tutto un ciclo di favole i cui singoli motivi si ritrovano assai diffusi anche altrove. In mezzo a questo mondo favoloso sta però l'eroe del tutto umano intorno al quale le vicende favolose si annodano come un giuoco fantastico; con la sua intelligenza ed infallibile avvedutezza egli supera tutti gli ostacoli che sorgono sul suo cammino. Anche qui la favola mitica si rivela come un preludio alla leggenda biblica. Nel periodo che dà origine all'ideale eroico, l'antica materia della favola è ancor viva ovunque. Essa passa, come le credenze demoniache e magiche, nell'età eroica, ma ora vien subordinata alla figura dell'eroe stesso, di guisa che per molto tempo ancora fornirà motivi secondari preferi, che s'intrecciano nel destino degli eroi, la cui forza superiore si manifesta ora in non piccola parte nel superare queste potenze demoniache. Tale evoluzione mostra però sempre che gli elementi eroici vanno prevalendo e la materia favolosa va invece scomparendo, a meno che non avvenga, per es., che un poeta la tragga innanzi come ha fatto evidentemente il poeta dell'Odissea.

Con questa sparizione dei temi derivati dalla favola mitica agisce ora anche un altro motivo connesso a tutta quanta la civiltà dell'età eroica. Esso consiste, come lo mostrano particolarmente la leggenda greca e quella germanica, nel crescente influsso dei *ricordi storici.* La leggenda di Ercole e quella degli Argonauti, che appartengono sotto questo rispetto ad uno stadio anteriore, sono creazioni puramente mitiche. A quanto ci si può scorgere, nessun avvenimento determinato si rispecchia in esse. La leggenda troiana mostra invece chiaramente le

tracce di ricordi storici e questa scena storica sembra in pari tempo avvicinare maggiormente alla vita reale le vicende che vi si svolgono. Anche qui, in verità, gli antichi motivi magici proiettano le loro ombre fantastiche nella narrazione. Il prodigio, tuttavia, appare talvolta in una forma razionalizzata. Il mago della favola fa posto all'indovino che predice l'avvenire. Ciò che compieva il prodigio, ora compiono la forza ineluttabile e l'astuzia dell'eroe forte e dell'eroe astuto. Talvolta, in questa trasformazione, i mezzi esteriori possono rimanere gli stessi e mutarsi soltanto i motivi interiori. Così si può forse supporre che il cavallo di legno inventato da Ulisse e nel corpo dei quale si portano in Troia guerrieri delle schiere assediane, sia stato anteriormente, sia nella favola o nella leggenda, un reale cavallo magico o una divinità soccorrevole incarnatasi in esso. Se in questo caso il poeta ha interpretato razionalisticamente un antico motivo magico per esaltare possibilmente l'avvedutezza del suo eroe, l'involucro favoloso della leggenda giunge chiaramente fin nell'azione della storia della giovinezza di Achille e nel motivo di Elena da cui il poema prende le mosse, anche se questi tratti puramente mitici, caratteristicamente, non appartengano tanto all'azione stessa quanto ai suoi antefatti.

La stesso deve dirsi della leggenda germanica dei Nibelunghi, Come Achille, eroe mitico che ricorda ancora vivamente l'eroe favoloso, è passato nella leggenda storica, così Sigfrido. Ma anche a proposito di quest'ultimo, la lotta col drago, l'invulnerabilità ottenuta col bagno nel sangue del drago, la cappa magica ed altri tratti favolosi appartengono al passato dell'eroe e nella narrazione stessa sono ricordati di sfuggita. È come se la leggenda con questo allontanamento dei prodigi favolosi specifici volesse annunziare il suo eroe come l'eroe della favola fattosi più adulto.

Nel mentre la leggenda percorre questa evoluzione da ciò che è puramente mitico a ciò che è storico, essa può allontanarsi dalla realtà storica tanto quanto la poesia mitica; essa si avvicina tuttavia sempre più a *ciò che* è *storicamente possibile.* Inoltre, non è, del resto, quella materia della leggenda che

ha per centro un eroe storico da cui scompaiono di preferenza quegli elementi originari della favola mitica, anzi, assai spesso accade il contrario: un antichissimo eroe della favola può diventare il centro di una leggenda storica; e una personalità storica può invece esser avvolta da un così folto viluppo di narrazioni favolose che la storia scompare completamente sotto dì esse. Un caratteristico contrasto di questo genere è costituito, nel dominio germanico, dalla tarda evoluzione della leggenda dei Nibelunghi nella forma che noi conosciamo nel «Niebelungenlied» e nella leggenda di Teodorico (*Dietrichsage)*. Il Sigfrido dei Nibelunghi è sin dalla nascita il puro eroe della favola; Teodorico da Verona è invece una figura storica. Ma mentre nella leggenda dei Nibelunghi son raccolti in una mescolanza certamente poco storica una quantità di spunti storici, nella leggenda di Teodorico, del vero e reale re dei Goti, è rimasto poco più del nome. Qui sono appunto due condizioni divergenti che potevano dar luogo alla formazione di una leggenda. Da un lato avvenimenti storici, conservati dalla memoria popolare, assimilano antichi materiali favolosi e leggendari e formano con esse una leggenda eroica organica; dall'altro lato una personalità storica imponente induce alla trasposizione di vecchi miti ed alla creazione di nuovi, che intrecciati in un tutto somigliano più ad un ciclo favoloso che ad una vera e propria leggenda eroica.

Un importante dominio intermedio di questa specie è costituito non di rado da una specifica forma del mito, dalla *leggenda religiosa,* la quale, secondo il suo carattere generale, dev'essere ascritta alla leggenda eroica, anche se la si suol separare da quest'ultima a causa della particolarità dei suoi eroi. In alcune delle sue forme, come nella leggenda di Budda, di Mitra, di Osiride, essa confina con la leggenda degli dei (Göttersage); essa costituisce tuttavia, nel contempo, come nelle elaborazioni mitologiche della vita di Gesù, una ramificazione della leggenda eroica sotto l'influsso dominante di impulsi religiosi. Essa si dà particolarmente a conoscer come tale anche in ciò che essa è una storia della vita e delle azioni di una personalità superiore fin dapprincipio alla comune natura umar.a,

ma che assurge tuttavia a divinità soltanto grazie alle sue intense aspirazioni, al suo patire e alla sua vittoria finale. In ciò questo eroismo religioso appare del tutto affine agli stadi più antichi dell'eroico; è soltanto subentrato al posto dell'eroe dell'età eroica, che spicca decisamente per le sue doti esteriori, l'eroe religioso che si innalza a dio redentore per il suo valore interiore. Ma soltanto perciò, perché questi redentori divini hanno combattuto e vinto come uomini, anche se con altre armi e su altre vie che gli eroi dell'età eroica, essi formano eroi della leggenda, il che agli dei veri e propri, librati da ogni tempo negli spazi eccelsi è impossibile. Così tutte queste figure di redentori, s'innalzino essi sopra uno sfondo storico come Gesù e Budda o si muovano unicamente nell'ambito della fantasia mitologica come Osiride e Mitra, non appartengono più al dominio della leggenda dal momento che sono stati innalzati a divinità. Neanche il ritorno di Budda nella infinita serie dei tempi non costituisce una eccezione poiché non è altro che una proiezione operata dalla speranza della redenzione, della tradizione di Budda in un avvenire in cui l'opera di redenzione dell'uomo assurto a dio deve ripetersi essenzialmente nelle stesse forme riferite dalla leggenda del passato.

Diversa da questa leggenda della redenzione è la leggenda *dei santi.* Quella descrive le vicende e la vittoria finale di un dio *in fieri,* questa la dedizione di un uomo ad una vita puramente religiosa, le sue tentazioni e il suo travaglio e il suo trionfo finale. È un contenuto affine a quello della leggenda della redenzione, ma diverso, tuttavia, in quanto l'eroe di questa narrazione rimane un uomo anche se egli, per coronamento della vittoria sui suoi avversari, saie in cielo; poiché in ciò gli è assegnata in forma privilegiata la stessa sorte che ad ogni giusto. Da ciò derivano ulteriori distinzioni: l'eroe della leggenda della redenzione è conscio fin dapprincipio della sua missione; nella storia dei santi la conversione ad una nuova fede è non di rado il punto di partenza della leggenda. Ciò che è comune alle due forme è però la passione che precede l'elevazione finale. La differenza essenziale dalla vera e propria leggenda eroica sta in questi motivi. Anche in

quest'ultima non manca la sofferenza, e la leggenda greca nella figura di Ercole e quella germanica nella figura di Baldur hanno coniato il tipo specifico dell'eroe sofferente. Ma come nella leggenda religiosa i motivi di lotta della leggenda si sono interiorizzati, così anche le sofferenze del santo e sopratutto del redentore sono ad un tempo esteriori ed interiori e possono risolversi completamente, come lo mostra la forma originaria della leggenda di Budda, rimasta ancor più libera da aggiunte mitologiche, nel dolore per il male del mondo da redimere. Questo motivo del dolore portato alla estrema pietà è così intimamente fuso, dal lato psicologico, colla natura dell'uomodio redentore che questo nesso costituisce appunto la distinzione essenziale della leggenda religiosa da quella eroica, comunemente rivolta nelle azioni e nei motivi alla vita esteriore. I martirio esteriore del redentore costituisce sempre un momento rafforzativo in duplice senso: una volta in quanto accresce la passione intima con questa risonanza esteriore, e poi in quanto porta quel male del mondo, che tocca la pietà del redentore, come pure l'elevatezza di questa pietà stessa ad una più eccelsa espressione. Ma questi sono momenti in cui la leggenda della redenzione sconfina già dalla leggenda e dall'età eroica nel periodo successivo.

La leggenda dei santi assume qui una posizione essenzialmente differente. Come il santo in molti casi non *diventa* santo che per il prodigio della conversione, così, di regola, non si rivela neppure nella sua vita e nella sua passione per mezzo di prodigi operati da lui stesso, ma il miracolo gli viene dal di fuori per disposizione divina, sia per convertirlo, sia per circonfonderlo di un'aureola di santità, particolarmente alla fine della sua vita terrena.

Per quanto nel culto più tardo il santo possa divenire il successore delle inferiori divinità protettrici e dei dèmoni dei primi tempi, egli rimane sempre nella sfera dell'umano. Ma la magia e il prodigio acquistano appunto per ciò tanto più largo posto, quanto meno la fantasia mitologica, non frenata da una tradizione fattasi più solida, pone un limite al numero ed adoperare dei santi. Inoltre alla leggenda manca quasi completa-

mente quell'aderenza alla realtà che la saga eroica acquista nella sua ulteriore evoluzione con gli avvenimenti storici di cui si intesse. Diversamente accade nella leggenda, dove tutt'al più è ritenuto una volta il nome di una personalità storica mentre il resto reca i caratteri evidenti della formazione fantastica del mito. Così accade che la leggenda dei santi non partecipa a quell'evoluzione dalle creazioni puramente mitiche alla saga, col suo contenuto non certamente reale ma tuttavia possibile, ma si rivolge invece di nuovo agli stadi favolosi del mito. Questo accade tanto più in quanto che essa non soltanto trasferisce da una leggenda all'altra i motivi propri al carattere generale di questi miti, ma assume anche materia favolosa diffusa ovunque. Son così confluite nella leggenda cristiana come in quella buddistica favole della più diversa provenienza, ed alcune singole leggende buddistiche, coi segni evidenti della loro origine orientale, sono anche divenute cristiane. La leggenda dei santi riunisce perciò nei confronti della leggenda eroica il carattere particolare di una interiorizzazione di motivi con l'altro di una evidente involuzione verso le forme puramente mitiche. Queste particolarità apparentemente contrastanti sono tuttavia strettamente congiunte perché appunto la interiorizzazione dei motivi elimina nuovamente gli impedimenti che l'influsso dei ricordi storici oppone al libero dominio della fantasia mitologica.

13 - I miti cosmogonici e teogonici

Negli scambievoli rapporti in cui stanno eroi e dei, per la loro origine come per la concezione degli ideali personali realizzati in entrambi, sembra opportuno gettare uno sguardo, muovendo dalla leggenda eroica anche su di una *a* leggenda degli dei» che le corrisponde. Ma così facendo si osserva subito che una leggenda degli dei, nello stesso senso in cui la leggenda eroica è divenuta un fertile campo della poesia epica e drammatica, in generale non esiste. Ed è facile riconoscere la ragione di questa mancanza. Non ci può essere una vera e propria leggenda degli dei, perché gli dei secondo tutti i caratteri che li distinguono dagli uomini e quindi anche dagli eroi, non hanno storia. Immortali, immutabili, inaccessibili alla morte ed alla malattia, come potrebbero toccare agli dei le sorti assegnate agli eroi? Dove troviamo tuttavia degli accenni ad una leggenda degli dei, essi non consistono però in una narrazione unita delle loro vicende della vita, ma in alcuni spunti isolati sulla vita degli dei, in cui la vita umana, e specialmente l'intervento divino, benefico o pernicioso nel destino degli eroi, ha di nuovo la parte principale. Si ricordi la partecipazione degli dei greci alla guerra di Troia od anche di Jahve nella leggenda israelitica alla vita di Abramo, Giacobbe, ecc. Sono tratti sporadici, non una storia, o piuttosto, è la storia degli eroi in cui intervengono gli dei con azioni isolate. Se ci sono dunque accenni ad una leggenda degli dei, questi accenni sono del tutto intrecciati nella leggenda eroica e separati da quest'ultima si sciolgono in tanti singoli atti, che possono, certamente, gettare qualche luce sul carattere personale del dio ma non costituiscono tuttavia una storia concatenata. Nel mondo greco i cosiddetti Inni omerici ci offrono a tal proposito degli esempi caratteristici. Ad Omero od al cantore dei tempi omerici non è il caso di pensare a tal proposito. Essi sono inni di significato cultuale e il loro valore sta appunto in ciò che descrivono il dio nei singoli modi della sua attività, i quali fanno conoscere o 1'essenza del dio o il suo benefico agire nel mondo umano. L'ultima particolarità è appunto quella che dà a questi poemi il carattere di inni religiosi.

Vi è tuttavia un campo in cui per vero gli stessi dei apparentemente patiscono e agiscono in qualche modo. È il campo della leggenda e della poesia che tratta della nascita degli dei, dell'origine della loro sovranità sul mondo e dell'ordine universale da essi creato: il *mito cosmogonico* e *teogonico.* Esso si svolge soltanto nel mondo dei dèmoni o degli dei e di regola in tempi anteriori alla esistenza dell'uomo oppure in un tempo in cui la creazione dell'uomo ne costituisce un singolo episodio. Ma si potrebbe quasi dire anche in tal caso: l'eccezione conferma la regola. Se noi consideriamo queste cosmogonie più da vicino, constatiamo infatti che il loro contenuto non è costituito dal carattere degli dei come noi li conosciamo dalla leggenda eroica o dagli inni ad essa annessi; al contrario gli dei che noi v'incontriamo sono estranei a quelli che proteggono e governano la vita umana. Sono dèmoni potenti e non veri dei, anche se ne portano il nome. A prescindere dal nome, lo Zeus della teogonia di Esiodo ha ben poco in comune con lo Zeus dei celicoli di Omero. E ciò si spiega, non col particolare carattere del poeta, ma con la particolarità della materia stessa. Questi miti, anche se non sono stati elaborati poeticamente che in un tempo relativamente tardo, hanno un carattere primitivo. Noi troviamo casi analoghi presso i popoli allo stato di natura e già ad uno stadio di molto anteriore alla formazione della leggenda eroica, cioè in un tempo in cui non esistono ancora affatto le condizioni per vere e proprie idee sugli dei. Tanto gli dei cosmogonici dei Greci e dei Germani come quelli degli antichi babilonesi recano in sé lo stesso carattere di esseri puramente demoniaci. Manca ad essi il principale attributo del dio, la personalità; e i miti stessi, se noi prescindiamo dalla forma che la poesia posteriore ha dato ad essi, non sono affatto superiori alle cosmogonie dei Polinesiani e di molte tribù indigene dell'America del Nord. Così è dunque evidentemente da ascriversi a questa mescolanza di reali idee sugli dei con questi esseri cosmogonici anche il fatto che a questo proposito la mitologia di quei popoli allo stato di natura, dei Polinesiani in ispecie, sia stimata come particolarmente elevata. Essa non è tale, né possono pretendere di esserlo la teogo-

nia di Esiodo e il mito babilonese della creazione. Questi miti segnano tuttavia un progresso sullo stadio più antico della credenza nei dèmoni in ciò che essi abbozzano un quadro sintetico dell'origine delle cose. Il mito primitivo prende il mondo come dato; l'origine dell'ordine universale nella sua totalità varca ancora ì limiti del proprio orizzonte intellettuale: la sua fantasia si occupa esclusivamente dell'origine dell'uomo, che essa fa sorgere dalle pietre o dagli alberi o strisciar fuori dalle caverne; talvolta si occupa anche dell'origine degli animali. Dopo che questo stadio è stato superato e si è formata una vera cosmogonia, questa rimane tuttavia nella sfera delle idee demoniache, che mostrano gli stessi lineamenti essenziali tanto nei popoli civili come in quelli cosiddetti allo stato di natura. Così, secondo un mito cosmogonico dei Polinesiani, il cielo e la terra sono originariamente una potente coppia di dei stretti in amplesso coniugale. Ma i figli che da loro nacquero si sforzarono di liberarsi e di liberare ì genitori da questo amplesso. Uno di essi si pose sul suolo della terra materna coi piedi rivolti verso il cielo e respinse il padre Cielo in alto, cosicché d'allora in poi Terra e Cielo sono divisi l'un dall'altro. A questo oltraggio si ribellò un altro figlio degli dei, il dio del vento. E sorse una lotta da cui uscì poi lo stato pacifico delle cose. È questo un mito cosmogonico che si muove, in sostanza, nella stessa cerchia di idee della cosmogonia dei Greci. Anche qui Urano e Gea si erano stretti in un amplesso da cui nacque la progenie dei Titani. Si potrebbe pensare ad una derivazione, se quest'idea non costituisse evidentemente l'ulteriore sviluppo grottesco del motivo favoloso, che appare già in uno stadio primitivo, secondo il quale terra e cielo originariamente si toccavano e furono poi separati l'uno dall'altra da un uomo di un tempo remotissimo; motivo che ha manifestamente per suo modello la copertura della capanna. In un'altra versione dello stesso pensiero, nel mito babilonese, il potente dio Marduk compie la separazione della terra dal cielo, tagliando in due la madre dei viventi Tiamat. Di una parte si formò il mare e dell'altra l'oceano celeste. Qui il cielo, analogamente a quanto avviene in molti altri miti naturalistici, è

pensato come un gran mare che ai confini della terra continua nel mare terrestre. È allora facile vedere nella luna falcata una navicella che si muove sull'oceano celeste.

In tutti questi miti gli dei posseggono i caratteri di potenti dèmoni. Essi appaiono come i discendenti diretti degli antichi dèmoni delle nubi, dell'acqua, delle intemperie, ma ingigantiti proporzionalmente alla scena immane della loro azione. Secondo la loro materia, anche questi miti cosmogonici sono perciò favole di specie del tutto primitiva, assai più arretrata delle espressive favole mitiche, i cui eroi assumono già tratti personali; ma nella loro forma tendente al gigantesco essi sono molto al disopra della sfera delle favole mitiche. Essi raggiungono i veri dei non in elevatezza perché essi mancano del tutto di lineamenti etici, ma nell'azione grandiosa; e in questo senso il mito cosmogonico ha certamente potenziato dal lato suo l'idea degli dei, per quanto gli manchino, quanto al resto, i caratteri richiesti da questa idea. Questa affinità dei miti teogonici e cosmogonici proprio colle favole mitiche del tutto primitive si manifesta anche in ciò che alcuni tratti sembrano presi a prestito da motivi favolosi diffusissimi. Ricordo soltanto la narrazione di Cronos, che divora i suoi figli, ma al quale la moglie Rhea sottrae l'ultimo nato, Zeus, e dà in scambio una pietra ravvolta in panni, dopo di che egli restituisce con questa anche gli altri già ingoiati. È una favola d'ingoiamento come se ne incontrano molte in forma analoga o con altre variazioni. Così, per es., l'eroe favoloso dell'Africa del Sud, Sikulume, trattiene i giganti che lo inseguono scagliando dietro di sé una grossa pietra unta di grasso che i giganti divorano, perdendo intanto le tracce del fuggitivo.

Corrispondono in tutto a questo carattere favoloso spinto al grandioso ed al sovrumano *due* altre idee che entrano come elementi principali in quasi tutte le cosmogonie e specialmente in quelle più evolute dei popoli civili. L'una è l'idea del *caos* che precede ogni formazione del mondo. Esso vien pensato o come uno spaventoso abisso - così nel mito germanico e prevalentemente anche in quello greco - o sotto forma di un oceano racchiudente la terra, come nella storia babilonese del-

la creazione. Con l'una e l'altra forma si associano le immagini di terribili dèmoni, i quali, o son rimasti sulla terra come esseri di un'età remota ed anteriore alla creazione, quali sono, ad es., la notte e le tenebre, figli del Caos, secondo il mito greco, oppure son vinti dal dio creatore, come l'essere primordiale della leggenda babilonese, che avvince la terra come un serpente, dal corpo del quale il dio ha formato il cielo. Un secondo fattore essenziale delle cosmogonie sono le *lotte degli dei,* in cui essi vincono i dèmoni loro nemici per assicurare il dominio dell'ordine e della pace. Quei dèmoni vengono pensati quali mostri potenti, rappresentano al vivo l'orrore del Caos, non soltanto per le loro dimensioni e per la loro forza, ma non di rado anche per la loro grottesca figura mezza umana e mezza bestiale, policefala o munita di centinaia di braccia. In questi titani, giganti, ciclopi ed altre figure spaventevoli sono passati direttamente nella cosmogonia i dèmoni dei fenomeni meteorologici anteriori agli dei. Qui s'impone infatti di per sé, all'idea di una catastrofe universale che prepari il dominio degli dei, l'immagine della terribile bufera. Come alla tempesta segue la pace della natura, così al Caos segue il pacifico governo degli dei. Con ciò, questi ultimi, come trionfatori di quei dèmoni della tempesta, ridiventano necessariamente esseri demoniaci essi stessi, per trasformarsi nuovamente, dopo la vittoria, negli dei costituenti una società pensata ad immagine dello stato umano, nelle mani dei qual, sta l'ordine e la sicurezza del mondo.

Da tutto ciò traspare chiaramente che i miti cosmogonici, nelle forme in cui le cosmogonie elaborate poeticamente ce li hanno conservati, sono prodotti mitologici relativamente tardi. Se essi si presentano in queste forme come esseri demoniaci, ciò non significa del resto che nel periodo della loro origine non esistessero ancora rappresentazioni di dei, ma al contrario che gli dei, di fronte a questa immane materia della creazione del mondo perdettero di nuovo i caratteri di esseri personali. Qui si devono però distinguere in pari tempo le cosmogonie dei popoli civili da quelle, peraltro affini, di quei popoli semicivili la cui mitologia non consiste generalmente che in queste

favole cosmogoniche. A queste manca infatti una vera e propria idea degli dei; le loro divinità si sono arrestate allo stadio di dèmoni; nelle condizioni più elevate di questa semi-civiltà in cui l'evoluzione della vita politica reagisce sul mondo degli dei, come già presso i popoli del Messico e del Perù, esse possono avvicinarsi a veri e propri dei; ma ciò, per l'appunto, non accade mai nei miti cosmogonici. Questi formano così in ogni caso un dominio intermedio, che può precedere la formazione delle idee sugli dei ma può anche sorgere da una involuzione degli dei in dèmoni, il che avviene verosimilmente il più delle volte. Qui sono evidentemente antiche favole mitiche che il poeta ha rielaborato in un mito delle stagioni (*Wettermythus*) e che si distinguono da quelle favole unicamente per le proporzioni grottesche e gigantesche e non per la essenza del loro contenuto. La cosmogonia di Esiodo ne è un esempio. Perciò, in confronto agli dei intrecciati nella leggenda eroica, i miti cosmogonici dei popoli civili sono formazioni relativamente tarde e si dà corpo facilmente a false idee quando, ancor oggi, nelle esposizioni della mitologia dei Greci, Germani, ecc., si suol porre le cosmogonie all'inizio. La creazione del mondo è naturalmente un primo, ma ciò non vale affatto per il mito deil'origine del mondo che è invece un tardo e talvolta ultimo prodotto della poesia mitologica. Ciò avviene particolarmente là dove si manifesta una tendenza *religiosa,* intesa a magnificare il dio creatore del mondo, come si può riscontrare in modo caratteristico nella storia biblica della creazione. Ma in questo caso appunto, anche a cagione di questa tendenza religiosa in cui furono qui elaborate antiche materie mitiche, dei due elementi costitutivi comunemente propri ad ogni mito cosmogonico, è rimasto sì il Caos, ma le lotte coi mostri dei tempi remotissimi sono scomparse. Con ciò il dio creatore non è tuttavia diventato una personalità pienamente sviluppata - il che non consente, neanche qui, la materia che trascende ogni umana misura - ma ha perduto il carattere di dèmone: esso è una volontà personale del tutto libera e perciò propriamente un essere tanto più *soprapersonale* quanto gli dèi che combattono nelle altre cosmogonie sono subpersonali. Che una tale co-

smogonia, unica nel suo genere, sia originaria, è naturalmente da escludersi. Infatti, nei circoli degli studiosi di antichità orientali domina attualmente la convinzione che il racconto biblico della creazione abbia nella cosmologia babilonese, a cui abbiamo brevemente accennato più sopra, il suo più antico modello, rappresentante uno stadio mitologico anteriore. Ciò è senza dubbio possibile: tuttavia non si trova nessuna prova decisiva di questa supposizione; poiché appunto quegli elementi costitutivi che le due narrazioni hanno in comune, il Caos, le tenebre originarie, l'azione sceveratrice ed ordinatrice del dio, sono cose di quasi tutte le cosmogonie. Il racconto biblico della creazione non è però più un mito, ma un poema sacerdotale sostenuto dall'idea del dominio del dio nazionale sopra il popolo di Israele e sopra il mondo. Soltanto come tale poteva infine esser qui sostituita al posto dell'assestamento del Caos, conservatosi ancora nel racconto biblico, la creazione *dal nulla.* È questa una spiegazione che appartiene certamente ad un periodo posteriore ed è una magnificazione della onnipotenza divina affatto impossibile nel mito.

Un contrasto evidente presenta qui un'altra leggenda, che è una specie di diramazione dei miti cosmogonici: *la leggenda del diluvio.* Essa ha conservato completamente il carattere dell'originaria favola mitica. Del resto, essa appartiene ad una specie assai diffusa di miti, i quali, analogamente ai miti della creazione, in parte sono sorti, a quanto pare, in luoghi diversi della terra, in parte sono anche migrati attraverso vasti territori. Una testimonianza per l'origine autoctona di molte di queste leggende è costituita dal fatto che in molti paesi tropicali le leggende del diluvio o del cosiddetto diluvio universale (*Sintflut*) sono sostituite dalle leggende dell'incendio universale (*Sintbrand*), secondo le quali il mondo è distrutto non da una inondazione universale ma dal fuoco. In entrambe le parole, il fonema *sint* non ha nulla a che vedere col vocabolo Sünde (peccato) col quale lo associa una diffusissima etimologia popolare; Sint (ant. ted. *sin)* è invece un vocabolo scomparso dall'uso moderno e significa «universale» (*allgemein*). Sintflut è quindi il diluvio *universale* in contrapposizione ad un dilu-

vio semplicemente locale. In questo senso diluvio e incendio universale si avvicinano già ai miti sulla fine del mondo. Qui la leggenda biblica del diluvio ha così numerosi elementi comuni con quella babilonese che una derivazione è indubitabile. Il salvamento di un solo uomo con la sua famiglia, l'accoglimento degli ammali nell'arca, il loro approdo sulla sommità di una montagna, l'invio di un uccello a riconoscere il paese: di tutti questi elementi molti potrebbero eventualmente esser sorti indipendentemente l'uno dall'altro - come infatti il salvamento di un solo uomo, che ha il suo ovvio motivo nel collegamento del mondo antediluviano con quello postdiluviano, si presenta effettivamente in quasi tutte le leggende del diluvio e del l'incendio universale - ma dell'associazione di tutti questi elementi in un tutto si può affermare senz'altro che non può essere trovata uguale due volte indipendentemente. Il motivo generale della leggenda del diluvio, che ha evidentemente cagionato la sua formazione indipendente in molte regioni della terra, è la pioggia che scroscia dal cielo; perciò le leggende del diluvio sono specialmente diffuse nei paesi in cui la pioggia devastatrice prorompe catastroficamente cagionando inondazioni, mentre esse mancano nei paesi con inondazioni marine che si ripetono regolarmente, come nel Delta egiziano, e mancano parimenti nella penisola arabica e nelle regioni africane povere di pioggia. Esse sono dunque in generale leggende della pioggia e del diluvio ad un tempo. Ma qui, appunto, anche il navigatore che si salva sopra un'arca e approda su di un monte è un motivo ovvio. Secondo un mito diluviano americano, che ha conservato il tono favoloso ancor più fedelmente di quello dell'Asia anteriore, il monte sul quale approda il navigatore, cresce in altezza a misura che cresce la piena del diluvio, per poi riavvicinarsi di nuovo al suolo quando il diluvio decresce.

Le leggende diluviane dei popoli civili collegano con questi antichissimi elementi favolosi ancora l'altro motivo di una proiezione del mito cosmogonico in uno svolgimento ulteriore della storia umana. Il diluvio che tutto sommerge è un ritorno del Caos, che in molte regioni, come in quella della leggenda

dell'Asia anteriore, è appunto pensato nella forma di una immane massa d'acqua. A ciò si aggiunge poi l'idea di una punizione divina, mediante la quale il dio distrugge nuovamente la sua creazione per lasciare, unico superstite, soltanto il pio che si è reso degno di esser salvato dalla rovina universale. Il diluvio universale (Sintflut) diventa così veramente un diluvio espiatorio (Sündflut). Questa trasformazione è naturalmente un prodotto della riflessione sacerdotale, la quale ha intravisto qui nella leggenda, in origine per certo puramente mitologica, il motivo religioso-morale della punizione divina, come analogamente, per la stessa riflessione, il mito della creazione è diventato un inno all'onnipotenza della divinità. Da questo momento è facile un altro passo. Esso consiste nella proiezione di un quadro corrispondente delle idee cosmogoniche nel futuro, e non più soltanto in un passato che seguì l'inizio della presente umanità. Di fronte alla catastrofe universale del diluvio vien così a porsi quella definitiva della vera fine del mondo, e di fronte al giudizio divino provvisorio già pronunciato una volta, quello finale col quale termina la vita terrena e ne comincia un'altra nell'aldilà.

Con ciò noi entriamo nel campo dei *miti sulla fine del mondo,* o escatologici, quali ci sono tramandati negli scritti apocalittici della tarda letteratura israelitica e nell'Apocalissi di Giovanni, sorta sotto l'influenza di questi ultimi. E con questi miti noi lasciamo in pan tempo il dominio del mito vero e proprio. Esso non ha generalmente per contenuto che avvenimenti passati o tutt'al più del presente immediato. Ora i desideri dell'uomo possono naturalmente da questo presente estendersi al più lontano avvenire; ma la narrazione mitica in senso stretto cessa col presente e si muove, in generale, sulla scena del mondo esistente, sia pur modificato o ampliato dalia fantasia. Nel mito cosmogonico si raggiunge il limite a tergo; ed anche per esso questo limite non è affatto assoluto poiché il Caos precede ancora la creazione del mondo. L'annullamento del Caos, la creazione dal nulla è un'idea sorta da un bisogno religioso e non un'idea mitologica. In senso analogo il mito apocalittico della fine del mondo non è più un mito vero e

proprio ma poesia mitologica in cui sono intessuti motivi del mito cosmogonico con altre materie favolose e leggendarie, e il motivo fondamentale è però il bisogno religioso di un al di là.

Questa non è quindi una creazione mitica originale, come lo sono, almeno in parte, i miti cosmogonici, ma una creazione della riflessione religiosa; e, come tale, ispirata sopratutto alla tendenza di confortare il pio nelle sue speranze e di spaventare l'empio. Così si ripete qui la storia del mito cosmogonico in un vero e proprio rovesciamento. Se quest'ultimo nella sua forma più matura che trapassa nell'inno religioso ha quasi del tutto eliminato la lotta dei dèmoni e i mostri orribili dell'abisso, il mito della fine del mondo cerca invece di accrescer sempre più, in quadri fantastici, gli orrori e le pene come le speranze di beatitudine. Inoltre tutti questi componimenti poetici recano poi chiaramente le tracce di una invenzione che supera faticosamente sé stessa e che deve surrogare la mancanza di una fantasia mitologica originale. Si pensi al mostro del libro di Daniele: sorge dall'abisso munito di potenti denti di ferro, con dieci corna sulla testa, tra le quali si mostra un undecimo corno che ha bocca ed occhi e profferisce parole empie. Simili cose possono essere un'invenzione dell' intelletto, ma non certo prodotti naturali della fantasia mitologica. Tuttavia, i motivi di queste amplificazioni, che sconfinano da ciò che è mitologicamente possibile, scaturiscono da condizioni risalenti molto lontano nei cominciamenti mitologici, ma si sviluppano particolarmente in questa età degli dei e degli eroi: queste condizioni sono date nelle *idee sull'aldilà.*

14 - La credenza nell'anima e l'aldilà.

Il mito cosmogonico sta in stretta connessione con le idee di un aldilà accessibile all'uomo dopo questa vita. Affinché queste idee dell'aldilà possano svilupparsi è necessario che esista già un'immagine generale del mondo a cui si possano riferire. Le concezioni dell'aldilà, in sé stesse, non sono dunque altro che elementi speciali delle idee cosmogoniche, che appartengono però, nella sfera di queste ultime, ad uno stadio

evolutivo relativamente recente. Ciò è anche confermato dal fatto che le formazioni mitiche originarie non conoscono in generale un aldilà delineato con qualche precisione. Dove non esiste ancora una rappresentazione definita del mondo non possono naturalmente svilupparsi neanche quelle idee. Queste due parti si sostengono quindi reciprocamente. Il mito cosmogonico schiude alle idee dell'aldilà un più vasto campo d'azione. Queste favoriscono alla loro volta l'elaborazione della rappresentazione del mondo creata dal mito cosmogonico. Comunque, dal momento in cui la poesia e la filosofia si impadroniscono dei miti celesti per formare una cosmogonia organica, esistono delle idee di una vita dopo la morte e di un aldilà ed alcuni loro singoli elementi risalgono già molto addietro.

Ora è qui grandemente significativo che le immagini dell' aldilà, ovunque noi possiamo seguirne la genesi, si sviluppano con una certa regolarità di successione. Oltre alla connessione col mito cosmogonico, in questa evoluzione si inseriscono anche le idee sull'anima. Come è necessaria una rappresentazione nel mondo trascendente la esistenza terrena per formare l'idea di un aldilà, così quest'ultimo trae esso stesso origine dal bisogno di pensare l'anima come sopravvivente alla morte. Questo bisogno non è certamente originario; esso è invece collegato nelle sue condizioni essenziali all'età degli eroi e degli dei. Presso i popoli primitivi i primordi della credenza in una sopravvivenza dell'anima dopo la morte vanno ricercati principalmente nel timore del dèmone del morto, che può apportare al vivente la malattia o la morte. Ma tanto quel timore quanto l'idea di questa sopravvivenza non si estendono che ad un breve periodo dopo la morte. Segue poi uno stadio, rappresentato dalle popolazioni del Sudan, dalla maggior parte delle tribù melanesiche, dagli Indiani delle foreste dell'America del Sud, ecc., in cui gli individui eminenti, i capi della tribù, in quanto son ricordati più fedelmente e più a lungo, sembrano anche sopravvivere più a lungo. Quest'idea rimane tuttavia indeterminata, demoniaca, come tale suol essere ancora quella dell'anima. Così anche quest'anima separata, nell'ambito di

questa intuizione, rimane nell'al di qua. Essa sopravvive nelle vicinanze; non c'è ancora un oltremondo nel vero senso della parola. A tal proposito è significativo che quelle favole celesti, già citate, dell'ascesa in cielo di singoli uomini sono senza connessione colle prime manifestazioni di idee sull'aldilà. Sono pure favole d'avventure, in cui il sole, la luna, le stelle e le nubi sono pensate al pari dei mostri terrestri, dei nani, delle ninfe, come parti del mondo visibile; e non di rado anche quei viaggiatori del cielo ritornano incolumi nella loro dimora terrestre. Perciò, qui, manca per lo più l'idea che contraddistingue *ab origine* il vero aldilà: il *soggiorno dell'anima in luoghi determinati,* siano essi pensati sulla terra, o sotto o al disopra di essa. Ed è ancora caratteristico che la prima forma di una tale idea è per così dire sospesa tra l' aldiquà e l' aldilà. È la credenza del *villaggio degli spinti,* particolarmente diffusa presso le tribù indiane dell'America settentrionale. Inaccessibile ai vivi, c'è in qualche parte della terra un recondito villaggio dove si radunano gli spiriti dei morti per continuare a vivere esattamente come hanno vissuto prima della morte. Cacciano e combattono come in questa vita. Anche il villaggio degli spiriti rassomiglia del tutto ad un villaggio comune. Per l'orizzonte mentale totemistico, nel quale ancora si muovono tutte queste rappresentazioni, è del resto caratteristico, che presso taluni Indiani delle Praterie, accanto al villaggio degli spiriti umani se ne pone uno per i bufali, dove soggiornano i bufali morti e dove può magari venirsi a smarrire uno di quei fanciulli avventurosi della favola mitica. Talvolta si trova anche la descrizione del modo con cui questi luoghi sono resi inaccessibili. Un torrente, sul quale è gettato un ponte difficilmente attraversabile, o una foresta profonda e impenetrabile separano il villaggio degli spiriti dal soggiorno dei viventi. Anche burroni e caverne possono essere riguardati addirittura come dimore degli spiriti o come accesso ad esse. A ciò si aggiungono altri tratti che si estendono anche alla mitologia posteriore. I morti non abitano in qualche luogo della terra accessibile, ma in qualche isola remota. In Polinesia ed anche altrove, nelle regioni insulari e costiere queste idee sono assai

diffuse; e quest'immagine di un'isola lontana la ritroviamo ancora in Omero. Su di essa si salva Menelao, nel ritorno da Troia, ed essa vien descritta come un'isola dei beati, sulla quale è riservato un futuro soggiorno soltanto ai mortali privilegiati. Una seconda forma, evidentemente più tarda, in complesso, delle idee dell'aldilà sono i *miti infernali* (Unterweltsmythen). Con essi si incontra per la prima volta un aldilà che per sua natura è inaccessibile all'uomo, od è visitato soltanto da qualche eroe benviso agli dei, come Ercole, Ulisse, Enea. Segue infine come terza ed ultima forma il cielo, i cui morti vivono assieme agli dei. Di regola, questo aldilà celeste non elimina tuttavia quello infernale; anzi le immagini dell'aldilà si distinguono accentuando un contrasto già sorto nelle regioni infernali; il Cielo diventa la dimora dei beati, dei pi e dei virtuosi preferiti dagli dei; l'Inferno rimane invece sopratutto il luogo di soggiorno della maggioranza dei mortali. Poi il crescente desiderio di godere le gioie della beatitudine generalizza il privilegio prima concesso a pochi e il mondo infernale si trasforma nel soggiorno dei peccatori e dei reietti. A costoro si apre finalmente la via al cielo sopratutto per mezzo della purificazione magica e dell'estasi religiosa.

Che tra queste idee sull'aldilà, presentatesi successivamente in questa evoluzione, quella del mondo infernale sia la più diffusa e la più duratura, può già spiegarsi col motivo importante contenuto nel costume dell' *inumazione del cadavere.* Qui l'ingresso nel mondo sotterraneo vien posto, per così dire, immediatamente sotto gli occhi dello spettatore, anche se la fantasia mitologica può ulteriormente rappresentarsi questo processo in modo del tutto diverso. Il costume dell'inumazione non può tuttavia essere l'unica causa e non è forse neppure la principale. Nel mondo omerico i cadaveri vengono bruciati e non sepolti. Noi andiamo nondimeno debitori proprio ad Omero di una delle descrizioni indubbiamente più antiche del mondo infernale; ed è pure indubitabile che egli ha preso i tratti fondamentali del suo quadro alla rappresentazione popolare. Infatti, è ancora un altro motivo puramente psicologico che qui si afferma con maggior forza: la paura della

morte, il brivido di ciò che può incombere all'uomo dopo di essa. Questa paura si converte in un pauroso e spettrale regno dei morti, che è freddo come lo stesso cadavere e tenebroso come il mondo deve apparire ai suoi occhi spenti. Ma l'interno della terra vien pensato freddo e buio perché fredda e buia è l'umida caverna del monte dove abitano animali lugubri. Anche il mondo infernale vien popolato coi fantasmi della paura, sopratutto di animali sotterranei: rospi, salamandre, serpenti in forma fantastica e mostruosa. Molte delle figure spaventevoli, che nei miti posteriori fanno la loro comparsa anche sulla terra, sono certamente sorte dapprima come tali mostri sotterranei: così le Erinni, le Kere, le Arpie dei Greci. Il mito le ha lasciate migrare sulla terra soltanto per un motivo sopravvenuto poi, mancante alla originaria rappresentazione dell'Ade. È il motivo del rimorso di coscienza che trasforma questi fantasmi del mondo infernale in terribili esseri vendicatori, per trasferirli sulla terra a cagione dell'urgenza con cui la colpa commessa tormenta anche il vivente. Qui essi perseguitano sopratutto colui che ha offeso gli dei, ma anche gli altri macchiati di una colpa considerata particolarmente grave come il matricida o il parricida. Come queste figure demoniache, coll'interiorizzazione dei motivi di sgomento che ad esse corrispondono, salgono dalla loro oscurità sotterranea per mescolarsi ai vivi, così anche le idee dell'aldilà avide di luce e di speranza s' innalzano ancora più in alto per raggiungere un aldilà sopraterreno, negli spazi celesti che appaiono ancor più accessibili del mondo infernale. Al momento che vede nel cielo le dimore dei beati, precede tuttavia, presso molti popoli, forse presso tutti quelli che sono pervenuti a questa duplice rappresentazione, un altro momento, in cui, forse sotto il persistente influsso dell'isola dei beati di un tempo ancora anteriore, il mondo infernale stesso fa posto, accanto ai luoghi dell'orrore, a luoghi più luminosi, nei quali vengono accolte le anime dei puri e dei pii per diretto favore degli dei o dopo un giudizio pronunciato sui monti. Così si determina già una distinzione, nella quale, in seguito alla opposizione in cui queste rappresentazioni dell'aldilà si pongono reciprocamente, ora soltanto

all'impressione dell'orrido e della desolazione, che suscita la rappresentazione originaria del mondo infernale, si aggiunge quella dello strazio e del dolore. Ma questi contrasti non impediscono dapprincipio la loro unione negli spazi del mondo infernale, la quale, come possiamo supporre, era predominante presso i popoli semiti come presso quelli indogermanici. Anche il Walhalla dei Germani aveva la sua sede originaria nel mondo infernale e si è forse trasferito nel cielo soltanto sotto l'influsso del Cristianesimo. Noi non conosciamo infatti la mitologia germanica che dal tempo in cui il Cristianesimo si era già diffuso tra le tribù germaniche.

Nelle idee sull'aldilà si compie ora un'importante ulteriore trasformazione in ciò che alla separazione delle dimore delle anime segue a poco a poco una separazione degli dei considerati come sovrani di queste dimore. In origine, fino a quando soltanto la paura della morte si traduce nell'immagine del mondo infernale avvolta in una oscurità uniforme, queste figure hanno poco rilievo. Appaiono anch'esse trasposizioni dei concetti di sovranità presi dalla vita reale, analogamente agli dei sopraterreni, dai quali soltanto si è generalmente presa la rappresentazione più precisa del mondo infernale come di un regno particolare retto da propri dei. Più originario di questo è però un tratto che risale fino ai primissimi miti dell'aldilà e che influisce ancora lungamente nella leggenda e nella favola: sono le *figure femminili,* che il mito infernale predilige, sia nei fantasmi secondari e sia anche come divinità. Come l'ideale della bellezza e della grazia si pensa di preferenza realizzato in una divinità femminile, per es., in Afrodite, così la legge psicologica del rafforzamento di contrasto trova qui parimenti la sua applicazione: anche il lato spaventoso e terribile del divino assume forma femminile. Una di queste divinità femminili sinistre e terribili è la nordica Hel, oppure passando ad altri tempi e luoghi, la Ereksigal babilonese. Anche nel mondo infernale dei Greci ha il potere sovrano Persefone, e non Pluto suo marito, il quale le sembra dato soltanto come aiuto, per far riscontro nel mondo infernale alla coppia celeste di Zeus e di Hera. Se, del resto, nella Persefone greca i tratti del terribile

sono addolciti, ciò dipende dalla associazione dei miti infernali coi miti agresti, associazione sulla quale noi ritorneremo più tardi a cagione della sua grande importanza religiosa. L'autorità prevalente che si riconosce alle divinità femminili nel mito infernale pone anche di nuovo questo regno in contrasto caratteristico col regno divino sopraterreno, nel quale hanno generalmente il primato le divinità maschili, come le migliori personificazioni di un ideale eroico sovrumano. A quei motivi della paura e della desolazione, ai quali si accompagna il trasferimento del mondo dei morti nell'interno della terra, si aggiunge finalmente ancora un motivo esteriore, derivante dalla intuizione della natura: l'immagine del sole che tramonta. Quando si cerca di determinare l'ingresso nel mondo infernale o si considera qualche lontana regione della terra come dimora dei morti, si pongono sempre l'uno e l'altra ad occidente, nella direzione del punto del tramonto. Questo è in pari tempo un esempio significativo di quella associazione ed assimilazione mitologica in cui i fenomeni naturali esterni, quelli celesti specialmente, influiscono sulla formazione dei miti. Sarebbe certamente un errore affermare che il tramonto del sole soltanto abbia dato origine alla immagine del mondo infernale. Questo fenomeno è piuttosto un motivo secondario, che non si avvertì mai con chiara coscienza a proposito della direzione in cui si poneva il mondo infernale e che era pur determinata unicamente da questo motivo subordinato. Ma come l'impressione della notte che sopravviene si associa con quella del tramonto del sole, questo si associa alla sua volta a tutti quei motivi sentimentali che dànno al mondo infernale l'aspetto di un regno delle ombre e delle tenebre paurose. È tutto il complesso di questi motivi, e non uno solo di essi, e meno che mai, poi, un motivo relativamente secondario come il tramonto del sole, che diede origine a queste idee sull'aldilà, più durevoli di tutte, e le tenne in vita così a lungo.

Ma accanto a tutto ciò si è però già fatto valere presto un altro motivo, derivato dalla sfera delle idee sull'anima. Se, secondo le idee della incipiente età eroica, *tutti* gli uomini, salvo rare eccezioni, dopo la loro morte conducono sotto la terra

un'esistenza triste e monotona e, quasi ad accrescere questa monotonia cosciente - così la descrive Omero - han evidentemente partecipato a questa rappresentazione i fenomeni del sonno e del sogno. Come la morte appare un sonno perenne, così il sogno diventa un modello della vita dopo la morte. Le proprietà delle immagini oniriche si trasferiscono quindi anche alle anime che soggiornano nel mondo infernale: sono visibili, ma sfuggono come ombre alla mano che le vuol toccare ed errano fuggevolmente di luogo in luogo. Così quest'esistenza da ombre è una sorte che tutti condividono; soltanto dei delitti particolarmente gravi contro gli dei richiedono delle pene che colpiscono il reo nell'aldilà come già sulla terra. Perciò, le figure come quelle che noi incontriamo nel viaggio di Achille nell'Ade, Sisifo che deve perpetuamente rotolare in alto un macigno che precipita poi nuovamente, Tantalo, che si strugge in una vana bramosia dei frutti sospesi sopra il suo capo, sono ancora estranee alle idee di ricompensa penetranti in questo dominio, anche se possono costituire una preparazione ad esse. Forse si potrebbe anche sostenere, a tal riguardo, che esse sono probabilmente interpolazioni posteriori, come ne contengono molte i poemi omerici e particolarmente l'Odissea, ricca di favole. Tuttavia questa separazione delle sorti che si presenta dapprima soltanto in singoli esempi, acquista a poco a poco maggior estensione; e come già quei primi casi eccezionali di salvamento in un mondo di beati o delle speciali pene dell'Ade sono connesse alla grazia od alla collera degli dei, così è il culto religioso che generalizza finalmente questa separazione. Nel culto gli dei devono essere placati e propiziati con preghiere e atti magici. Essi devono concedere una sorte felice sulla terra, ma anche la sicurezza di una durevole felicità nell'aldilà. A quest'aspirazione cedono le ombre del mondo infernale. Anche se quest'ultimo rimane sempre in complesso un luogo di dolore, si schiudono tuttavia in esso alcuni chiari boschetti in cui il pio gode di una felicità terrena, non turbata dalle manchevolezze e dal male che lo opprimevano sulla terra. Questo motivo conduce assai presto a delle confraternite di culto. Queste società religiose escono dalle più antiche società

totemistiche già durante gli stadi di transizione dall'organizzazione tribale totemistica alla formazione dello Stato ed al culto degli dei. Ora esse si estendono oltre ì confini finora tracciati dalla genealogia e dalla suddivisione delle tribù, sul terreno del culto degli dei,come esse sono sopratutto diffuse nei misteri dei Greci e nei riti segreti dell'età ellenistico-romana, nei misteri di Mitra, di Attis, Osiride, Serapide. Anche se nelle forme potenziate in cui le presenta questo periodo pervaso da un profondo bisogno di redenzione, esse possono andar congiunte alle sue condizioni specifiche di civiltà, esse non recano però in sé che certi tratti particolarmente marcati, appartenenti, in generale, al culto degli dei dell'età eroica, benché essi non appaiono chiaramente che in uno stadio più avanzato di quell'età. Esse cadono infatti completamente in un periodo in cui l'eroico, nell'antico senso della parola, che si concreta in qualità esteriori, è scomparso per far posto a poco a poco ad un ideale rivolto all'interno, all'aspetto religioso e morale. Ma questo è appunto il tempo in cui il mondo infernale coi suoi orrori comincia a turbare profondamente gli animi e in contrasto a ciò la fantasia crea luminose immagini del futuro di cui brama la realizzazione da parte degli dei. Così si vien formando l'immagine di un luogo del mondo infernale destinato ai seguaci di un culto che abbiano più degli altri bene meritato nelle cure degli uffici divini. L'Elisio, posto lontano dai campi del dolore, li accoglierà. Ivi i beati trascorreranno la vita dopo la morte. Questo Elisio non è più una remota isola destinata come asilo a singoli individui ma fa parte del regolare ordinamento dell'inferno stesso. Virgilio ha tracciato in modo vivo, nell'amplificazione poetica del sesto libro dell'Eneide, questo quadro, quale si è venuto formando in questo periodo per la fusione di antiche tradizioni mitiche e di nuove tendenze religiose, e questa descrizione è forse la parte più pregevole di tutto il poema. Poiché in essa il poeta ha tradotto in immagini vive le credenze e le aspirazioni di molti suoi contemporanei.

Con questa separazione delle parti del mondo infernale sta ora in stretta connessione anche l'istituzione di una magistra-

tura giudiziaria. Il giudice del mondo infernale deve giudicare se l'anima dev'essere ammessa nella valle della beatitudine o respinta nell'Orco. È significativo che Virgilio affidi, nel suo mondo infernale, questo ufficio di giudice allo stesso Radamante che noi incontriamo già come sovrano nella lontana Isola dei Beati; ed è chiaro che lo stesso poeta ha riconosciuto queste idee più recenti come una ulteriore elaborazione di quelle prime salvazioni operate dal favore degli dei. Nel mentre questa separazione delle dimore dei beati e dei reietti si va così facendo completa, ne sopravviene però ancora un'altra: la separazione dei due regni del mondo infernale in diverse regioni secondo il grado dell'orrore e dei tormenti da un lato, della felicità e della beatitudine dall'altro. Le graduazioni dell'orrore precedono, quelle della beatitudine seguono soltanto più tardi e gradualmente sull'esempio di queste. Il motivo soggettivo, che nel massimo della felicità non ammette distinzione di gradi, si afferma viepiù contro quello obbiettivo che il merito dei più sia inuguale e che perciò sia diverso il loro diritto di partecipare alla vicinanza della divinità. Il motivo della pena, che si presenta dal lato opposto agisce però più fortemente. L'esistenza che le anime trascorrono sotto forma di ombre nell'Ade di Omero non è una pena ma soltanto una conseguenza necessaria della separazione dalla cerchia dei viventi. Soltanto in quanto la speranza dell'Elisio diventa generale come la paura dell'Ade, quest'ultimo diventa una pena e l'Elisio un luogo di premio Come già il linguaggio è assai più ricco di termini per le forme del dolore che per quelle del piacere, così anche la fantasia mitologica sviluppa una maggior ricchezza di forme nella descrizione delle pene infernali che nella magnificazione dei Campi Elisi. Tutti gli orrori che la crudeltà umana può escogitare passano dalla giustizia terrena nell'aldilà. Essi si graduano secondo l'entità e il luogo della pena. La regione più terribile è quella più profonda del mondo infernale. Invece verso l'alto si tengono coloro che sperano giungere un giorno, dopo aver superato un periodo di prova, nell'Elisio.

Ma il contrasto, che noi incontriamo qui innanzitutto nella separazione dei luoghi del tormento e della beatitudine, della pena e del premio, appoggiandosi nuovamente all'immagine della graduazione spaziale, conduce ora finalmente ancor un passo più oltre. Il mondo infernale perde per i beati non soltanto i suoi orrori, ma lo stesso entrarvi, che era già la sorte comune a tutti i mortali, vien generalmente risparmiato ai pi ed agli accetti a Dio: le loro anime salgono al cielo, sorte che in tempi più antichi era riservata soltanto agli eroi accolti fra gli dei. Con ciò soltanto l'opposizione diventa totale: nel regno luminoso dei cieli salgono le anime dei pi, e gli empi son gettati negli abissi. Questa separazione, presso i popoli semitici ed indogermanici appartiene, in generale, ad un periodo relativamente recente. Probabilmente questa contrapposizione del cielo e delle tenebre acquistò primamente importanza con gl'Irani, in connessione con antichi miti cosmogonici. Qui, quella idea della lotta degli dei coi dèmoni, che noi incontriamo nei miti della creazione dei popoli civili, ha preso la forma di una lotta tra *due* esseri divini, uno dei quali regna sulla luce sopra la terra, l'altro sulle tenebre sotterranee. Veramente questo contrasto non manca neanche alle lotte analoghe di dei e di dèmoni e ciò ne ha sicuramente favorito l'assunzione nelle idee sull'aldilà di altri popoli. Ciò che contraddistingue la cosmogonia iranica e Conferisce a questo dualismo un insolito influsso sulla religione e sul culto è la riduzione di quella originaria lotta universale in una coppia di dei nemici, Ormuzd (Ahuramazda) e Ahriman (Angramainju). Anche qui Ahriman è tuttavia il capo di una schiera di dèmoni - indizio evidente che l'idea generale delle lotte di dèmoni ha costituito la base. Questa affinità ha poi, in ogni caso, tanto più favorito l'influsso del dualismo iranico sulle altre religioni, che la separazione delle idee sull'aldilà era già subentrata variamente e indipendentemente da esso sotto l'influsso di motivi di culto diffusi ovunque. Ma con ciò si è introdotta una differenza essenziale dalle altre lotte di dei e di dèmoni in quanto che, col trasferimento a due personalità divine, la lotta non si svolge più sulla terra, come quella di Zeus coi Titani, ma tra un dio

della luce troneggiante in alto e un dio tenebroso del mondo infernale. Probabilmente questo contrasto presso gli antichi Irani si era associato al contrasto delle due rappresentazioni dell'anima, dell'anima corporea legata alla terra e dell'anima spirituale, della psiche, che si libra nei cieli. Con ciò si spiega benissimo l'usanza singolare degli Irani, essenzialmente diversa dai costumi degli altri popoli indogermanici, di non seppellire né cremare i cadaveri ma di esporli in pasto agli uccelli su alti palchi. Sembrerebbe quasi che qui abbiano assunto quella forma di sepoltura a piattaforma (*Plattformbestattung*) già citata, molto usata nell'età totemistica, salvo che in luogo di un tumulo poco elevato su cui il cadavere è abbandonato alla decomposizione, si costruisce un alto palco, col quale si deve agevolare l'ascesa dell'anima al cielo. Molti passi del più antico Avesta richiamano però l'attenzione sul fatto che colla esposizione del cadavere l'anima corporea vien distrutta affinché l'anima spirituale sia tanto più libera di salire al cielo. È lo stesso contrasto tra anima corporea e psiche che influisce ancora su molte idee posteriori. Noi lo incontriamo infatti, intrecciato a concezioni specificamente cristiane, anche in alcuni passi delle lettere dell'apostolo Paolo, dove l'anima corporea sopravvive nell'idea dell'inclinazione al male della carne e dove la mortificazione della carne ricorda ancora facilmente le usanze funerarie degli Irani.

Così le immagini di un duplice aldilà e di una duplice anima si vengono incontro e si promuovono reciprocamente. Il regno dei cieli è d'ora innanzi la dimora degli spiriti puri e beati, il mondo infernale la sede di quelli dannati, che anche nell'aldilà persistono ancora nella sensualità e devono perciò soffrire in grado più elevato dolori e tormenti corporali. Inoltre, l'idea di un regno graduato, sviluppatosi, dapprima per il mondo infernale, secondo i gradi della sofferenza e della pena si trasferisce al mondo celeste, dove la forza della fantasia si mostra naturalmente inferiore alla difficoltà di accrescere sufficientemente i gradi della beatitudine. Di qui trae origine quel lavoro fantastico forzato e guidato dalla riflessione che accumula immagini del futuro fino a renderle completamente ir-

rappresentabili. Uno dei più antichi esempi di questi componimenti poetici apocalittici sull'aldilà è, tra i libri apocrifi dell'Antico Testamento, quello di Enoch. In esso è messo a profitto un motivo evidentemente ricavato dai viaggi infernali dell'antica poesia e trasferito nel cielo; e da questo trasferimento ne è poi conseguita una suddivisione degli spazi celesti, che si graduano secondo l'altezza come quelli infernali secondo la profondità, e conducono qui a luoghi di crescente tormento come là a quelli di crescente beatitudine. È una di quelle peregrinazioni da sogno come ne presenta facilmente l'associazione onirica alla coscienza del dormiente, eccitata e tesa nella aspettazione; e non è improbabile che la poesia qui si colleghi a vere visioni oniriche, come già l'apparizione in sogno dei morti ha creato l'immagine dell'anima-ombra, che vaga ora in questo aldilà. Tale suddivisione del cielo oscilla, del resto, in questi poemi mitici tra il numero tre e il sette, i due numeri che furono per primi considerati sacri. Di una visione di sogno in cui qualche anno prima era stato rapito nel Paradiso fino al « terzo cielo», racconta anche l'apostolo Paolo nella seconda lettera ai Corinzi.

A questi due mondi, all'inferno ed al paradiso celeste, si aggiunge infine, sotto l'influenza dei riti di espiazione già praticati con fervore dagli antichi culti-misteri, un terzo regno, sorto dapprima, a quanto pare, sul suolo iranico: un regno della purificazione, dove l'anima del peccatore diventa degna di salire al cielo in seguito a delle pene temporanee e sopratutto per mezzo di lustrazioni. È la forma più importante di lustrazione, quella che riunisce i momenti della purificazione e della pena, la lustrazione per mezzo del fuoco, che si trasferisce dalle cerimonie di culto praticate sulla terra a questo Purgatorio. Una fedele immagine di questo sistema com'è stato definitivamente sviluppato dalla fantasia religiosa del Medio

Evo cristiano con quella abbondanza di motivi che cominciano in un passato remoto e si vengono via via potenziando con una necessità psicologica immanente, ci offre la «Divina Commedia» di Dante.

Un'altra idea suppletiva ritorna di nuovo anche in quest'ultimo quadro dell'oltremondo: è la figura della *guida,* che accompagna per il suo regno coloro a cui è concesso eccezionalmente penetrarvi, o assegna alle anime la loro futura dimora. Così il primo di questi visitatori, Ercole, è accompagnato dagli stessi dei Atena ed Ermete; più tardi si fa assumere la direzione da un defunto: Virgilio dal padre dell'eroe, Dante da Virgilio e, nei luoghi della beatitudine chiusi al poeta pagano, dallo spirito trasfigurato di Beatrice. Presso i Greci è però divenuto guida abituale nel regno oltremondano Ermete il «Psicopompo». Come tale noi lo incontriamo nell'Odissea in una delle più poetiche associazioni tra remote e recenti rappresentazioni dell'amma, quando, dopo che Ulisse ha ucciso i Proci, compare Ermete col suo bastone e le anime dei Proci, sotto forma di uccelli cinguettanti, lo seguono allora nel mondo infernale.

Dietro le trasformazioni esteriori delle idee sull'aldilà, che conducono alla separazione di quei due regni del Cielo e dell'Inferno, ai quali si aggiunge poi infine anche il Purgatorio come luogo intermedio, sta come ultimo motivo il graduale sviluppo dell'idea *di ricompensa.* Questo motivo non è poi originario: si unisce a quelli antichissimi della paura della morte e alle rappresentazioni dell'anima-alito e dell'anima-ombra soltanto nel corso dell'età eroica; e sopratutto non è dapprima un motivo morale ma puramente religioso - prova significativa, questa, della distinzione originaria tra moralità e religione. Questa trasposizione dal lato religioso a quello morale è l'ultimo atto dell'evoluzione e oltrepassa già di molto il punto culminante della mitologia dell'aldilà. Le prime tracce delle idee di ricompensa si incontrano in quei privilegi eccezionali grazie ai quali un eroe, a cui gli dei manifestano la loro compiacenza, vien accolto tra di loro o collocato in un beato aldilà, e nelle pene connesse ai delitti particolari commessi contro gli dei. Queste eccezioni costituiscono già un preludio alla susseguente generalizzazione del motivo di ricompensa. Anche quest'ultimo non comincia subito come sorte futura assegnata a tutti gli uomini, ma compare dapprima soltanto nel desiderio

di ottenere come per eccezione la rimozione dei dolori futuri e un diritto ad una perenne felicità futura. Il naturale bisogno di socievolezza e la speranza che le implorazioni collettive giungano più sicuramente delle preghiere dei singoli all orecchio degli dei conduce certamente presto alla formazione di associazioni di culto destinate alle cure di queste speranze sull'aldilà. Esse non seguono però affatto la massima di ottenere la salvezza per tutti, ma aspirano al contrario a limitare questa salvezza a pochi, affinché in questa limitazione essi siano tanto più sicuri del loro scopo. Perciò questi culti si ammantano di segretezza. Essi perseguono così il duplice scopo della maggior certezza dei loro scongiuri magici inaccessibili alla massa e dell'accrescimento della forza magica di questi mezzi in quanto qui l'azione misteriosa dell'incantesimo, secondo una reazione associativa che domina tutta questa sfera magica, si trasforma in un'azione magica del mistero. Questo motivo risale a tempi assai più antichi, dove esso agisce nelle diffusissime società segrete dei popoli civili e semicivili, nello stadio di transizione tra il totemismo e il culto degli dei. Esso scaturisce qui, in generale, dalle riunioni degli stregoni; nella loro ulteriore evoluzione quelle società possono però comprendere una più vasta cerchia di membri della tribù. Esse costituiscono poi spesso, come lo mostra particolarmente l'esempio degli Indiani dell'America settentrionale, una più ristretta associazione religiosa entro il sistema dei clan, la quale sembra esser subentrata alle associazioni totemistiche già scioltesi.

Ad essa corrisponde, ricollegandosi forse originariamente alla suddivisione in età delle associazioni maschili, una gerarchia secondo

Il grado della santificazione di cui si son resi degni i membri e della partecipazione alle cerimonie mistiche. In singolare contrasto con la segretezza di una tale associazione si suol far conoscere l'appartenenza ad uno di questi gradi con segni esteriori, quanto più possibile appariscenti, colla colorazione del corpo, ad esempio, o con altri ornamenti durante le feste delle associazioni di culto. Del resto, queste società se-

grete degli stadi più antichi della civiltà perseguono ancora sempre scopi che appartengono per la maggior parte a questo mondo, come abbondanza di raccolto, protezione contro le malattie, fortuna alla caccia, anche se non mancano però già relazioni con una vita oltremondana, specialmente là dove si aggiungono un manifesto culto degli antenati ed un incipiente culto degli dei.

Ma ora ciò che contraddistingue i culti-misteri veri e propri e li fa nel contempo apparire in reciso contrasto colle idee dominanti agli inizi dell'età eroica è quest'idea dell'aldilà, che soffoca tutti i motivi secondari. Mentre in quell'età l'aldilà era avvolto in una tenebra senza speranza, ora esso riempie il mista con presagi di imperitura felicità. Egli vuol conquistarvi un premio negato alla sorte comune dei mortali. Ancora una volta vengono messi in moto tutti i mezzi magici dei tempi passati per rendere accessibile al consacrato l'aldilà, in cui egli vien trasportato dallo stato di estasi creato con quei mezzi. È una generazione diversa da quella antica che guardava con meraviglia agli eroi del mitico passato, ad Ercole od a Teseo. Questa trasformazione di cose è avvenuta lentamente; essa si è tuttavia estesa a tutto quanto il mondo civile durante una delle più grandi svolte della storia dell'umanità, quella che caratterizza il periodo ellenistico. La stessa idea si è propagata oltre i Misteri eleusini ed orfici, destati a nuova vita in queste speranze oltramondane, fino ai culti di Osiride, Serapide, Attis, Mitra. *L'idea* della *redenzione,* nata dalla bramosia di scambiare questo mondo terreno coi suoi dolori e le sue miserie, contro un oltremondo di beatitudine riempie tutta quest'età. È la negazione dell'età eroica, degli eroi, che quest'ultima aveva tenuti in gran conto e degli dei che essa aveva venerato. Con questo mondo terreno i culti oltremondani rinnegano anche i valori fino allora validi di questo mondo. Gli ideali della potenza e delle ricchezze esteriori impallidiscono. Dall'ideale eroico si sviluppa come suo superamento e in pari tempo come suo perfezionamento l'ideale dell'umanità. Ora, anche questa trasformazione di valori si compie dapprima completamente nella forma degl'ideali *religiosi.* Il godimento del pre-

sente fa posto alla speranza di un avvenire, la rappresentazione del quale fonde i sentimenti religiosi in una forza che domina tutti gli altri impulsi. Appunto perciò, anche questo avvenire, che il mista gode come presentimento nel presente, diventa però un premio esclusivo del *devoto,* e non della persona morale, la quale con la sua condotta rivolta al mondo terreno sta fuori da questa sfera di relazioni religiose.

Tuttavia, anche l'associazione coi motivi morali di ricompensa appartiene nei suoi inizi ad un tempo molto antico. Se in questo momento decisivo dell'evoluzione religiosa i due motivi si separano ancora una volta completamente, ciò prova dunque soltanto che essi sono in sé di diversa origine, ma non che non fossero presenti di buon'ora condizioni che cospiravano alla loro riunione. Queste condizioni, tuttavia, non sono tanto di natura interiore quanto piuttosto di natura esteriore: esse non scaturiscono dai motivi religiosi stessi e ancor meno da quelli delle idee sull'aldilà, ma principalmente da quella trasposizione dei rapporti dallo stato terreno allo stato divino che innalza il sovrano di quest'ultimo a legislatore nel regno degli uomini come in quello degli dei. Testimonianze di questa trasposizione ci sono offerte dalle più antiche leggi morali e giuridiche di ogni luogo. I comandamenti morali e religiosi vengono posti senza distinzione in bocca al dio stesso, come nel decalogo di Mosè, oppure un sovrano terreno promulga la sua legge, quantunque essa non contenga in sostanza che norme morali e giuridiche, espressamente in nome della divinità, come Hamurabi di Babilonia. Perciò ogni colpa morale vale anche come colpa religiosa. Così la norma morale non è *ab origine* una norma religiosa, come si crede comunemente, ma passa invece nel dominio religioso soltanto grazie alla mediazione della personalità divina governatrice dell'universo.

Ma l'idea di ricompensa, che originariamente manca del tutto di motivi morali, sotto l'influsso di quest'associazione è a poco a poco penetrata nelle idee sul1'aldilà e per essa essenzialmente le mancanze morali sono diventate contemporaneamente colpe religiose, mentre dall'altro lato i premi nell'aldilà rimangono limitati ai più o vengono concessi anche alla per-

sona morale a condizione che essa sia contemporaneamente morale e devota.

Qui dobbiamo ancora considerare una diramazione delle idee sull'aldilà, che nella sua forma più sviluppata è certamente un prodotto della speculazione filosofica e per ciò ha pure trovato una diffusione limitata, ma che risale nondimeno a motivi generali della credenza animistica: la *metempsicosi* o *trasmigrazione delle anime.* Nei suoi motivi, essa si connette sopratutto al Purgatorio, in quanto anche la trasmigrazione attraverso i corpi di animali vien pensata ora come punizione temporanea ed ora come purificazione. Manca qui soltanto la relazione colla lustrazione propria al Purgatorio. In suo luogo appare un nuovo motivo particolare. Esso consiste nel pensiero espresso da Platone nella sua «Repubblica», che è proprio dell'essere umano il conservare dopo la morte il carattere mostrato in vita e di incorporarsi perciò nell'animale in cui domina quello stesso carattere. Così è la stessa affinità tra uomo ed animale che ha creato in un passato remoto l'animale totem, e in quest'ultimo episodio del mito animalesco, l'idea della trasmigrazione delle anime. Ma sussiste la grande differenza che il totem, come animale antenato e oggetto di culto, sta al disopra dell'uomo mentre qui l'animale gli è di molto inferiore, tanto che la trasformazione in animale vien considerata come grave pena. Tuttavia è appunto questa differenza che rende verosimile come anche l'idea della metempsicosi non sia una libera invenzione dei filosofi indiani, che l'hanno probabilmente elaborata per primi e dai quali l'ha poi ripresa la Scuola Pitagorica a cui l'attinse Platone, ma che qui non manchino relazioni con l'evoluzione generale delle sfere d'idee totemistiche. Una prova diretta del trapasso dell'animale totem in un essere animale che accoglie l'anima umana come espiazione della colpa commessa non si può certamente dare; non è neanche verosimile che tale trapasso abbia avuto luogo. Ma l''idea della metempsicosi si connette qui certamente coi mutamenti subentrati nell'apprezzamento degli animali dagli inizi dell'età totemistica fino al periodo inoltrato delle credenze negli dei. Per l'Australiano l'animale è oggetto di culto e in molti casi

Panimale totem è per lui anche l'incarnazione di un antenato o di qualche potente essere magico di tempi remoti; l'Indiano chiama gli ammali suoi «fratelli maggiori»; Ercole, l'eroe dell'età eroica, è magnificato perché egli ha compiuto fra l'altro lo sterminio di alcune fiere. Questo mutamento, ancor più che in questi giudizi generali di valore, si rispecchia però nei miti animali. In essi il motivo della trasformazione animalesca ha per l'appunto una parte importantissima. Ora, se si segue l'interpretazione di questo processo magico, essa mostra, stadio per stadio, la progressiva degradazione dell'animale. Nelle leggende australiane uomo ed animale sono affatto pari, oppure l'animale si presenta come essere superiore, dotato di particolare forza magica. Anche nelle favole mitiche americane si ritrova spesso la stessa concezione; tuttavia risulta già che la trasformazione in animale è considerata come qualche cosa di sconveniente. Finalmente, in molti miti africani e sopratutto in quelli dei popoli civili del vecchio mondo, la trasformazione in animale è diventata un grave danno cagionato da qualche malìa o una punizione per una colpa connessa. Si presenta quindi ovvia la supposizione che i Bramam, che accolsero per primi questo motivo tra le idee religiose di ricompensa, abbiano in ciò aderito alle idee viventi nella credenza popolare, che erano alla loro volta gli ultimi rudimenti di antiche credenze totemistiche. Inoltre, anche la credenza, non ancora del tutto spenta, negli animali-animistici (*Seelentiere*), nei quali la psiche evade dopo la morte, poteva pure unirsi con queste idee e promuoverle. È dubbio se i Bramani, già di fronte alle idee di un oltremondo celeste od infernale, ritenessero la trasmigrazione delle anime come il modo più semplice e più naturale di raffigurarsi l'avvenire dell'anima. È tuttavia degno di nota che, dopo che la scienza ha chiusa la via verso il cielo e verso l'inferno, ancora Lessing e in senso più lato, esteso a tutta quanta la natura,Goethe si attenessero alla metempsicosi come all'ipotesi più verosimile per soddisfare il desiderio di una sopravvivenza indefinita dell'anima.

15 - L'origine del culto degli dei.

Mito e culto stanno in una stretta e reciproca relazione psicologica. Il *mito* appartiene alla sfera delle *rappresentazioni* (Vorstellungen). Esso comprende le rappresentazioni di un mondo fantastico e in sé soprasensibile, sullo sfondo del quale si svolgono i fenomeni della realtà sensibile. Il contenuto di questo mondo soprasensibile creato dalla fantasia, in tutto e per tutto con mezzi sensibili, trova la sua espressione nei vari stadi dell'evoluzione del mito, dapprima nella favola mitica, poi nella leggenda eroica e infine nella leggenda degli dei, in cui s'intrecciano poi idee sull'origine e la fine delle cose e sulla vita dell'anima dopo la morte. Il *culto* invece comprende in generale soltanto delle *azioni* che si riferiscono ai dèmoni ed agli dei, la vita e l'attività dei quali sono descritti dal mito in un primo tempo con rappresentazioni frammentarie di questa attività e in seguito, sopratutto nella leggenda degli dei, nella loro connessione imitata dalla vita umana. Ora, in quanto le azioni scaturiscono sopratutto dai sentimenti e dalle emozioni, sono questi elementi soggettivi della coscienza che si manifestano nel culto, mentre il lato rappresentativo appartiene al mito. Questa distinzione è importante perché intimamente collegata coi motivi fondamentali dell'evoluzione del mito e della religione e con la distinzione essenziale di entrambi. Non ogni mito ha un contenuto religioso, anzi, la maggioranza dei miti che sono o che erano diffusi nel mondo non ha nulla a che vedere con la religione, se di quest'ultima si vuol assumere un qualsivoglia concetto ben delimitato. Che al tramonto del sole un eroe luminoso venga inghiottito da un tenebroso demonio, è una immagine mitologica naturalistica che può eventualmente mescolarsi alle idee religiose, ma in sé non ha nessun significato religioso, come pure l'idea che le nubi siano dèmoni che mandano la pioggia sui campi, o l'altra che un legame attorcigliato intorno ad un albero possa farvi passare per magia una malattia. Sono tutte idee mitologiche; ma ci faremmo evidentemente un concetto affatto inadeguato della religione se volessimo chiamarle religiose. Parimenti non è religioso ogni culto che si riferisca ad oggetti appartenenti alla immediata realtà. Quell'attorcigliare un legame intorno ad un albero, per

es., può essere elemento di un culto magico, mediante il quale e coll'aiuto di qualche dèmone benefico si deve esercitare un influsso; ma non c'è nessuna ragione per mettere in relazione questo atto di culto col culto degli dei. Ogni culto è certamente magico dalla sua origine in poi; ma fa una grande differenza quali siano gli oggetti dell'incantesimo sui quali deve agire e parimenti quale posizione un atto di culto assuma nell'ambito delle possibili azioni magiche e dei derivati che le sostituiscono. E, in considerazione di ciò, è indubitabile che nel *culto degli dei* l'atto di culto in parte assume nuove forme ed in parte acquista un nuovo contenuto. Vi sono numerosi culti demoniaci e, particolarmente, alcuni atti di culto frammentari che presuppongono forze demoniache molto tempo prima del sorgere degli dei; ma tali culti demoniaci con le loro conseguenze perdurano fino in pieno culto degli dei. Sorge perciò la questione: quali caratteri ci autorizzano ad attribuire ad un certo culto degli dei un contenuto *religioso?* Questi caratteri si possono naturalmente determinare soltanto se noi partiamo dal concetto di ciò che noi chiamiamo religioso dal punto di vista delle forme di credenza religiosa oggi diffusa. Da questo punto di vista noi riconosceremo un significato religioso all'idea di una divinità se in primo luogo essa possiede, secondo la sua essenza propria, e cioè obbiettivamente, un valore *ideale* e nel contempo, in quanto essa è un ideale che supera la realtà, un valore *trascendentale*; e in secondo luogo se essa soddisfa l'aspirazione soggettiva dell'uomo verso uno scopo ideale della sua esistenza. Il valore di questo ideale per colui che è estraneo ad una data comunità di culto può tuttavia essere minimo; per questa comunità esso è nell'azione stessa di culto, un valore massimo. Gli dei come ideali di tal genere, sono sempre rivestiti dalla fantasia mitologica di forme umane, perché l'uomo non può pensare potenziate in questo senso assoluto, in valori massimi, che le proprie facoltà. Dove il dio non raggiunge quest'altezza o, almeno, non la raggiunge nel momento dell'atto di culto, quest'ultimo non è più religioso, ma possiede il carattere di un atto di culto prereligioso o subreligioso. In questo senso il mito e il culto risalgono agli inizi

dell'evoluzione umana, ma soltanto da un punto determinato in poi il culto, e più tardi anche il mito, acquista un contenuto religioso. L'emozione religiosa che si esprime nel culto crea gli dei ed il mito dà loro, secondo il modello delle figure eroiche della realtà, il carattere di personalità ideali. In quanto la vita degli uomini, in ogni vicenda del suo destino, sta nelle loro mani, il loro culto non si limita più, come nella primitiva azione magica o nello scongiuro demoniaco, a determinate occasioni od a singoli processi che si ripetono, ma investe tutta quanta la vita, che ora è soggetta ad un ordinamento giuridico divino ad imitazione di quello umano. Così segue tosto al dio lo *Stato degli dei* colle solennità di culto ad esso consacrate. Nell'ideale imitazione di questa creazione umana propria dell'età eroica, il culto religioso ci mostra però nuovamente la creazione più essenziale di questo periodo.

Sta ora in certo qual modo in nostro arbitrio di allargare un concetto secondo le esigenze, quando si mostri troppo ristretto, al fine di comprendere la molteplicità dei fatti che appartengono al suo ambito. Ma una volta ammesso che non ogni idea mitologica e non ogni atto magico possiede un carattere religioso, rimane fuor di dubbio che nell'evoluzione dei fatti fin qui accennati non si può trovare un momento più importante di queste trasformazioni del mito e del culto, che fanno la loro apparizione in stretta connessione coll'età eroica. Religiosi, nel pieno senso della parola, sono perciò sopratutto i culti babilonesi, egiziani, israelitici, e poi greci, romani, germanici e ariani. Così nel vecchio mondo i Semiti e gl'Indogermani appaiono almeno come i principali depositari degli ideali religiosi. Nel nuovo mondo i popoli civili delle Ande prima della scoperta, i Messicani e Peruviani, hanno una posizione analoga. Se la religione, come pure il carattere esteriore di queste civiltà, reca ancora un'impronta grossolana, i fatti, qui lasciano invece spesso cadere sul punto di partenza di molte forme di culto una luce sorprendente. In generale, è ovvio, non si può però parlare in nessun luogo di una netta delimitazione dei periodi. Noi incontriamo delle forme intermedie dovute particolarmente all'influsso di due condizioni. Da un lato un

culto degli dei può diffondersi in quanto degli elementi di una mitologia celeste pervengono nei culti magici ancor sempre rigogliosi; qui il mito degli dei precorre allora di molto il culto degli dei, come lo prova la Polinesia, colla sua ricca teogonia e i suoi culti rimasti invece essenzialmente allo stadio delle credenze magiche totemistiche. Dall'altro lato, anche in una sfera appartenente ancora complessivamente alla civiltà totemistica, possono agire le influenze dei culti degli dei di popoli civili vicini e per questa via dar luogo a svariate mescolanze. Anche qui il Nuovo mondo offre nelle popolazioni dei Pueblos del Nuovo Messico e dell'Arizona, influenzate dalla civiltà messicana, esempi istruttivi.

Ciò che conferisce al culto degli dei, di fronte al mito degli dei, la sua importanza prevalente è ora, in tutti i casi, lo stesso motivo psicologico che già nella vita psichica individuale assicura all'azione, coi sentimenti ed emozioni che le stanno a fondamento, la prevalenza sul mondo delle rappresentazioni. È l'azione che, d'ora in poi, reagisce sulle rappresentazioni modificandole, rafforzandole e dando origine in tal modo a nuove emozioni ed a nuove azioni che da queste scaturiscono. Così è principalmente lo stesso culto religioso che innalza gli dei a ideali trasfondendo i motivi sentimentali delle azioni di culto nelle rappresentazioni degli dei. Perciò il pensiero religioso, ancor meno di quello mitologico dal quale si sviluppa, è lungi dal consistere semplicemente in rappresentazioni, ma sono bensì le emozioni e i sentimenti che vengono destati dalle narrazioni mitiche e dalle leggende in cui sono intessuti e cagionano così l'elevazione religiosa della coscienza ed incitano ad azioni in cui le emozioni si intensificano. Come negli altri campi, l'intellettualismo fallisce anche nella psicologia della religione. Se non può neanche spiegare il culto stesso, tanto meno potrà spiegare i suoi effetti religiosi, grazie ai quali esso diventa una forza creatrice della religione. Perciò vi sono certamente dei culti che noi, per determinate ragioni, possiamo considerare come prereligiosi, i culti magici e demoniaci; ma non c'è religione senza culto, anche se nel corso nell'evoluzione religiosa l'importanza degli atti esteriori del

culto può diminuire. In questo senso il culto è più l'educatore delle emozioni religiose che la loro espressione stabile; e non è soltanto un effetto ma in pari tempo una sorgente del pensiero religioso. Soltanto nel culto, infatti le idee sugli dei acquistano il loro pieno significato. In quanto nel culto l'uomo esprime i suoi desideri mediante la preghiera e il sacrificio, si prepara in queste azioni un godimento anticipato della loro soddisfazione, il quale reagisce sulle medesime rafforzandole come sulle rappresentazioni mitologiche che le informano. In quest'influsso, appunto, l'associazione del mito e del culto risale assai addietro nella età totemistica e fa uscire dai culti magici che vi dominano i culti degli dei non appena gli dei si sono formati attraverso l'associazione delle idee di eroe e di dèmone. Perciò agl'inizi della religione culti demoniaci e culti degli dei sono ancora generalmente fusi insieme e in tali culti di natura relativamente primitiva noi incontriamo spesso ancora un tratto pure caratteristico dello stadio religioso: l'uomo si sente nel culto una cosa sola coll'oggetto del culto. Ciò risulta con evidenza in quelle primitive feste della vegetazione in cui gli uomini che vi eseguiscono le danze orgiastiche del culto si sentono una cosa sola con gli spiriti della vegetazione, che essi secondano con le proprie azioni per accrescere le forze vegetative della natura. Queste feste della vegetazione sono già state ricordate più sopra tra i culti totemistici, dei quali appaiono come le forme più elevate, e in parte già sconfinanti nella sfera degli dei. Qui vanno ricordate ancora una volta come gli originari culti degli dei che esse sono in pan tempo. Questi culti, quali si rinvengono ancor oggi, riccamente sviluppati in parecchie tribù americane dell'America settentrionale e centrale, si danno a conoscere come elementi di transizione sopratutto anche in ciò che in essi, accanto agli elementi costitutivi totemistici, sono mescolate, in generale, credenze demoniache e credenze negli antenati con elementi di una mitologia celeste. Dietro le nubi stanno gli spiriti degli antenati ed incitano i dèmoni della pioggia ad operare, tuttavia, al di sopra di essi stanno gli dei celesti, che abitano negli astri e vengono considerati come i supremi reggitori dei destini.

In questi culti della vegetazione relativamente primitivi va parimenti subito notato un altro tratto che diventa poi di più in più caratteristico di ogni culto: la *riunione di più scopi cultuali.* Alle grandi feste della vegetazione delle popolazioni dell'America centrale accorrono anche i malati. Essi chiedono la guarigione dei loro mah; ed a questo scopo servono culti speciali concomitanti a quelli generali. A queste grandi feste si uniscono parimenti le cerimonie della consacrazione virile dei giovani. Finalmente il singolo individuo cerca di espiare qualche colpa commessa nel passato. Così alle grandi feste di culto si subordinano e si coordinano altri culti. In ciò si ripetono però i fenomeni di questi culti ancora profondamente radicati nelle credenze magiche e demoniache, nei quali gli dei hanno ancora una parte secondaria, fino alle più alte forme del culto degli dei. Anche il punto di partenza, il motivo che ha originariamente riunito i seguaci di un culto in queste feste comprensive, sembra essere lo stesso dappertutto: la cura per la prosperità dei frutti della terra che sono fonte principalissima della nutrizione umana sulla soglia della civiltà superiore. Anche nel predominio di tale motivo negli inizi dei culti degli dei questi si rivelano però come genuini prodotti della civiltà generale di questo periodo, con la sua agricoltura stabile che si sostituisce alla vita di caccia e nomade e persegue in pari tempo sistematicamente, in quanto rende l'animale atto al lavoro umano, l'allevamento degli animali domestici ed innalza i mezzi della guerra come le arti pacifiche ad un livello superiore. Ovunque, sono stati quegli originari motivi secondari dei culti della vegetazione ad elevare quegli stessi culti ad uno stadio superiore, in quanto la cura della *salvezza dell'anima* è venuta infine a prevalere su quegli scopi materiali. La stona dei culti-misteri greci lo dimostra chiaramente. Essi trovano però già i loro modelli, dai quali sono stati evidentemente influenzati, specialmente in periodi più recenti, nei culti analoghi degli Egiziani, Babilonesi e di altri popoli dell'Asia anteriore. I culti principali sono qui sempre culti della vegetazione e per conseguenza culti annuali. Queste feste di culto, particolarmente in Occidente, si raccolgono intorno all'epoca dei sol-

stizi. I rudimenti delle feste dei solstizi, della semina e del raccolto, diffuse per tutto l'Occidente rendono verosimile che un tempo, e ben oltre quei domini in cui si è conservata piena tradizione storica di queste feste, i culti agresti siano stati i primi culti degli dei, e che perciò abbiano conservato anche in quei residui del costume alcuni tratti appartenenti alle credenze demoniache.

Se è il contrasto tra il risveglio primaverile della natura, che trae con sé il germogliare e prosperare dei frutti della terra, e la stagione invernale con la vegetazione morente, a prender forma nei miti degli dei che animano le feste della vegetazione, così l'importanza più stabile di questi culti consiste appunto nell'allargamento della sfera d'azione degli dei della vegetazione, che ha evidentemente la sua origine in quella associazione di questi culti principali dei popoli civili esordienti con motivi secondari. Un aspetto, in particolare, che nei culti originari della stessa specie rimane ancora nell'ombra, diviene poi di più in più il contenuto principale dei culti più sviluppati: quello delle *speranze nell'aldilà.* Molto, certamente, di ciò che appartiene alla sfera del culto è per noi avvolto nell'oscurità, perché in conseguenza delle associazioni già ricordate più sopra, che contraggono in questo caso il magico ed il mistico, questi culti son diventati culti segreti nella misura in cui si sono volti all'enimma dell'aldilà. Quanto più il singolo seguace del culto ne conservava il segreto, tanto più egli ne poteva sperarne la salvezza per sé stesso. Tuttavia, se noi integriamo la tradizione storica coi motivi psicologici generali di questa evoluzione, si può riconoscere con sufficiente sicurezza un corso di idee attraverso il quale, con una regolarità apparentemente universale, i culti della vegetazione si sono svolti in stretta connessione coi culti dell'anima. Alle immagini dell'avvicendarsi delle stagioni, dell'inverno e dell'estate, del prosperare e del morire dei frutti della terra si aggiungono per naturale associazione le altre della vita e della morte. L'inverno e la natura irrigidita somigliano alla morte; e come la natura morta in primavera si risveglia alla vita, così anche l'anima si risveglierà nuovamente in una luminosa e lieta esi-

stenza futura. Questo rapporto è così evidente che già il mito stesso e la poesia vi accennano ovunque; non può dunque esser trascurato dagli studiosi della mitologia. Tuttavia viene di regola interpretato come una allegoria riflessa con cui l'uomo cerca di spiegarsi la resurrezione dell'anima. Difatti la più tarda leggenda cultuale (*Kultlegende*) aveva già intrapreso simili interpretazioni allegoriche. È particolarmente caratteristica, a tal proposito, la leggenda dei Misteri Eleusini. Proserpina, figlia di Demetra, la dea delle messi, viene rapita da Plutone, dio del mondo infernale, e la dea madre erra quindi sulla terra in cerca della figlia. Piena di rancore si ritira dal cielo e se ne sta lontana dalla società degli dei. In questo periodo di mestizia essa dedica però tutte le sue cure agli uomini. Essa protegge non soltanto la vegetazione, ma anche la vita umana al suo germogliare: il bambino. Essa diventa così la benefattrice della Terra. Ma gli dei sono accorati della sua lontananza e Giove conchiude un patto col re del mondo infernale. Persefone non deve rimanere nell'Inferno presso il suo sposo Plutone che una metà dell'anno: nell'altra metà essa deve far ritorno alla madre. Allora Demetra, placata, ritorna in cielo. Il significato allegorico di questa leggenda è manifesto; ma è altrettanto manifesto che è stata l'elaborazione poetica della materia mitica a farne un'allegoria.

Lo stesso può dirsi di tutte le altre leggende cultuali analoghe, dal babilonese viaggio di Istar nell'Inferno fino alle leggende di Dioniso, di Osiride e alle altre leggende della vegetazione dell'età ellenistica; nella forma in cui ci son pervenute sono tutte creazioni dell'invenzione sacerdotale, piene di una simbolica studiata che non può essere presupposta in nessun luogo quale contenuto della materia mitica originaria che ha servito come base. Si suole tuttavia non soltanto interpretare questo contenuto originario come allegoria, ma superare talvolta in questa interpretazione allegorica la leggenda stessa nella sua forma tradizionale. Così, nella leggenda di Demetra, per es., Demetra dev'essere la terra madre, Persefone il seme che vien gettato nella terra perché risorga e cresca. Analogamente il mista che partecipa al culto può sperare che anche la

sua anima, dapprima sepolta col corpo nella terra, salga poi come Demetra al cielo.

È dunque un'analogia simbolica che si suppone dietro il mito, grazie alla quale dev'essersi prodotta la prima associazione tra il culto dell'anima e quello della vegetazione per costituire infine, quando il primo regredì, il contenuto principale del «mistero». Tuttavia, un culto originario non si presenta con simili sottili allegorie. Molte tracce indicano bene che i culti della vegetazione sono trapassati in queste forme superiori dei culti dell'anima per una via del tutto diversa. Di questi ultimi culti, di specie inferiore, ne esistevano già da lungo tempo. Essi stavano tuttavia fuori di ogni relazione coi miti della vegetazione contemporanei. Le anime vengono in essi considerate come dèmoni dai quali ci si deve guardare, oppure, in uno stadio posteriore, che si vuol placare e cattivare come spiriti benevoli. Ora, sapendo che i culti di Demetra celebrati in Eleusi non erano soltanto dedicati alla fecondità del suolo, ma dovevano anche procurare la fortuna sulla terra nel commercio, si capisce che, procedendo da questo concetto generale di fortuna, il culto dovesse estendersi anche alla felicità dopo la morte, all'aldilà, non appena, in conseguenza dell'evoluzione delle idee sull'aì di là, questo oltremondo fosse divenuto l'oggetto principale dei desideri e delle speranze. In questo senso appartengono anch'essi a quelle ramificazioni di ulteriori fini cultuali dalla forma dominante dei culti della vegetazione. Questi ultimi pervengono però al predominio, un po' perché le cure per il pane quotidiano sono le più pressanti agl'inizi dell'agricoltura, un po' perché la vicenda delle stagioni, della semina e del raccolto segna nella vita dell'agricoltore dei periodi fortemente marcati, che sembrano adatti più degli altri per le feste alle quali accorrono da lungi le popolazioni della stirpe; il che noi possiamo ancora constatare chiaramente nelle feste della vegetazione dei popoli semi-civili americani. Quelle tarde allegorie che si appoggiano a simili culti, e che in sé non hanno nulla a vedere con la trasformazione di culti stessi in culti dell'anima, sono invece, nel loro carattere complessivo, creazioni di sacerdoti-poeti. Ma nella

ulteriore evoluzione del culto, la felicità oltremondana dell'anima, nella reazione degli atti cultuali sui sentimenti eclissa la felicità mondana. Così i culti di Demetra son infine divenuti, quanto al loro contenuto essenziale, dei culti dell'aldilà. Lo stesso accadde dei culti dionisiaci dei Greci, dei culti egiziani di Iside e di Osiride e persiani di Mitra e di molti altri culti-misteri di origine orientale, tutti pervasi dalia stessa brama di una felicità futura, che deve cominciare dopo la vita terrena e durare perennemente.

Ma alla formazione di questi culti cooperano in modo decisivo anche altri motivi, derivanti dalle speranze sull'aldilà. Cosi, già nelle feste della vegetazione dei popoli semi-civili americani, in cui si mescolano elementi totemistici e manistici, le eccitazioni *estatiche* hanno una parte importantissima: la danza orgiastica, l'estasi per mezzo di eccitazioni sessuali o per mezzo di veleni che stordiscono, come il tabacco. Si aggiungano inoltre le eccitazioni prodotte dalle imprecazioni, dalla preghiera, dal sacrificio e da altre cerimonie cultuali. Sono questi motivi dell'estasi che nei misteri dei Greci hanno fatto finalmente trionfare il culto di Dioniso sopra il più antico culto di Demetra ed accogliere in quest'ultimo Dioniso stesso. Egli è infatti il dio del vino, di questo mezzo più atto di ogni altro alla creazione di uno stato di beatitudine che trasporta al disopra degli affanni terreni. Ciò che si vede nell'estasi, la visione, costituisce nel culti-misteri il punto centrale del culto. La misteriosa disposizione del luogo, le preparazioni ascetiche, le imprecazioni liturgiche e i sacrifici, e infine il vino che originariamente sostituiva il sacrificio cruento, presso gli indiani la bevanda «soma», assurta persino al rango di divinità, rapiscono la coscienza in un altro mondo e danno al culto di più in più ed infine esclusivamente un indirizzo oltremondano. Con ciò si è compiuto un mutamento di significato per cui le speranze oltremondane irrompono con forza irresistibile nel culto, mentre il culto stesso crescendo in ampiezza ed intensità, reagisce su di esse.

A questa forza accentrativa dei culti della vegetazione e dei culti oltremondani, che da quelli si diramano, si contrap-

pongono poi, colla crescente separazione dei bisogni e degli interessi, gli influssi di una progressiva differenziazione. Anzitutto, qui, i culti degli dei seguono in sostanza le tracce dell'età precedente con i suoi culti del totem della tribù, dei sessi e individuale, estendendosi anch'essi sopra le diverse comunità sociali (*Lebensgemeinschaften*) e manifestazioni della vita.

È il bisogno di protezione dai pericoli e nelle imprese che crea gli dei come i dèmoni protettori. Differenziandosi tuttavia, secondo le varie direzioni in tanti campi diversi, esso dà luogo ad una specializzazione dei culti che progredisce con la civiltà. La fondazione delle città, la distinzione delle classi e delle professioni creano per ognuna di queste condizioni della vita dei culti speciali, a proposito dei quali sorge ora nuovamente tra le caratteristiche personali degli dei e i fini del culto un vivace scambio d'influenze: il culto specifico si sceglie fra le figure degli dei celesti anzitutto quelle che gli sono adeguate, per poi trasformare ancora il carattere del dio secondo i suoi bisogni propri. Anche i caratteri degli dei soggiacciono così ad un mutamento di significato analogo a quello delle forme della lingua e dei costumi. La forza principale che determina tale mutamento di significato è però il culto con gli uomini, bisognosi di protezione e di aiuto, che lo praticano. Soltanto in linea subordinata e, per lo più sotto la guida del culto, anche la leggenda e la poesia esercitano il loro influsso.

Insieme a questa differenziazione derivante dalla crescente molteplicità degl'interessi umani entrano in attività due altri motivi che interferiscono spesso con quei primi. In primo luogo la personalità divina suscita come tale il bisogno di un culto: il dio esige una venerazione come dio, come essere personale di gran lunga superiore alla natura umana, anche indipendentemente da quegli scopi particolari a cui tendono quei culti specifici degli dei e che possono nello sviluppo ulteriore assumervi una posizione predominante. i puri culti degli dei costituiscono così le forme più alte del culto, quelle che più e meglio ne esprimono il bisogno ideale. Il culto israelitico di Jahve, il culto di Cristo e di Budda ne sono esempi caratteri-

stici. Ma con ciò, specialmente i due ultimi, essi mostrano in pari tempo la grande forza assimilatrice di questi culti ideali orientati obbiettivamente di fronte a quelli soggettivi aventi le loro radici interamente nei desideri e nelle speranze umane, e principalmente di fronte a quello più soggettivo di tutti, il culto dell'aldilà. Del resto, è questo impulso ideale che può poi creare nuovi culti innalzando a divinità delle figure eroiche pensate dapprima in forma umana.

Accanto agli antichi culti di eroi, i culti di Cristo e di Budda sono nuovamente gli esempi più rilevanti. Poiché qui appunto non ci può essere nessun dubbio che Cristo e Budda siano stati uomini e dapprincipio considerati come tali. Che la loro natura eroica stia completamente nel lato spirituale della loro personalità, può tanto meno costituire una differenza allorché i due momenti rendono tanto più efficace l'elevamento della personalità umana a personalità divina, con che si rende comprensibile l'oscuramento del culto delle divinità originarie da parte di questi nuovi dei. Ciò viene espresso con forte rilievo dalle leggende buddistiche, molte delle quali fanno comparire gli antichi dei indiani dei Veda come servi del divino Budda.

Oltre alla personalità degli dei richiedenti per sé stessi una venerazione, la mescolanza degli dei di diversa origine nazionale fornisce infine il motivo più estrinseco, ma non perciò meno efficace, della moltiplicazione dei culti. Non è neanche del tutto raro che questi culti importati acquistino la loro importanza decisiva soltanto nel territorio in cui vengono trapiantati. Così, nel mondo greco, Dioniso è un dio immigrato. Egli supera tuttavia, in seguito, grazie al suo associarsi coi culti-misteri, tutti gli altri dei per importanza religiosa. A Roma, sulla misera base delle divinità italiche indigene, coi loro culti che si riallacciano strettamente al mondo degli spiriti demoniaci e degli antenati, si innalza dapprima grazie alla assimilazione delle divinità greche e poi, nell'epoca imperiale, delle diverse divinità orientali, una ricca varietà di culti, che è certamente esempio unico nella storia. Tuttavia si deve tener presente che in alcuni altri casi, per esempio, nei culti assiro-

babilonesi ed egiziani, non si possono osservare che le loro combinazioni diventate tosto più strette e non perciò la loro multiforme coesistenza come nella Roma imperiale.

16 - Le forme delle pratiche cultuali

A questa varietà dei culti, crescente parallelamente al progresso della civiltà, e per gli scopi cui in essi si aspira e per gli dei che in essi si venerano, non corrisponde affatto un'altrettale varietà nei *mezzi di culto.* Tutt'al più i culti dell'aldilà assumono qui una certa posizione eccezionale coi mezzi dell'estasi a cui si è già accennato, ed anch'essi meno per le varietà che per l'intensità dell'impiego di questi ultimi; e del resto, anche la segretezza che circonda questi culti li distingue dagli altri rivolti a fini mondani e per lo più celebrati pubblicamente. Questo lato estatico, tuttavia, non manca del tutto neanche negli altri culti. Esso è in certo modo legato alle pratiche cultuali come tali e per questo ricorre universalmente. Essi subiscono soltanto, volta per volta, a seconda del fine specifico del culto e del suo oggetto, della divinità, a cui le azioni sono consacrate, delle modificazioni che si possono qui tralasciare poiché non toccano l'essenza del culto stesso. Quelle forme comuni non sono pelò soltanto proprie ai culti degli dei sin dapprincipio, ma esse si accordano anche ì'una con l'altra nel motivo fondamentale: nel desiderio di render propizia la divinità per ottenere con ciò il soddisfacimento dei propri desideri. In questo motivo s'incontrano, in ogni modo, i *tre* mezzi di culto della *preghiera,* del *sacrificio* e della *consacrazione.* In questa successione essi costituiscono in pari tempo una gradazione dell'attuazione del culto religioso.

Per ciò che riguarda la preghiera le tradizioni dei popoli civili antichi ci offrono una quantità di esempi, in cui sono rappresentate tutte le forme attraverso le quali questo semplicissimo e diffusissimo mezzo di culto si è sviluppato. La forma del tutto primitiva della preghiera è lo *scongiuro.* Esso si estende dai culti demoniaci oltre gli inizi dei culti degli dei e tramezza ancora tra la pratica magica e la preghiera. Con ciò è anche già accennata la direzione della ulteriore evoluzione

della preghiera: lo scongiuro si eleva a *preghiera-supplica,* la cui differenza essenziale dal primo sta in ciò che l'orante, per quanto urgente sia la sua brama, rimette infine la realizzazione dei suoi desideri al volere divino. Lo sviluppo della preghiera dallo scongiuro è dunque in pari tempo connesso alla esistenza personale degli dei, che manca invece ancora ai dèmoni e che non soffre più nella sua ideale sublimità la costrizione magica esercitata sopra il dio o la soffre comunque solo nella presupposizione che la volontà propria del dio sia già propizia all'orante. Perciò il motivo dello scongiuro perdura come coefficiente fin nella supplica, e dov'è scomparso come idea cosciente e chiara riecheggia ancora nell'intensa tonalità sentimentale del desiderio. Questa mescolanza di scongiuro e di preghiera s'esprime specialmente in un carattere che trae la sua origine dallo scongiuro magico: nella ripetizione delle *parole della preghiera* nella stessa forma o in forma poco mutata, oppure, in uno stadio ulteriore, nella ripetizione dello stesso contenuto in forma mutata. Questa particolarità assunta nella supplica è scaturita da quel rafforzamento dell'azione magica che è proprio della ripetizione, specialmente negli incantesimi di parole. Noi abbiamo già conosciuto degli scongiuri di questa specie come elementi costitutivi del culto totemistico. Essi si trovano in una forma di poco mutata, generalmente soltanto ampliata per la più accurata elaborazione del contenuto della preghiera, nei più antichi canti dell'Avesta e dei Veda e in alcuni Salmi biblici.

In questi ultimi specialmente si può anche rilevare come, mescolandosi con la dedizione al volere divino, il tono insistente della preghiera si affievolisce, in quanto questa preghiera, nella sua ripetizione, vien fatta in una forma un poco mutata. Il cosiddetto «parallelismo delle proposizioni», particolarmente caratteristico della poesia ebraica, e che si spiegava un tempo, certo erroneamente, come un mezzo ausiliario o un espediente per la forma ritmica risultante dall'accentuazione e dalla melodia della proposizione, ha probabilmente la sua origine in questa intensificazione che scaturisce dalla naturale pressione del desiderio. Che non sia un espediente lo sappia-

mo dacché le nuove indagini hanno dimostrato la ritmica ingegnosa della poesia ebraica. Con ciò non si esclude naturalmente che questa ripetizione del pensiero in forma mutata non rafforzi l'impressione ritmica. Ma che la vera origine della ripetizione non stia in ciò, bensì nel motivo della supplica, risulta sopratutto dal fatto che questa particolarità hanno mostrato nel modo più spiccato quei Salmi e quei canti dei Profeti aventi il carattere della preghiera e della glorificazione che vi si connette. Quest'ultima, veramente, è passata anche ad altre forme. L'inno laudativo, in particolare, aggiunge un altro stimolo alla ripetizione nella entusiastica esaltazione della personalità divina magnificata.

Alla preghiera-supplica si connette come seconda forma la *preghiera di ringraziamento.* Come la domanda e il ringraziamento sono parti correlative di una stessa azione includente in sé il desiderio espresso al dio e il suo soddisfacimento, così, specialmente nelle forme più elevate del culto supplicativo, sono non di rado riunite in una sola preghiera di supplica e di ringraziamento. L'orante ringrazia per i benefici ricevuti e vi aggiunge la supplica di un'ulteriore assistenza divina. Questa associazione si trova assai sovente nei Salmi, ma non manca neanche in altri domini della poesia innologica; e l'umiltà con la quale domanda di un nuovo favore si ritrae dietro il ringraziamento per l'assistenza avuta, costituisce una certa qual misura della maturità del sentimento religioso che si esprime nella preghiera. Ma vi traluce però sempre anche il motivo di acquistare prima il favore degli dei con le grazie rese per esser poi più sicuri dell'esaudimento della preghiera da fare. Esempi caratteristici a tal riguardo ci sono offerti, oltreché dai Salmi biblici, dagli antichi testi babilonesi conosciuti grazie alle ultime scoperte archeologiche. La stessa preghiera di ringraziamento, del resto, vi si dimostra già di fronte alla supplica come una forma superiore che appartiene solo al culto degli dei; il ringraziamento presuppone, ancora più decisamente della supplica, un essere personale esso stesso accessibile al sentimento di gratitudine. Tutt'al più vi si può scorgere una relazione, la cui azione perdura latente, con lo scongiuro demoni-

aco; che la preghiera di ringraziamento aspiri tuttavia ad impegnare la divintà per dei favori futuri. Questo è appunto caratteristico per il culto degli dei, che la costrizione dello scongiuro magico è del tutto scomparsa per far posto alla libera decisione del dio. Che il rapporto tra uomo e dio nella preghiera venga po; considerato come impegnativo anche per il dio, si spiega del resto con la concezione di questo rapporto come contratto o patto conchiuso nel culto, quale si ritrova, favorito dall'importanza nazionale del dio, nel culto israelitico di Jahve.

Un elemento specifico del culto degli dei, ancor più spiccatamente della preghiera di ringraziamento, è il *canto laudativo* (Lobpreisung) od *inno,* come vien chiamato nelle sue forme poetiche. Siccome nella sua forma esteriore il motivo della supplica (*Bitte*), che ha dato alla preghiera (*Gebet*) il suo nome, può oscurarsi del tutto, così si suole non annoverare più l'inno tra le preghiere. Tuttavia, la continuità dell'evoluzione delle forme di culto manifestantesi nella favella esige assolutamente che anche l'inno sia considerato qui, poiché esso per lo più narra i benefici resi dagli dei come testimonianze della sua gloria e per questo, non di rado, alla fine esprime la speranza nel favore futuro del dio. Saggi artisticamente perfetti di questa specie sono i poemi conosciuti sotto il nome di *a* inni omerici», che appartengono certamente ad un tempo di molto posteriore all'epoca omerica. Sono glorificazioni di Demetra, di Apollo, di Dioniso, di Ermete, in cui l'elogio della benefica attività di queste divinità si concreta nella narrazione di qualche tratto della loro vita, al quale segue poi generalmente un accenno al favore futuro che si può da essi sperare.

Come, in questi esempi, l'inno è da riconoscersi chiaramente come un perfezionamento della preghiera di ringraziamento, così l'ultima e più matura forma di preghiera, *la preghiera penitenziale o* come la si chiama comunemente, il *salmo penitenziale* costituisce in un certo senso una forma secondaria della preghiera-supplica, la quale, all'occasione di qualche frangente esteriore o della coscienza di una colpa propria, implora l'aiuto degli dei o il perdono della colpa commessa.

Caratteristici esempi ci sono nuovamente offerti dai Salmi ebraici e babilonesi. Qui, peraltro, si tratta sopratutto di forme cultuali di preghiere, fatte all'occasione di una calamità nazionale o di estreme necessità, come una scarsa annata o una epidemia, oppure ad intervalli regolari per le colpe commesse dalla collettività.

Questi motivi comportano che anche in questo caso la forma più universale di preghiera, la preghiera-supplica permanga nello sfondo. Se il salmo penitenziale è già in sé e per sé una forma speciale della supplica, poiché esso contiene appunto la domanda del perdono per le colpe commesse, così non di rado esso si associa inoltre ancora alla supplica diretta del favore della divinità e della rinnovata dimostrazione del suo favore con una favorevole direzione della sorte. Malgrado quest'aggiunta egoistica, la quale, qui, come già nella glorificazione, manca di rado, la preghiera penitenziale è però religiosamente una delle forme di preghiera più elevate e non appartiene che alle fasi mature del culto degli dei. Essa è infatti la più intima: quando si esprime senza contaminazione, non chiede beni esteriori ma soltanto la liberazione della propria coscienza. In essa si esprime inoltre al più alto grado la dedizione al volere divino; e questa dedizione ha le sue radici a sua volta in una credenza nel governo assoluto delle sorti umane da parte della divinità; per tale credenza tutto ciò che capita all'individuo od alla comunità di culto vien interpretato come punizione o premio divino. In tal modo questa forma di preghiera sta in stretta associazione con l'idea di una provvidenza divina da un lato, e con le idee di ricompensa dall'altro. Tanto il pensiero della provvidenza come quello della ricompensa non sono propri al culto degli dei originariamente, ma sono prodotti della evoluzione religiosa conseguente. Peraltro è indifferente che la ricompensa venga pensata come terrena o come oltremondana. Anzi, ben lungi dall'esser connessa alle speranze sull'aldilà, la convinzione che la pena raggiunge il colpevole già in questo mondo, per l'immediato rapporto in cui essa pone felicità ed infelicità sulla terra col culto degli

dei, costituisce piuttosto il movente prossimo di quell'idea di una potenza divina che regna in ogni tempo sull'uomo.

Accanto alla preghiera e per lo più ad essa collegata, sta come seconda ed importante forma delle azioni di culto, il sacrificio. Anch'esso, come già la preghiera, suol esser considerato del tutto unilateralmente ed è perciò mal compreso nella sua origine e nel suo significato. In particolare, fondandosi su di un suo aspetto che esso presenta nei culti più sviluppati, si suol vedere comunemente nel sacrificio un dono alla divinità e si attribuiscono senz'altro al sacrificio i diversi significati che il dono può avere. Per conseguenza, esso deve avere lo scopo di render propizi gli dei al singolo sacrificante o a tutta la comunità che ha offerto il sacrificio, oppure esso deve procurare il perdono per una colpa commessa. Nel codice sacerdotale israelitico la seconda forma, il sacrificio espiatorio, avendo reagito sulla prima, il sacrificio acquistò il significato di un atto riconciliativo col quale dovevano estinguersi contemporaneamente anche le colpe commesse in passato, mentre il sacrificio espiatorio serviva a redimere qualche singola colpa determinata per cui si doveva ottenere il perdono della divinità. Perciò il sacrificio di riconciliazione era una cerimonia collettiva del culto celebrata in un g:orno determinato; la presentazione del sacrificio espiatorio era invece limitata alle particolari occasioni in cui un individuo o una data cerchia di persone sentivano la loro coscienza aggravata da una colpa.

A questi fini diversi indicati nelle parole «riconciliazione» e ((perdono» corrispondeva anche il modo di offrire il sacrificio; quello di riconciliazione era compiuto in alcuni luoghi fissi di culto, principalmente nel tempio di Gerusalemme, e gli offerenti condividevano colla divinità, nel banchetto sacrificale, il godimento della cosa offerta; e ciò simboleggiava il patto conchiuso con la divinità per l'avvenire. Il sacrificio espiatorio veniva invece offerto ogni qualvolta se ne presentava il motivo e la vittima era destinata esclusivamente alla divinità. Detratta una parte spettante al sacerdozio, tutto il resto veniva bruciato e lo stesso sacrificante non poteva averne parte alcuna. Se si riducono queste due forme al concetto di dono, il sa-

crificio di riconciliazione corrisponderebbe allora più ad un vero e proprio dono con una certa tendenza alla corruzione, appena attenuata dal momento del patto di alleanza che si esprime nel banchetto sacrificale; il sacrificio espiatorio, invece, avrebbe di più il carattere dello scontar la pena, analogamente alla estinzione della colpa inflitta dal giudice sotto forma di pagamento in natura.

Tuttavia, per quanto vi sia indubbiamente una fase, nella evoluzione del culto del sacrificio, in cui il motivo del dono sta in prima linea, i fenomeni concomitanti a questi culti del sacrificio più progrediti indicano chiaramente che questa non può essere la sua significazione originaria, ma che è invece subentrato un parziale mutamento di significato ed in parte una interpretazione arbitraria dei fatti. Così il sacrificio di riconciliazione giudaico non è un vero e proprio dono già per il fatto che il banchetto sacrificale ne è una parte costitutiva e perché quest'ultimo è accompagnato dall'idea della partecipazione del dio al banchetto. Da ciò risulta infatti che l'offerta di parti della vittima che si consuma, unitamente al pensiero di questa comunanza con la divinità, non è che un motivo secondano del sacrificio. La rinuncia che l'offerente, nel sacrificio espiatorio giudaico, deve imporsi, e che perciò appunto rientra nell'ambito della pena, è parimenti un momento che non ha nulla in comune col dono. Ma questo scompare del tutto se noi ci rammentiamo le forme originarie del sacrificio e gli oggetti che vengono sacrificati. Una delle primissime forme di sacrificio, già sorta nella civiltà totemistica, è il sacrificio funebre. In senso lato, esso comprende tutto ciò che in generale vien dato al morto - o bruciato con lui quando sia invalso il costume della cremazione dei cadaveri. Questi oggetti sono originariamente una parte degli averi del defunto, sopratutto le sue armi e i suoi ornamenti; e dove si sono costituite forme dispotiche di governo, il capo e i notabili sono fatti seguire nella tomba da ammali, schiavi e donne. Noi conosciamo già la trasformazione dei motivi qui operanti: il morto deve anzitutto esser tenuto lontano dai vivi; e poi dev'esser provveduto di tutto quanto gli può servire in una vita futura. Il

sacrificio si trasforma in seguito in sacrificio al dèmone del defunto e mira ad ottenere il suo aiuto per i vivi; finalmente si trasforma in sacrificio agli dei che devono essere propiziati per il morto e per i superstiti.

In tutte queste trasformazioni il motivo del dono manca dapprima completamente e ne diventa in seguito un elemento relativamente poco importante. La magia sta in prima linea: si deve esercitare sul morto, sul suo dèmone e infine sugli dei, un incantesimo per mezzo del quale il morto e il dèmone devon esser tenuti lontani - analogamente ai mezzi della sepoltura o della legatura del cadavere - e gli dei resi propizi. Ciò risalta ancor di più nella specie del dono sacrificale (*Opferspende*).

Qui c'è una importante trasformazione - la quale, mediata probabilmente dapprima dal culto dei morti, vien poi estesa al sacrificio in generale - consistente in ciò che l'offerente sacrifica parti del suo proprio corpo, considerate come latrici specifiche dell'anima. Così in Omero Achille depone sul cadavere di Patroclo le due ciocche promesse al patrio dio dei fiumi. Quest'uso per sacrificio funebre di un dono destinato alla divinità indica chiaramente il concorde significato di entrambi. Si dà al morto, perché la porti con sé nel mondo infernale, una parte di sé stesso. Non altrimenti la forza spirituale del dio vien accresciuta dalla partecipazione della propria anima nel sacrificio e rivolta a favore dell'offerente. Infine, il sangue delle vittime immolate si sparge sull'altare affinché la divinità ne fruisca; e delle parti interne della vittima si riservano ancora di preferenza alla divinità i reni col grasso circostante, considerati, nei tempi più antichi, sede principale dell'anima. In stretto collegamento con ciò sta quel sacrificio offerto dal sacerdote o dal ministro del tempio nei culti estatici, con la mutilazione del proprio corpo. In tutti questi atti, incantesimo e dono sono in relazione reciproca. Anche membra animifere offerte sono doni alla divinità, dei quali essa deve fruire; ma ciò facendo essa subisce un'azione magica per cui la sua volontà vien diretta dall'offerente, oppure, secondo la concezione di uno stadio più avanzato, all'offerente resa propizia. Nel-

lo stesso senso subentra in fine nel sacrificio pubblico, al posto dell'animale, l'uomo come rappresentante della comunità offerente. Anche questo sacrificio umano ha già il suo modello nel sacrificio funebre; ma l'idea di sacrificio è ancora impedita dal motivo della dotazione del morto dei mezzi necessari alla sua sopravvivenza. Il sacrificio umano vero e proprio si riallaccia quindi tutt'al più alle deboli influenze di questa più antica forma. Infatti, in contrasto con questa, l'uomo offerto in sacrificio alla divinità è un *sostituto* della comunità. In questo significato il sacrificio umano non è però più antico, come è stato creduto, ma più recente del sacrificio di animali, dal quale esso vien nuovamente sostituito più tardi; vedasi come ciò è narrato con evidenza nella leggenda biblica di Abramo e di Isacco. Per questa priorità del sacrificio umano testimonia sopratutto anche la sua diffusione infinitamente più grande. I sacrifici umani e le tradizioni che ad essi si riferiscono sembrano essere strettamente collegate a quei grandi culti dei campi e dei solstizi, in cui da un lato il sacrificato è il rappresentante della comunità offerente, che in lui si sacrifica alla divinità, e dall'altro egli è rappresentante della divinità stessa. A tal proposito la tradizione degli antichi culti messicani dell'anno fatti conoscere da K. Th. Preuss offrono delle prove convincenti. Il prescelto per il sacrificio era egli stesso venerato come dio, prima che nella festa del dio gli venisse immolato. Una tale duplicità di significato può diventar facilmente comprensibile se si tien presente la già accennata associazione del motivo del dono con quello della magia. Il sacrificio al dio e l'identificazione col dio si compenetrano qui così intimamente da fondersi in una rappresentazione unica. Come il sangue versato sull'altare sacrificale è un dono alla divinità, e contemporaneamente, come portatore dell'anima, trasporta i desideri dell'offerente nella divinità stessa che accoglie queste parti animifere sacrificate, così ciò avviene naturalmente in grado massimo se si sacrifica i uomo stesso, con tutti ì suoi organi e quindi con tutta la sua anima. E la più alta espressione dell'idea di sacrificio, propria soltanto al culto sacrificale di una vasta collettività politica o religiosa. La leggenda di A-

bramo e di Isacco individualizza in tal caso, secondo l'indole della leggenda, l'antica tradizione attribuendole il motivo di una prova dell'ubbidienza verso Dio, motivo che si riconosce con sufficiente evidenza per una invenzione posteriore della saggezza sacerdotale. Per contro, si trovano tracce di un sacrificio umano alla divinità nei Saturnali romani, nelle feste persiane Sakàen e in altri culti agresti del mondo antico. Anche la festa babilonese di Tamuzd e quella giudaica di Purim appartengono probabilmente a questa categoria. Infine noi incontriamo ancora una volta la stessa associazione trasformata in senso religioso e sorretta dalla idea della redenzione, aliena da ogni magia, nella concezione cristiana di Gesù che muore sacrificandosi. La comunità offerente si è in questo caso ampliata nell'umanità intera e l'uomo che riconcilia quest'umanità colla divinità è il dio stesso. Perciò il dogma, con la sua forza logica forse inconscia ma tanto più incalzante nella sua veste mistica, insiste sull'unità della persona divina e del Redentore che muore sacrificandosi. Da questa fusione dei motivi del sacrificio si è così sviluppata la più commovente ed efficace leggenda che lo spirito umano abbia mai creato.

In quest'ultima forma il concetto del dono come di un'opera offerta alla divinità e con esso il concetto del *valore* dell'oggetto sacrificato, hanno in pari tempo raggiunto il più alto livello. Quanto poco questo valore appartenga alla cosa sacrificata in sé e per sé risulta chiaramente dalla natura, obbiettivamente di nessun valore di molti oggetti sacrificati, per es., delle immagini degli antenati offerte nel culto cinese, oppure di quelle riproduzioni in piccolo delle cose desiderate che si espongono sull'altare votivo, casi questi, in cui, dei due motivi associati nel sacrificio, quello del dono si oscura di nuovo del tutto per lasciar dominare da solo quello originario e non mai totalmente scomparso della magia. Dove il dono offerto alla divinità sta in prima linea nell'idea del sacrificio, ivi l'offerente cerca invece di assicurarsi del successo col valore del dono offerto. Questa elevazione del valore può poi essere quantitativa o qualitativa o l'un e l'altro insieme. I due momenti procedono già di regola parallelamente nel sacrificio

cruento. In Atene ed in altre città greche, nelle grandi feste degli dei, si immolavano cento capi di bestiame, e la maggior parte di queste vittime serviva di cibo al popolo. Nel popolo d'Israele il ricco sacrificava un bovino e il povero un capretto. Ma da questo punto di vista del valore diventarono oggetti di sacrificio anche i frutti della terra e i prodotti dell'alleva- mento del bestiame, il latte e il burro. Da questo momento in avanti il dono sacrificale si estende finalmente al campo degli ornamenti e del denaro, che vengono offerti al tempio per servire all'adornamento della casa di dio od alla amministrazione del culto, oppure ad aiutare i poveri. A tal proposito influisce certamente anche un altro mutamento connesso al trapasso dell'originario sacrificio cruento in sacrificio incruento. Il sacrificio cruento, prima ancora che le altre forme di sacrificio abbiano reagito su di esso, è connesso con la distruzione degli animali sacrificati: questi ultimi vengono bruciati completamente affinché gli dei ne fruiscano, oppure la carne vien consumata dai fedeli nel banchetto sacrificale, mentre alla divinità si riservano le parti scelte come portatrici dell'anima. Ora il sacrificio incruento appartiene, per la civiltà come per il culto, ad uno stadio più avanzato. Esso presuppone in generale una progredita economia agricola e di allevamento e maggiori bisogni del culto al cui mantenimento il sacrificio deve servire. Le due condizioni si soccorrono reciprocamente. I prodotti dell'agricoltura si sottraggono a quella forma di immediata offerta alla divinità, quale avviene nell'olocausto, che sale al cielo sotto forma di fumo. D'altra parte il culto esige dei mezzi, per i quali si trasferiscono all'amministrazione del culto stesso quelle cure economiche che l'agricoltore e l'allevatore hanno apprese nel loro proprio lavoro. Ai prodotti diretti dell'agricoltura il periodo seguente sostituisce di più in più l'ornamento prezioso o il danaro. Così, questa catena, cominciata coll'olocausto, si chiude coll'offerta di danaro. Inoltre quest'ultimo sacrificio non è più fatto direttamente al dio, o ciò avviene tutt'al più nella preghiera che l'accompagna, ma l'offerente offre bensì al tempio, ai sacerdoti, ai poveri, per procacciarsi indirettamente il favore della divinità grazie al

merito di questi doni od alle pratiche cultuali che si possono ottenere per loro mezzo.

Mentre, in tal maniera, il sacrificio originano viene di più in più sostituito da mezzi di culto che entrano già in parte nel dominio delle cerimonie di consacrazione (*Heiligung*) questo mutamento non può tuttavia soffocare l'idea originaria di sacrificio, col suo contenuto tutto pervaso dall'intento di esercitare un influsso magico sulla divinità; quest'ultimo si fa anzi strada in forme più forti, in cui si rinuncia pienamente al significato di un dono di valore obbiettivo. Vi appartengono anzitutto le offerte consacrate e le offerte «votive», il cui nome è già certamente una testimonianza della confusione che l'uso unilaterale del concetto di dono ha cagionato nel modo di concepire il sacrificio. Con quel nome si sogliono infatti designare oggetti artificiali, i quali sono spesso senza nessun valore né artistico né d'altra sorta e vengono deposti sugli altari degli dei, o, nel culto cattolico, su quello dei santi, sia per esprimere loro efficacemente un nostro desiderio - e a questo scopo serve l'offerta consacrata (*Weihegabe*); sia, sebbene più di rado, per ringraziare dell'esaudimento di un desiderio - e a ciò serve il dono votivo. Quanto a diffusione, questi oggetti di culto possono star alla pari con gli amuleti; essi appartengono tuttavia, già nei loro inizi, a delle forme progredite del culto perché presuppongono degli altari sui quali vengono deposti, come pure dei templi consacrati agli dei. Si trovano tanto nel periodo egiziano antico quanto in quelli greco e romano. Li conobbe pure l'antichità germanica e da essa son forse passate nel culto di Maria e dei Santi del culto cattolico. L'offerta votiva corrisponde alla preghiera-supplica, il dono ex-voto alla preghiera di ringraziamento. Tali preghiere vengono anche recitate all'atto di deporre gli oggetti sull'altare. L'offerta consacrata è quindi la più antica e la più diffusa di queste forme, come la preghiera-supplica precede la preghiera di ringraziamento. La caratteristica di questo culto consiste però in ciò che l'oggetto offerto in sacrificio è una copia artificiale, in proporzioni generalmente ridotte, dell'oggetto stesso per cui si chiede aiuto. In ciò sta già una certa affinità col feticcio da un lato

e con l'amuleto dall'altro. Infatti nelle «offerte consacrate» di queste specie non si può pensare ad un vero e proprio dono. Quando il malato offre in sacrificio una copia in argilla della parte malata, o il contadino danneggiato nel bestiame offre un'immagine di giovenca, questi oggetti, in sé, sono privi di valore, e neppure possono servire alla divinità cui vengono offerti, come invece può pensare l'offerente nel caso dell'offerta del sangue dell'animale immolato o anche dei frutti. Piuttosto non può essere che un valore soggettivo a cui questa offerta votiva deve il suo significato, precisamente come il primitivo amuleto, che era pure un oggetto senza valore obbiettivo. Se si volesse vedere questo valore in ciò che l'offerta consacrata sia un segno dell'umile venerazione dell'offerente, ciò significherebbe proiettare uno stadio posteriore del pensiero religioso in un mondo passato a cui questi simboli sono generalmente estranei; ed anche i fini di questo sacrificio stanno in contraddizione con ciò. I gran numero delle offerte consacrate ha particolare analogia cogli amuleti anche in ciò che esse hanno per fine la guarigione dalle malattie. Perciò, nell'antichità, erano sopratutto i templi di Esculapio in cui queste offerte consacrate venivano deposte. Così, come l'amuleto, nelle sue forme più diffuse, serve a proteggere contro eventuali malattie, l'offerta consacrata mira a guarire le malattie reali. Ma mentre l'amuleto risale molto addietro nei culti demoniaci e perciò segue anche nelle sue forme proprie le forme più diffuse della magia demoniaca, per esempio, del legame magico, l'offerta votiva, connessa col culto degli dei, assume la forma del sacrificio; e qui essa ritorna alle primitive forme del sacrificio, al puro sacrificio magico. La gamba di cera che lo storpio offre in sacrificio è puramente un mezzo magico; come oggetto senza valore obbiettivo, non ha neanche un valore di dono e come mezzo magico esso è di nuovo di specie del tutto primitiva. L'oggetto sacrificato vien pensato animato completamente nel senso dell animismo originario e deve esercitare un influsso magico suì- l'anima del dio o del santo mediante la forza animistica in esso contenuta. Questo influsso non è diverso da quello che deve esercitare anche l'anima dell'animale sacri-

ficato o dell'uomo destinato al sacrificio. Soltanto che nel sacrificio umano ed animale risalta con particolare chiarezza il pensiero dell'identificazione del sacrificio colla divinità che lo riceve, pensiero che altrove è occultato dai caratteri esteriori di questi oggetti pensati come animati. Ciò trova la sua adeguata espressione in quelle feste sacrificali, a cui si è accennato più sopra e nelle quali l'uomo sacrificato, nel tempo che precede il suo sacrificio, è desso stesso venerato come il dio a cui dev'esser sacrificato. A questo punto, a cagione del valore attribuito dagli offerenti all'animale od all'uomo si fa strada ugualmente l'idea del dono; e ad essa si aggiunge infine, nel sacrificio umano, anche l'altra di una sostituzione della comunità offerente col sacrificato.

Quell'idea dell'azione magica sulla divinità si associa infine, per un altro verso, con quella di un dono destinato ad acquistare il favore della divinità nel sacrificio delle *primizie del raccolto,* o della prima figliata di una giovenca, il che non è del resto che una trasposizione dell'idea dai frutti della terra agli ammali agricoli. Secondo il modo di vedere della teoria del dono si interpreta questa offerta come un dono particolarmente prezioso. Anche qui questo maggior valore non può naturalmente essere che soggettivo. Il primo dono in sé non è più prezioso di qualunque altro successivo. Potrebbe, è vero, essere qui decisiva la precedenza che l'uomo dà agli dei nel godimento dei frutti della terra. E non si può certo negare che questo motivo non agisca specialmente nell'evoluzione ulteriore. Ma è tuttavia inverosimile che esso sia stato un motivo originario. A questo sacrificio è certamente affine l'usanza ancor oggi diffusa, di lasciare sui campo del raccolto l'ultimo covone. Anche quest'usanza, che W. Mannhardt seppe seguire dalle antiche feste del raccolto fino a quelle rurali tuttora esistenti, ha la forma di un sacrificio. Ma se nel primo o nell'ultimo covone del campo del raccolto vien lasciata talvolta l'immagine di un uomo o di un animale, un pezzo di pane od un uovo, in tal caso è evidentemente il bisogno di pensare anche i prodotti raccolti come vivi ed animati e di agire per mezzo della loro anima dapprima sui dèmoni della vegetazione del

campo e più tardi sugli dei protettori dei campi, che ha portato a questa integrazione. Ma essa sarebbe difficilmente risultata se non fosse già stata presente fin dapprincipio l'idea di una forza animistica vivente nel seme nascente. Più tardi il motivo del dono ha oscurato anche qui il motivo magico ed è ben possibile che ciò abbia cagionato lo spostamento delle usanze sacrificali che segnavano a quanto pare la fine del raccolto allo inizio di esso.

Anche i fenomeni della *montica* non di rado connessi col sacrificio, non diventano comprensibili che nella sfera delle idee magiche; e ad essi dànno motivo le circostanze casuali che accompagnano il sacrificio e che non sono prevedibili da parte dell'offerente. Questi fenomeni possono esser interpretati ora come sintomi dell'accoglimento o del rifiuto del sacrificio da parte della divinità, oppure, staccandosi da questa base, possono essere considerate in generale come indizi divinatori. Così, nell'olocausto, l'ascesa diritta del fumo è ritenuta un segno che il sacrificio è ben accetto al dio. Analogamente l'osservazione delle viscere, diffusa presso i popoli orientali e occidentali, aveva originariamente lo scopo d'investigare se l'animale possedeva la qualità gradita agli dei; più tardi entrò nell'ambito più vasto degli indizi generali (*prodigia*) grazie ai quali, come dal volo degli uccelli, dai fenomeni del lampo, delle nubi e della natura in generale, che siano imprevedibili, si può predire l'avvenire e principalmente il successo o l'insuccesso di certe imprese. Qui il culto del sacrificio a cagione appunto delle affinità generali tra magia e mantica confina coll*'istituzione degli oracoli.* Nell'oracolo l'uomo vuole investigare il futuro, nel sacrificio esso vuol influire su di esso coll'azione. Nel che è però già espresso che qui il sacrifido si pone nello stadio superiore. Così, anche la credenza nd presagi passa, relativamente poco mutata, dal culto demoniaco a quello degli dei, a prescindere dal fatto che essa vien connessa alle singole personalità divine e comunità sacerdotali e perciò sottoposta a norme più fisse. Anche gli stati estatici dei culti orgiastici dischiudono a questa predizione un nuovo campo nelle speranze sull'aldilà e nel sogno e nella visione nuovi mezzi.

Tuttavia questi fenomeni concomitanti al culto del sacrificio mancano del tutto della ricchezza di motivi religiosi che il culto sacrificale contiene e, particolarmente per la disposizione individuale che la visione estatica esige, si sottraggono alla formazione di forme di culto comuni. A ciò si connette d'altra parte l'influsso che alcune singole personalità esercitano sulla religione e sul culto come veggenti e come profeti.

Una terza e più alta forma di pratiche di culto è infine costituita dalle cerimonie di consacrazione (*Heiligungszeremonien)*. Come il sacrificio si collega con le diverse forme della preghiera, dello scongiuro, della supplica, del ringraziamento, dell'espiazione, così la cerimonia di consacrazione tocca da presso a sua volta, l'uno e l'altra. Anch'essa è rafforzata da preghiere concomitanti, ma è sopratutto il sacrificio, in tutte le forme in cui assume il carattere di una pratica di culto comune all'uomo ed alla divinità, a condurre direttamente alla cerimonia di consacrazione che appare qui come un atto integrante il sacrificio. Questa tendenza che sospinge alla consacrazione si impossessa dell'idea di sacrificio nel momento in cui i desideri dell'offerente, rivolti al vero valore della personalità, acquistano il sopravvento sugli scopi esteriori dapprincipio prevalenti. Questo motivo soggettivo, naturalmente, si manifesta soltanto in una fase più matura della vita religiosa e dapprincipio si mescola ancor dappertutto coi sacrifici rivolti ai beni esteriori. Elaboratosi infine dal sacrificio, destinato nella sua forma pura alla elevazione del proprio valore, esso è ora diventato un mezzo *di consacrazione.* Raggiunto questo livello altissimo, esso perde allora di nuovo, e completamente, il significato che prima vi si annetteva di un dono presentato alla divinità dall'offerente, significato, per l'appunto, che nei suoi inizi, come puro sacrificio magico, non aveva posseduto. Se nel sacrificio dell'autoconsacrazione si può ancor parlare, in generale, di un dono, ciò è dunque ancor possibile tutt'al più nel senso che tanto il dio si offre in dono all'offerente quanto quest'ultimo al dio.

Il punto di partenza delle cerimonie di consacrazione è tuttavia essenzialmente diverso da quello del sacrificio e quindi,

originariamente, battono l'uno e l'altro una via diversa, per non fondersi che all'altezza del loro pieno sviluppo. Anche la cerimonia di consacrazione ha certamente le sue radici nelle credenze magiche. Ma mentre il sacrificio primitivo esercita un incantesimo rivolto all'esterno, nella consacrazione è l'uomo stesso che compie l'atto di culto o lo lascia compiersi in sé, a ricevere l'incantesimo. Ciò innalza la cerimonia di consacrazione, già nelle forme originarie delle due pratiche, ad un livello superiore; e perciò esse sono anche in ordine di tempo un tardo prodotto della evoluzione religiosa. Essa ha nondimeno le sue radici in pratiche cultuali assai primitive, risalenti ben lontano nel periodo totemistico: nelle *cerimonie di purificazione.* Noi conoscemmo l'acqua e il fuoco come i primi mezzi di purificazione magica, risalenti alle credenze demoniache. Fino a quando essi conservano questo significato essi appartengono al dominio delle contromalie. Mirano a render innocuo un cattivo incantesimo cagionato dal contatto con un cadavere o con qualche oggetto considerato tabù. Lo stesso significato ha la purificazione per mezzo del fuoco. Soltanto che a cagione del più vasto apparato che essa richiede si presenta di preferenza sin dapprincipio come cerimonia pubblica di culto, e in conseguenza di ciò e per una inversione comune nel campo delle usanze magiche, essa si trasforma ancora direttamente da contromalia; un vero e proprio incantesimo. Per questa via la purificazione è però diventata consacrazione. Poiché il senso originario di quest'ultima consiste sopratutto in ciò che il mezzo impiegato assicura la protezione contro *future* contaminazioni di potenze demoniache che minacciano l'uomo dal di fuori, oppure in una applicazione ulteriore e religiosamente più pura contro propri mancamenti derivanti da intima colpevolezza. A questo punto il processo si è trasformato in una vera cerimonia di consacrazione e questo riferimento al proprio io è di nuovo possibile soltanto sul terreno della credenza negli dei. In questa forma essa è difatti collegata all'origine delle idee di ricompensa, le quali si fondano alla loro volta nel sentimento di una propria colpa personale, come presuppongono gli dei personali quali vendicatori delle colpe

commesse. Analogamente a quanto avviene nella purificazione per mezzo del fuoco si compie lo stesso trapasso col secondo e più diffuso mezzo di lustrazione, coll'acqua. Qui il *battesimo* denota con evidenza questo trapasso. Anche nel battesimo cristiano si è talvolta ancor conservata l'idea di lustrazione. Infatti il neonato sul quale dev'essere praticato, non è certamente egli stesso cosciente di nessuna colpa, ma secondo il dogma, per il peccato originale, egli porta un peccato innato dal quale dev'esser purificato. Così il battesimo riunisce i caratteri del mezzo di purificazione e di quello di consacrazione; ma soltanto l'ultimo significato acquista il sopravvento. Tuttavia, nella setta degli Anabattisti, accanto alla esigenza che l'uomo sia degno dell'atto sacro solo quando egli vi si assoggetti di propria volontà, è stato decisivo anche il desiderio di conservargli oltre il significato della consacrazione quello originario e, per l'intuizione sensibile, più vivace, della purificazione. Del resto, il battesimo si presenta, proprio in questa duplice applicazione, anche al di fuori del Cristianesimo e non solo nel mondo giudaico da cui lo ha derivato il Cristianesimo stesso, ma anche altrove e particolarmente presso i popoli semitici ed africani. Esso si trova ora insieme al costume parimenti molto diffuso della *circoncisione* ed ora, come nel Cristianesimo, senza quest'ultima, mentre in altre regioni ancora il vero battesimo, se si prescinde dai comuni riti lustrali, manca e tuttavia si pratica la circoncisione. Questo mutevole rapporto richiama già l'attenzione sulla differenza essenziale delle due pratiche di culto, poiché è fuori di dubbio che anche la circoncisione è una pratica cultuale. Essa non è però né un mezzo di purificazione né un mezzo di consacrazione, ma reca invece l'impronta del sacrificio. Come i capelli nel culto dei morti o il sangue nel culto degli dei, essa appartiene a quella forma di sacrificio in cui l'oggetto sacrificato acquista il suo valore specifico dalla sua qualità di animifero. In questo senso il sacrificio della circoncisione può forse essere interpretato come un surrogato delle parti animifere interne che nell'uomo vivo non si possono o ben difficilmente si possono sacrificare, come i reni e i testicoli.

Quantunque le forme della consacrazione concordino originariamente colle forme di lustrazione nella scelta dei mezzi come nella specie di pratica di culto, si fa però anche sentire in molti casi la esigenza di una distinzione esteriore di queste due pratiche. Mentre il lavoro vien ritenuto in seguito un'espressione adeguata della vera purificazione, nella consacrazione viene sostituito dall'aspersione. Qui è già accennato quel contrasto d'indirizzi secondo cui essi stanno fra di loro nel rapporto di malìa e contromalìa. Nella lustrazione si deve allontanare l'impurità morale o demoniaca; nella consacrazione l'acqua contenente la forza magica dev'esser comunicata a colui che aspira alla consacrazione. Perciò l'acqua della purificazione, rimuovendo il male contro cui era rivolta, rimuove sé stessa. L'acqua di consacrazione deve invece rimanere quanto più è possibile su Colui che ha bisogno di salvezza. Così anche nel battesimo, siccome esso sta quale mezzo di culto tra i due scopi, nell'atto d'immersione praticato dal sacerdote, suol prevalere ora l'uno ed ora l'altro momento. Ma nella aspersione come mezzo di consacrazione il significato magico della pratica affiora anche in un altro mutamento: l'acqua comune, che serve per lo più alla lustrazione, qui non è più sufficiente; l'acqua stessa deve essere consacrata per poter servire allo scopo della consacrazione. Già negli antichi culti-misteri l'aspersione coll'acqua delle sacre fonti costituiva un elemento essenziale delle cerimonie di consacrazione e nella festa del Giordano della Chiesa cattolica greca si usa tuttora l'acqua del Giordano oppure dell'acqua comune che si fa diventar tale per via magica. Infine, l'aspersione sta alla lustrazione per mezzo dell'acqua nello stesso rapporto in cui la fumigazione sta alla lustrazione per mezzo del fuoco. In pari tempo il posteriore significato consacrativo ha quasi completamente eliminato quello più antico di purificazione. Di conseguenza lo scopo della consacrazione trova ora la sua particolare espressione in ciò che il fumo abbisogna di qualità specifiche per esercitare un'azione consacrativa. A ciò servono materie balsamiche e sopratutto l'incenso, già usato nell'antichità, il cui odore eccitante ed inebriante asseconda l'azione ma-

gica. Valgono inoltre come doni sacrificali agli dei le erbe e le resine che si gettano nelle fiamme e che col loro profumo ascendente al cielo devono procacciar favore al sacrificante.

Come qui cerimonie di consacrazione e pratiche sacrificali si associano, così la più alta forma di consacrazione nasce dal sacrificio stesso, nel momento in cui nel sacrificio il pensiero del commercio con la divinità si innalza a quello del commercio di quest'ultima con la comunità. Ciò accade sopratutto nel *banchetto sacrificale.* Se il cibo sacrificale è consacrato dal fatto che la divinità se ne ciba, questa consacrazione si trasferisce anche agli uomini che mangiano lo stesso cibo. Il valore della consacrazione cresce proporzionalmente al valore della cosa sacrificata ed esso raggiunge il culmine nel *sacrificio umano,* in cui la vittima è ad un tempo rappresentante della comunità sacrificante e della divinità stessa. Qui la consacrazione, per i sacrificati, assurge a deificazione.

Dopo che il sacrificio umano cruento è di nuovo scomparso, questa idea si trasferisce all'animale sacro, che fa parte dell'uomo, e finalmente, quando il sacrificio cruento è scomparso del tutto, al pane usato come cibo sacrificale, che imita perciò nei più diversi culti del Vecchio e del Nuovo mondo ora la figura umana ed ora quella animalesca. Il rito sacrificale cristiano riunisce qui nuovamente tutti questi momenti, e riunisce in pari tempo, nelle più diverse interpretazioni date al sacrificio nel Cristianesimo, l'intero processo di questa evoluzione in un tutto contemporaneo. Nel pane e nel vino della cena perdura il ricordo del più elevato sacrificio umano che la tradizione religiosa conosca, perché qui l'immagine dell'unità dell'uomo sacrificato colla divinità agisce in seguito nel culto del dio redentore. Inoltre, a proposito di questo banchetto sacrificale, nell'agnello pasquale preso dalle feste giudaiche di Passah e nel vino dei misteri dionisiaci, sostituente il sangue del dio sacrificato sopravvive il ricordo di questi culti sacrificali affini.

Ma nella coscienza del cristiano questa consacrazione sacrificale è rappresentata nelle *tre* forme, non di rado tra di loro in scambievole rapporto, del significato magico, mistico e

simbolico, in una serie di stadi cioè, che queste cerimonie di consacrazione attraversano tutte. La fede ingenua vede nel pane della cena il vero corpo di Cristo; al posto di questo miracolo e di questo effetto magico, in un secondo stadio subentra il pensiero di una mistica comunione col Redentore, che si compie, non materialmente, ma spiritualmente nella pratica cultuale. Nel terzo stadio quest'ultima è finalmente divenuta simbolo di una elevazione religiosa dell'animo, che è possibile anche in sé, senza una simile manifestazione esteriore, ma che riceve da questa quell'acceleramento promosso sempre dall'azione esteriore quando esprime un bisogno interiore. A ognuno di questi stadi si aggiunge ancora come ulteriore motivo l'appartenenza alla comunità religiosa dimostrata dalla partecipazione al comune banchetto sacrificale - particolare questo, proprio di tutte le altre comunità religiose saldamente costituite. L'appartenenza al culto si deve manifestare nella partecipazione alle feste cultuali e qui il banchetto sacrificale collettivo è appunto quella solennità cultuale cui compete presto il primo posto nel manifestare una simile appartenenza religiosa. Con ciò la fine di quest'evoluzione ritorna ai suoi inizi. Il pasto consumato in comune, a ore determinate, distingue l'uomo civile da quello allo stato di natura. Fra tutti i pasti consumati in comune il banchetto sacrificale è probabilmente il più antico, come la festa cultuale è la più antica delle feste.

17 - L'arte dell'età eroica.

Se noi abbracciamo con Io sguardo le diverse direzioni della vita spirituale esse appaiono poste tutte contemporaneamente sin dal- l'inizio nell'organizzazione spirituale dell'uomo e stanno tra di loro di buon'ora in tale scambievole azione che la forma più recente innalza a manifestazioni più perfette quella più antica anche nel suo dominio più proprio. Tuttavia, accanto a ciò s'impone la constatazione che come nella vita individuale certe funzioni si formano prima di certe altre, così anche nella vita dell'umanità i fenomeni in cui principalmente si esprime il carattere dei tempi e del popolo, in ognuno dei periodi che l'evoluzione dell'umanità percorre, interessano un

lato della vita spirituale nel quale ì rimanenti o sono appena presenti nei loro inizi oppure, quando si tratta di stadi più avanzati, consistono nello sviluppo ulteriore dei principi derivati da un momento anteriore. In questo senso relativo si può ben chiamare allora dei tre periodi susseguenti allo stadio primitivo, quello totemistico il periodo del *soddisfacimento dei bisogni,* quello eroico l'età dell'arte e infine il periodo seguente dell'evoluzione verso l'umanità, l'età *della scienza.* Ci sono naturalmente già nel periodo totemistico svariate e, in parte, notevoli manifestazioni artistiche - basterà ricordare le artistiche danze cerimoniali o l'alta perfezione delle forme di adornamento del corpo e delle armi presso i popoli semi-civili di questo periodo - e già l'età eroica ha creato fondamenti imperituri della scienza. Ma il centro di gravità dell'attività cade tuttavia ancora completamente sul soddisfacimento dei bisogni esteriori dell'esistenza. Le forme dell'acquisizione e della preparazione del nutrimento, del vestimento, del l'adornamento, degli strumenti e delle armi sono sorte nell'età totemistica; e per quanto grandi possano esser stati i progressi sotto tutti questi rapporti, nei tempi posteriori, gli inizi erano già stabiliti ovunque. Si è trovato il modo di coprire il corpo in corrispondenza col clima; la preparazione del cibo sul fuoco, la fabbricazione delle forme fondamentali e non più mutate degli strumenti e delle armi, il martello, l'ascia, la sega, lo scalpello, il coltello; infine è subentrata la distinzione delle armi in armi per il corpo a corpo e per la lontananza. Anche l'arte stessa - e ciò è forse la cosa più significativa - segue ancora del tutto il motivo del soddisfacimento dei bisogni: gli ornamenti, il tatuaggio, la danza, il canto e la musica sono anzitutto mezzi magici, e come tali rivolti ai bisogni più urgenti cui l'uomo non può supplire da solo, come la difesa contro le malattie, la fortuna alla caccia o in guerra.

Soltanto a poco a poco, mediante l'eterogenesi dei fini, di gran momento in tali evoluzioni, molti di questi mezzi magici si tramutano in *puri mezzi dì adornamento.* Questa trasformazione non è certamente estranea neanche all'età eroica. Ma in essa i bisogni dell'esistenza sono in parte diventati altri, e fra i

nuovi fini sorti, quelli del culto e dell'ordinamento politico acquistano una crescente importanza. Inoltre il fattore estetico dell'effetto raggiunto si distingue sempre più dall'oggetto creato per reagire a sua volta sulla sua produzione e dar luogo così a delle opere in cui entrambi i momenti, il fine utile alla vita e l'impressione estetica si fondono inseparabilmente. Ma questo avviene ancora e in proporzioni maggiori là dove il bisogno è spirituale: principalmente nel culto degli dei, da un lato e dall'altro nella ammirazione dell'eroe umano. La costruzione del tempio, l'imitazione plastica della figura umana e la sua elevazione a figura divina, le forme della poesia, infine, l'epos, l'inno, gli inizi religiosi del dramma e la musica che vi si connette, tutto ciò ha le sue radici nei bisogni spirituali di quest'età e tra questi ultimi il culto assume una posizione dominante. Con tutti questi bisogni comincia però quella evoluzione autonoma dell'arte, in cui quest'ultima acquista un valore proprio, grazie al quale essa conquista nuovi domini che prima mancavano del concorso dell'effetto estetico. Questa conquista di nuovi domini da parte delle forme più elevate dell'arte è allora in pari tempo caratterizzata da un crescente allargamento della concezione artistica ed in essa da una spiritualizzazione del contenuto complessivo della vita, quale dapprima è propria soltanto all'arte e poi, in uno stadio alquanto più tardo, in parte anche alla scienza. Infatti quest'arte comincia con eroi e dei, cioè colle figure che la fantasia ha creato sulla soglia di questa età, traendole dalle nuove condizioni della vita. Essa progredisce quindi a poco a poco verso la personalità umana e verso gli oggetti di cui questa personalità è circondata, in quanto essa, seguendo l'esempio già dato dall'età totemistica nella trasformazione dei mezzi magici in oggetti di adornamento, spoglia di più in più gli oggetti della natura e della civiltà dei loro motivi mitologici per innalzarli a puri oggetti di intuizione estetica. Così l'età eroica abbraccia le due importanti epoche che la storia dell'arte ha generalmente attraversate: il sorgere dell'arte religiosa in senso proprio, che sta alla soglia di quest'età e raffermarsi della autonomia estetica dell'arte e con ciò la sua estensione a tutti gli aspetti

della vita umana, che appartiene all'evoluzione ulteriore. Questo è lì motivo per cui anche nell'arte il periodo totemistico è per noi un mondo scomparso, al quale noi possiamo ancora interessarci esteticamente soltanto se noi sottoponiamo ovunque l'ultima creazione di questo periodo, l'ornamento, spogliato del suo originario significato magico, ai veri motivi della attività artistica.

L'arte in cui noi oggi ancora viviamo, o nei motivi della quale noi possiamo ancora generalmente consentire, comincia soltanto con l'età eroica. L'amuleto intorno al collo dell'uomo primitivo e il tatuaggio della sua pelle sono divenuti per noi mezzi di adornamento di infimo valore estetico. Un tempio greco può ancora disporci al raccoglimento, e i combattimenti degli eroi omerici o la situazione tragica di un Prometeo perseguitato dalla collera degli dei possono esser rivissuti da noi perché, malgrado la lontananza dei tempi, noi non siamo estranei agli stati d'animo fondamentali che animarono quell'età. La più grande svolta nella stona dello spirito umano sta appunto in questo fatto grandioso dell'inizio di quell'età: nella creazione dell'uomo ideale, dell'eroe, e del dio che potenzia le qualità dell'eroe nel sovrumano e nel demoniaco. La vera storia dell'arte, per noi, comincia soltanto in questo momento; tutto ciò che precede è preistoria, anche se può essere importante per la comprensione psicologica dell'arte, anzi più importante di quanto per lo più si ammette, perché soltanto questa preistoria può fornirci qualche schiarimento sulle condizioni d'origine dalla fantasia artistica. Potendo qui presupporre come noti i fatti della storia dell'arte, può quindi anche bastare di richiamar l'attenzione su quei motivi genetici e sulla loro connessione coi caratteri generali dell'età eroica.

A tal proposito, il carattere che salta per primo agli occhi negli albori di questo periodo è costituito dallo sviluppo di una nuova arte, che non esisteva ancora nel periodo precedente o esisteva tutt'al più nei suoi primissimi cominciamenti: *V architettura.* La capanna a comignolo e la capanna conica non sono affatto, come la tenda e il paravento da cui sono derivati, opere artistiche ma creazioni del più urgente bisogno

dell'esistenza. La tendenza all'esecuzione di costruzioni che trascendono questo scopo si manifesta dapprima sporadicamente nella estensione di questo bisogno dai vivi ai morti. La loro sepoltura richiede, sotto l'influsso del culto dell'anima e degli antenati, una costruzione più durevole. All'occasione della tomba costruita di pietra solida e con una copertura, di mole sempre maggiore, dello stesso materiale che la difende all'esterno, si accende il senso del grandioso e dell'eterno, il quale reagendo sull'esordiente arte monumentale promuove il suo sviluppo ben oltre quel bisogno. Lo sviluppo delle gigantesche piramidi egiziane dalle semplici sepolture a tumulo in muratura, le mastaba, ci narra con immagini ben più convincenti che le parole questa storia significativa. Tuttavia lo stesso culto dei morti, di cui questa storia riferisce, è già intimamente connesso con quello degli dei, poiché la conservazione del cadavere per mummificazione, risalente a tempi incalcolabili, che sottrae il corpo del morto all'azione distruttrice del tempo con tutti i mezzi disponibili, presuppone un aldilà cui il morto deve accedere. Così, di fronte alla casa del morto sta la casa del dio che contrassegna ancora più direttamente e universalmente quell'età. Quindi allorché ci si presenta la costruzione aperta all'uomo e al suo commercio con la divinità si sviluppa incomparabilmente più intensa l'aspirazione di render l'opera degna della divinità che essa ospita. Nasce così il *tempio,* dapprima come edificio di protezione dell'altare sacrificale, originariamente eretto all'aperto, in un luogo consacrato. Esso è nel contempo il segno della città e dello Stato, poiché lo si erige ove risiede il governo o ci si raduna per l'esercizio dei diritti politici o per il traffico mercantile. Ma intorno ad esso si affermano anche gli interessi materiali: ed ecco la *rocca,* come secondo segno; la sede del sovrano e del potere politico e, per lo più, ultima difesa contro gli attacchi nemici alla città ed allo Stato. Quando il sovrano, come nei regni orientali, vien considerato come dio terrestre, alla rocca si aggiunge anche *la reggia,* la quale, corrispondentemente a questa duplice posizione del sovrano, assume dal lato architettonico una posizione intermedia tra la rocca e il tempio. Tempio,

rocca e reggia quindi, non soltanto svegliano il senso estetico per le forme architettoniche, ma sono anche il fondamento delle altre arti, sopratutto della plastica e dell'ornamenti- stica, prima esercitate sugli oggetti di uso quotidiano, che arricchite da questa associazione con le forme architettoniche ritornano all'arte minore dei vasi e degli utensili e servono di più in più a bisogni puramente estetici. Tra le opere architettoniche che appartengono già ai primordi di questo periodo è però il tempio, con la sua destinazione più elevata e per le ispirazioni provenienti dalla varietà delle figure divine, a sviluppare il più intenso impulso estetico. La rocca rappresenta l'unità dello Stato anche in ciò che essa, dove la posizione lo permette, è la sola costruzione su di una collina dominante la città. Il tempio, originariamente, è possesso esclusivo di una divinità. Soltanto in seguito, le particolari condizioni del culto e l'ingrandirsi dei templi possono far sorgere l'idea della riunione di più divinità in un solo edificio. Ma anche allora il bisogno dell'unità di culto suole dedicare il tempio comune ad una determinata divinità, al dio principale del tempio. In conseguenza dell'aspirazione alla ricchezza e varietà delle forme, nella costruzione del tempio SÌ esprime in modo marcato non soltanto il carattere del culto religioso ma anche l'indole spirituale del popolo che ha creato gli dei e il loro culto.

Così, anche la *plastica* è in stretta connessione con la costruzione del tempio poiché in essa trova immediata espressione l'importanza che vien acquistando la personalità umana in questo periodo. Ma in essa si manifesta anche chiaramente il graduale progresso dal tipico all'individuale, dall'incipiente apprezzamento dell'uomo come tale alla considerazione approfondita delle caratteristiche del singolo individuo. Dietro quelle figurazioni tipiche sta anzitutto la figura del dio personale che stimola alla rappresentazione artistica nei luoghi sacri. L'arte perciò acquista padronanza della figura umana non nella immediata imitazione dell'uomo ma attraverso lo sforzo laborioso di riferire al dio le caratteristiche umane. È vero che fin dapprincipio gli dei sono pensati in forma umana; ma finché le pietre e gli altari sacrificali stanno in campo aperto que-

sta rappresentazione antropomorfica non conduce che ad immagini in forma di feticci, che indicano in quei luoghi sacri la presenza del dio ma non presumono di ritrarre a pieno il dio stesso. Così i feticci dell'incipiente culto degli dei, nella loro forma esteriore appaiono sempre ancora come sopravvivenze dell'età totemistica, anche se non ritraggono più, come in quell'età, i dèmoni e gli dei in forme subumane, animalesche o grottesche. Qui, nell'arte, come nella vita, nella trasposizione dei caratteri puramente umani alle immagini, il dio è stato preceduto dall'eroe, oppure, ciò che fa lo stesso per le grandi civiltà orientali dell'antichità, dal sovrano. Come quest'ultimo vien magnificato sulle pareti dei suoi palazzi, nelle gesta di caccia e di battaglia, così il bisogno religioso incita ad erigere al dio una immagine durevole ed in forma umana nel tempio, che si considera come sua dimora, oppure in qualche luogo dominante della città che lo venera come suo protettore. Tuttavia, proprio qui, costituisce una ragguardevole testimonianza per la fusione, riferita più sopra, dell'eroe col dèmone, il fatto che il sovrano e il suo seguito sono già raffigurati in forma umana - come c'insegnano i monumenti babilonesi ed egiziani - mentre nel contemporaneo culto degli dei si presentano ancora figure complesse, ad un tempo umane ed animalesche, ora come dèmoni animali con viso umano ed ora come figure umane con testa bestiale. In ciò anche l'arte conferma esplicitamente l'origine degli dei dalla fusione della personalità eroica col dèmone. Superati questi attributi divini esteriori, di un passato risalente alle credenze demoniache, l'immagine divina non rende però dapprima che i caratteri tipici dell'uomo. Attributi esteriori forniti dal vestimento, dalle armi e dagli ammali sacri, debbono bastare, insieme alle dimensioni superiori al comune, come caratteristiche dell'essenza divina.

Il primo passo che conduce da questa forma tipica ad una progressiva individualizzazione della personalità si compie nell'espressione del viso, che assume con sorprendente uniformità in tutte le civiltà del vecchio mondo, nelle immagini degli dei come degli eroi e dei sovrani, l'espressione di serena mitezza. Ma anche questo tratto rimane di nuovo tipico.

Scomparsa la forma irrigidita e inespressiva, l'espressione stessa diventa a sua volta invariabile. Del resto, questo trapasso si può chiamare universale tutt'al più nel senso che la piena indifferenza cede ad un sentimento espresso benché uniforme. Nella qualità di questo sentimento possono sempre manifestarsi le diversità dei caratteri etnici, allo stesso modo che avviene nel mito e nella religione, ai quali sono connessi questi primi passi dell'arte plastica.

Così un trapasso analogo non manca neppure ai due grandi domini della civiltà del Nuovo Mondo: al Messico ed al Perù. Ma come nel culto di questi popoli, nella natura degli dei domina il terribile, così nella loro arte, la smorfia terrificante delle primitive immagini degli dei si è ridotta nell'espressione di una cupa e malinconica serietà, trasformazione questa, che tocca soltanto eccezionalmente l'arte del mondo antico e più che altro le creazioni appartenenti al dominio del demoniaco, come l'immagine della sfinge egizia o la testa di Medusa dei Greci. Per quella relativa uniformità con cui si compie questo trapasso dalla totale mancanza di espressione attraverso il tipico nel caratteristico dell'individualità, parallelamente al mutarsi dei sentimenti, si può forse richiamare anche l'inizio del Rinascimento, che si dovette creare una nuova strada verso la perduta ricchezza della personalità e la trovò nella commovente espressione di un supplichevole abbandono. Dal momento in cui l'arte figurativa abbandona questa forma tipica, anche l'insieme del corpo colla più varia figurazione del viso acquista forme più vive, e nella stessa proporzione l'arte figurativa discende dagli dei, dagli eroi e dai sovrani al livello della vita quotidiana, in cui essa è dapprima attirata dal grandioso e dal ragguardevole e poi di più in più dal *significativo (*das Bedeutsame). In questa aspirazione alla realtà, nella pienezza delle sue singole manifestazioni, all'opera artistica plastica si aggiunge anche il dipinto, il quale rinunziando alla forma corporea, acquista, sopratutto nell'arte del ritratto, col colore e l'ombreggiamento, nuovi mezzi per la caratterizzazione; e procedendo infine dall'uomo alla natura che lo circonda si impadronisce della profondità dello spazio, superando grande-

mente i limiti della plastica e strappando alla natura i segreti della prospettiva. Con ciò, nella *pittura di paesaggio* si schiude all'arte il ricco mondo dei sentimenti e delle tendenze, che l'uomo sa trarre dalle impressioni della natura e che trovano una espressione tanto più pura quanto più l'uomo stesso, in questa artistica restituzione della natura, sa scomparire. Così quest'ultima creazione dell'arte figurativa, con le altre forme ad essa strettamente affini in questa attività psicologica, del quadro che riflette uno stato d'animo comune (*Stimmungsbild*), la vita tranquilla (*Stilleben*), un *intérieur,* è l'arte più soggettiva, perché manca del soggetto stesso di cui rispecchia i moti dell'animo e tanto più trasferisce quei moti alla natura, L'influsso della quale è allora sentito come contenuto della propria vita interiore. Tuttavia l'arte paesistica oltrepassa già di molto i confini dell'età eroica. Il Rinascimento stesso non si è spinto che fino ai primi inizi di questa forma più soggettiva di arte figurativa. Qui, appunto, l'eroe, per quanto si pensi esteso il concetto di esso, è di nuovo ridiventato uomo, dal quale esso era nato per potenziamento ideale.

Con questa trasformazione delle forme espressive estetiche che caratterizzano l'arte figurativa, procede in complesso parallela la evoluzione delle arti *musicali.* Con questa parola noi vogliamo indicare, come si è già detto più sopra, tutte le arti che fin dall'origine sono contraddistinte dai mezzi *esteriori* del suono e del ritmo, che trovano applicazione sopra tutto nella musica. L'età precedente non conosce propriamente che *una sola* di queste arti, in grande fioritura: la *danza.* Se in essa, che dal lato melodico è solo scarsamente sostenuta dal canto e da strumenti più atti a produrre rumori che suoni veri e propri, prevale ancora decisamente l'elemento ritmico, l'evoluzione ulteriore di quest'arte consiste principalmente nel progressivo accrescimento delle forme melodiche d'espressione. Queste cominciano col linguaggio naturale e da esso procedono gradatamente ai suoni puri (*Klanggebilde*) fondati sulla istrumentazione tecnica. A questa trasformazione esteriore corre parallela una trasformazione interiore di motivi, nella quale agiscono certamente nel contempo gli influssi del-

la mutevole natura del materiale che contribuisce alle produzioni delle arti musicali. Questo materiale, fin dall'origine, si muta incessantemente insieme con la base di tutte queste arti, il linguaggio, che non lascia mai cristallizzare la sua viva evoluzione nelle sue forme ritmiche e melodiche. Qui anche il tentativo di fissare questa corrente del divenire nei singoli suoi momenti per mezzo di notazioni letterarie o di determinati simboli non offre che un manchevole surrogato della salda forza con cui le mute creazioni della plastica e dell'architettura resistono all'azione distruttrice del tempo. In conseguenza appunto di questa plasmabilità della sua materia la creazione artistica musicale si adatta tanto più al contenuto di pensiero e di sentimento che dominano l'artista e il suo tempo. Specialmente là dove la lingua rende questo contenuto in modo immediato, l'opera, anche se appartiene ad un passato da lungo scomparso, suscita un consentimento infinitamente più vivo di quello che può essere possibile nei riguardi di un'opera delle arti figurative. Quanto diversamente e meglio dell'arte micenea del tempo ci trasporta nella vita degli eroi omerici la lettura dell'Iliade.

Tra tutti i monumenti delle arti della parola l'epos rispecchia nel modo più fedele il carattere complessivo dell'età eroica. Al primo piano dell'azione vi campeggia l'eroe umano. I suoi combattimenti, le sue vicende, la descrizione laudativa delle sue qualità sono il contenuto fondamentale del poema. Il mondo degli dei sta sullo sfondo e non costituisce un contenuto indipendente dell'azione. Gli dei intervengono, è vero, nel destino degli eroi, per essi vengono a discordia tra di loro o scendono magari sulla terra, se vi è urgenza, per assisterli nascostamente nella lotta, ma la loro vita è estranea all'interesse dell'azione: essa appare come una esistenza che trascorre uniforme e in cui non v'è altro mutamento che l'intervento nel mondo terreno. Tale è l'epopea al culmine della sua evoluzione, nei poemi omerici. Se da questo punto risaliamo ai suoi inizi, quale ce la fanno conoscere le romanze dei Grandi Russi e dei Serbi od anche i canti dei Kara-Kirghisi o del Kalevala finnico, che non ci è certo pervenuto nella sua forma

primitiva, non si trova che gli dei abbiano in questi stadi più remoti una parte maggiore, come si potrebbe supporre se la saga eroica si fosse sviluppata dalla saga degli dei e rispettivamente l'epopea eroica dall'epopea degli dei, come ammettono molti mitologi. La nordica Edda, che può aver talvolta contribuito a indurre in errore, non può essere addotta come esempio e se la si volesse considerare a tal proposito proverebbe tutt'al più in contrario. Essa appartiene per l'appunto ad un'epoca posteriore in cui la credenza negli dei o negli eroi che si cantano non era più viva, come possiamo invece presupporre che fosse nei Rapsodi omerici. I canti degli Skaldi nordici sono ispirati da un mondo scomparso e di cui si sforzano di far rivivere il ricordo traendo la loro materia dalle favole mitiche e dalle saghe popolari. Se noi ci soffermiamo invece a quei genuini primordi della poesia epica delle tribù slave e turche, ci si presenta un quadro totalmente diverso. Non mancano, è vero, neanche qui, esseri fantastici che intervengono nella lotta o nel destino degli eroi, oppure cadono anche essi sotto il potere di incantesimi di cui l'eroe umano, in questi primordi, non di rado dispone. Ma questi esseri sono dèmoni, non dei; essi mancano completamente dei caratteri personali ed anche l'eroe manca tanto più di questi ultimi quanto più egli dispone di una forza magica in luogo di una forza umana potenziata. Lo sfondo dell'epopea al suo inizio è dunque il *mondo demoniaco* e non quello divino. Ma l'eroe stesso nelle sue particolarità sta ancora sul limitare tra l'eroe della favola e l'eroe epico. In questa evoluzione dell'epopea si rispecchia nuovamente l'evoluzione già delineata più sopra della saga eroica. Tuttavia, in quanto la poesia epica fissa le vaghe forme della saga popolare e reagisce alla sua volta sulla saga stessa, essa fornisce nella sua formazione un'immagine tanto più chiara di quella fusione del tipo eroico demoniaco ed umano da cui trae origine il dio. L'eroe dell'epopea originaria si distingue per le sue caratteristiche umane dal mondo demoniaco che lo circonda ancora ovunque. Ma di più in più egli trasferisce a questi dèmoni le sue proprie qualità umane. Nel mentre in tutta questa trasformazione dell'ambiente l'eroe rimane il

centro di gravità della poesia epica e quanto alle sue caratteristiche degrada nella sfera puramente umana, gli dei, in un periodo ulteriore, scompaiono del tutto dall'azione e rimangono soltanto le vicende dell'eroe umano. Ai motivi esteriori che determinano, nel dominio dei dèmoni e poi degli dei, la sorte dell'eroe, si sostituiscono ora e prevalgono i motivi interiori, insiti nell'eroe stesso. Ma a questo punto la poesia epica raggiunge di nuovo i confini dell'età storica.

Quando ancora si considerava l'epopea omerica non come un punto culminante raggiunto nella fusione del mondo eroico e divino, ma come inizio della poesia epica, si vedeva nella forma ritmico- melodica della stessa l'origine della poesia narrativa in genere, anzi talvolta l'origine del linguaggio, in quanto si riteneva con Giacobbe Grimm la forma poetica della parola come originaria e si considerava la prosa un fenomeno di evoluzione regressiva analogo a quello della favola che doveva essere una sopravvivenza delle antiche saghe di dei e di eroi della remota antichità. Questa supposizione è naturalmente così poco sostenibile per la storia del linguaggio e della poesia come per la storia della leggenda. La poesia narrativa originaria è la favola mitica, che va di bocca in bocca, senza forma d'arte; e il trapasso ad una forma metrica dapprima approssimativa e poi sempre più rigorosa è qui visibilmente connesso a quella trasformazione dell'eroe della favola in eroe della saga, grazie a che anche gli dei entrano a poco a poco nella poesia epica. Ad essa corrispondono due importanti trasformazioni esteriori: la prima consiste nell'innalzamento della prosa quotidiana passata nella favola mitica a forme ritmico-melodiche, che vengono rafforzate da un semplice accompagnamento musicale e dànno alla dizione stessa un andamento recitativo di canto; la seconda si compie nella imbastitura in serie di singole narrazioni, che si connettono, o per gli eroi che partecipano all'azione o per il contenuto dell'azione, in un ciclo di romanze che vien poi integrato con altri elementi di articolazione e assume in fine la forma di epopea di grande stile. Questo processo è sopratutto accessibile alla nostra diretta osservazione nella sua prima ed ultima fase: nelle romanze

dell'epopea originaria che raggiungono anche il livello della poesia popolare, e nei componimenti epici perfetti, come l'epopea omerica e il «Niebelungenlied», nei quali perciò, soltanto in base a conclusioni relativamente incerte sulla differenza di stile e di composizione sono possibili supposizioni sulla loro formazione per mezzo di singole parti. Resta però indubitabile che il passo più decisivo per la forma dell'epopea, l'innalzamento ad espressione ritmico-melodica, è connesso al primo di questi stadi e, così, direttamente all'origine della forma primitiva e romanzesca (*romanzenartig*) della narrazione eroica.

Che dobbiamo ora pensare di quest'origine? Forse la narrazione assurge da sé stessa a canto per la forma più grandiosa del suo contenuto? Oppure la forma ritmico-melodica viene trasferita in essa dal di fuori, da altre forme di poesia già esistenti? Siccome forme simili esistono già nella semplice canzone, quale l'abbiamo conosciuta a proposito dell'uomo primitivo e poi nel canto di culto rivolto, prima dell'origine degli dei e degli eroi, ai dèmoni negli scongiuri e nelle preghiere, e finalmente nella canzone da lavoro, così si potrà ben pensare ad una simile trasposizione dalle forme finche, in senso lato, alla narrazione. Non è tuttavia da escludere neanche il primo degli influssi enumerati: l'eroe epico (*der heroische Held*) è naturalmente oggetto di meraviglia e di estro poetico in ben altra misura che l'eroe della favola. Ma qui come nella canzone, insieme alla intensificazione dei moti dell'animo anche la loro espressione linguistica assume forme ritmiche, similmente a quanto avviene per i movimenti del corpo che sotto il dominio di emozioni solenni o di gioia assurgono nella danza a pantomimica ritmica. Perciò sopratutto dal canto cultuale, sotto l'influsso di una estasi poetica affine, si trasferisce forse nella rappresentazione della personalità eroica e delle sue gesta quella forma spiccatamente ritmica.

Così anche la forma metrica dell'epos si accosta innanzi tutto, come lo mostrano chiaramente i cominciamenti in forma di romanza della poesia epica, alle comuni forme di canto, per poi adeguarsi gradatamente sempre più ai bisogni specifici

della narrazione. Il ritmo scorre più tranquillo e, particolarmente la più antica caratteristica della canzone, il ritornello, che nello stadio primitivo è quasi la sola per cui la canzone si distingue dal discorso abituale, scompare completamente o sopravvive tutt'al più in alcuni modi di dire isolati, attributi ed epiteti di eroi e di dei e associazioni di parti del discorso che ricorrono regolarmente e servono gli uni e le altre ai rapsodi come ausilio per l'ininterrotto fluire ritmico del discorso, ma rimangono però sempre nel contempo mezzi di rafforzamento dell'impressione ritmica.

Come in tal guisa la poesia epica sorge dalle forme anteriori della poesia lirica trasferendo il tono potenziato della canzone nella rappresentazione della personalità eroica, così la poesia epica stessa influisce poi a sua volta sulle forme liriche. Anche qui il canto di culto sta in prima linea. Elevandosi ad inno, esso trova il suo più efficace contenuto in narrazioni che rappresentano la potenza del dio come superiore ad ogni misura umana, o la sua azione benefica per l'uomo. Così a loro integrazione interviene innanzitutto il canto di lode e di ringraziamento, che nel culto religioso diventa già la forma predominante, perché lo stato d'animo dal quale scaturisce dà il tono fondamentale nel culto in comune. Con essa entra in pari tempo nel culto un altro motivo che vi trova un carattere che gli è proprio fin dal tempo del culto demoniaco. Già l'aiuto dei dèmoni si cerca di assicurarselo non soltanto per mezzo di scongiuri, ma per mezzo di pratiche che imitano nella danza o in processioni mascherate l'azione del dèmone stesso. Nelle grandi feste della vegetazione del Nuovo Messico e dell' Arizona, che stanno al limite tra il culto dei dèmoni e quello degli dei, questo culto magico imitativo si rivolge ai dèmoni dei frutti che germogliano sotto terra, ai dèmoni delle nubi che fecondano la terra di pioggia e infine agli dei celesti che si librano al di là delle nubi. Sorti in quest'ordine, questi elementi si uniscono in una danza di culto, che nella sua associazione di motivi racchiude in sé il punto di partenza del «mimus», della rappresentazione mimica e pantomimica di una serie di azioni. Con ciò il «mimus» stesso è però la forma primitiva del

dramma che accompagna ora l'«epos» come una nuova forma di evoluzione della poesia. Ciò che è descritto dall'«epos» vien tradotto dal dramma in azione viva. Così accade che ancora nella tarda e indipendente evoluzione della poesia drammatica, quest'ultima attinga la sua materia preferibilmente dall'epos o dalla leggenda vivente nella tradizione popolare come narrazione epica, mentre ci si decide solo lentamente - il che è provato sopratutto dalla stona del dramma greco - ad aggiungere all'unico rapsodo bastante alla recitazione del canto epico, gli attori occorrenti per la traduzione della narrazione in azione.

Quanto questo trapasso sia del resto sostanzialmente uniforme, malgrado le condizioni assai diverse, lo mostra l'origine delle rappresentazioni religiose sorte dal culto cristiano. Il sacerdote che legge ad alta voce l'Evangelo distribuisce le singole parti delle persone che entrano nell'azione ai chierici od ai sacerdoti che lo assistono nella celebrazione, mentre il coro della comunità rappresenta il popolo presente all'azione. Ora queste rappresentazioni di Pasqua, della Passione, di Natale, malgrado, o meglio si direbbe, a cagione della loro recente origine, rappresentano uno stadio più antico. In esse noi possiamo ancora seguire passo passo la genesi dell'arte drammatica dalla liturgia religiosa e il susseguente laicizzarsi dell'azione religiosa. Il bisogno, nato dall'intensificarsi dell'emozione, di tradurre in azione ciò che si vive interiormente, dà anzitutto forma drammatica a quelle singole scene della narrazione sacra che provocano di per sé stesse la drammaticità. Da questo momento questa trasformazione progredisce e si estende a tutta la narrazione, mentre il responsorio della comunità, proprio della liturgia, passa nel coro del dramma. Luna e l'altro, la comunità che risponde e il coro che accompagna la rappresentazione drammatica, sono uniti dal motivo della viva partecipazione all'azione, la quale peraltro, in questo trapasso, da interiore e soggettiva è divenuta obbiettiva; a ciò prelude già del resto nella liturgia il dialogo tra il sacerdote e la comunità dei fedeli. È però innegabile che questa trasformazione a poco a poco infrange la forma liturgica.

La rappresentazione dell'azione religiosa vien trasportata dalla chiesa alla strada e il clero vien sostituito con attori laici scelti nel popolo. Gli episodi burleschi, che l'umore popolare aggiungeva già negli stessi luoghi sacri, per esempio, a proposito della riproduzione mimica della violenza di Pietro al servo Malco, o della corsa degli Apostoli alla tomba di Cristo, prendono il sopravvento e si foggiano finalmente in rappresentazioni mimiche scherzose indipendenti, nel mentre la stessa azione seria, da questo momento in poi, cerca la sua materia anche fuori del campo della storia sacra. Inoltre al nascente interesse drammatico pervengono da vane parti efficaci incitamenti. L'antica commedia ambulante, vagante per i mercati, con le sue rappresentazioni di azioni ora terribilmente tragiche ed ora grossolanamente comiche, e accanto ad essa lo spassoso teatro dei burattini e indi, come nuovo fattore, la novella, narrazione in prosa particolarmente preferita dal Rinascimento in poi insieme alla sua maggior sorella, la favola fantastica, ed all'epopea cavalleresca con le sue redazioni popolari in prosa, e infine, tornando al punto di partenza della religione, la leggenda agiografica: tutti questi elementi si associano nella creazione del nuovo dramma.

Ma qui l'evoluzione del dramma moderno e quella del dramma antico si incontrano in quanto che noi, dove manca la tradizione possiamo considerare la continuità nel complesso come uniforme, almeno in quanto si tien conto in essa dei motivi generali; e di qui innanzi noi potremo presupporre un processo evolutivo analogo nelle sue linee essenziali anche là dove la forma dell'arte drammatica non è peraltro giunta al suo pieno sviluppo. È certo che perché questa evoluzione sia percorsa interamente occorre una preparazione da parte del culto e della poesia, che è stata raggiunta in pochi luoghi soltanto. Le sue sorgenti tuttavia, giacciono sopratutto in disposizioni generali umane risalenti fino ai primordi del culto e dell'arte. Noi incontriamo perciò i due fattori dai quali procede ancora il dramma più tardo, già nel «corroborri» dell Australiano, una danza cultuale, in cui l'imitazione ordinata delle azioni dell'animale totemistico, accompagnata da canto e da musica

rumorosa, costituisce la parte principale, ma in cui son per altro inseriti episodi scherzosi suggeriti dall'imitazione degli animali. E il fiorire rigoglioso di questi episodi ha già spesso anche in queste forme soffocato completamente il motivo di culto: remota anticipazione di quella laicizzazione subentrata ovunque in quest'arte che ha le sue radici nel culto. Anzi, in più di un caso, affiorano le tracce della continuità di questa evoluzione: nel dramma satiresco greco noi incontriamo accenni alla danza animalesca. Lo stesso dramma satiresco ha preso dai culti della vegetazione i coristi-danzatori fallofori, e K. Th. Preuss ha dimostrato che si trovano - strana somiglianza - analoghe rappresentazioni falloforiche in antiche immagini di culto americane. Il teatro di burattini che ha forse avuto una parte non piccola tra i fattori della laicizzazione del dramma, non si trova soltanto assai diffuso nel Medio Evo, ma anche più anticamente in India, e non manca neppure presso i popoli allo stato di natura, per es., presso gli Eschimesi, e in questi casi, in generale, il burattino costituisce di nuovo soltanto l'imitazione dell'uomo stesso e della sua mimica. Le basi e talvolta persino gli inizi della rappresentazione drammatica risalgono ai primordi dell'arte; ma il dramma, nel suo pieno sviluppo rimane tuttavia una tarda creazione, alla formazione della quale hanno partecipato quasi tutte le altre arti della parola e della mimica. Il culto degli dei ne costituisce però sempre la base. L'inno religioso, che esalta le opere degli dei, incita direttamente a tradurre queste opere in azioni appropriate. E tra i culti degli dei, i culti in cui si trovano riuniti i motivi di questo ulteriore sviluppo drammatico delle azioni liturgiche sono principalmente quelli in cui il culto delle anime e le idee sull'aldilà si sono fuse e che hanno per loro contenuto la vita, il patire e la finale redenzione degli dei e il riferimento di questa sorte agli uomini. Qui sopratutto le rappresentazioni medioevali di Pasqua e della Passione, seguite dall'origine in ogni momento della loro evoluzione, gettano viva luce anche sui primordi del dramma greco e indiano, immersi nell'oscurità dei culti misterici, mentre questi ultimi, rivelano alla loro volta chiaramente quali sorgenti prime di questi fenomeni le

remotissime cerimonie della vegetazione, già tramandate in parte all'età eroica dai culti demoniaci anteriori. Nel suo processo ulteriore, dopo che l'azione drammatica si è trasferita dal tempio sulla piazza e il dramma si è laicizzato si distinguono i singoli periodi e le singole civiltà; ma per quanto la narrazione epica, la rappresentazione mimica e le più antiche forme del canto siano tra loro in reciproca azione, il dramma procede invariabilmente, come l'«epos», scendendo dalle altezze in cui dimorano eroi e dei al soggiorno degli uomini per descrivere tipicamente le loro lotte e le loro passioni, mentre in pan tempo l'oscura potenza di un fato esteriore vien rimossa dalla più profonda conoscenza dei segreti dell'anima umana. A questo punto l'evoluzione del dramma oltrepassa un'altra volta i confini di questa età. L'arte drammatica che nei suoi inizi è sorta dal culto degli dei in formazione, in queste sue ultime forme, con la sua concezione della vita umana nella sua immediata realtà, si fa veicolo della idea dell' umanità nella sua totale comprensione che abbraccia tanto gli ideali quanto il comune livello di questa vita.

Alla evoluzione del dramma si connette infine strettamente nei suoi motivi psicologici l'ultima tra le arti musicali: la *musica.* Essa può esser chiamata l'ultima perché è diventata un'arte indipendente più tardi di tutte le altre. Come arte dipendente, accompagnata alla danza, al canto, alla recitazione epica, essa risale all'epoca dell'uomo primitivo. Ma anche l'arte musicale ha avuto i suoi primi forti impulsi dal culto, come accompagnamento della danza e del canto cultuali; e da quel momento, specialmente dal lato dello sviluppo melodico, la forte emozione suscitata dalla pratica di culto determinò progressivamente la prevalenza della parte musicale della celebrazione. Contemporaneamente, il coro a più voci dei compagni di culto aggiunge nella polifonia delle voci di canto, che si adattò a poco a poco quella dell'accompagnamento strumentale dalla quale infine venne elaborandosi la modulazione armonica, nuovi effetti, ancora ignoti all'accompagnamento del rapsodo recitante o imperfettamente raggiunti nel canto comune. Tanto le forme drammatiche quanto quelle musicali

sono così sorte dalle stesse radici religiose delle celebrazioni liturgiche per poi divergere in direzioni diverse. Più tardi esse si combinano nuovamente in alcune singole parti dell'azione drammatica dominate da un particolare tono sentimentale, innanzitutto nel canto corale che rammenta anche qui la comune origine dalla liturgia. Ma nel resto, col distacco da questa comune origine cultuale, restarono per lungo tempo ancora distinte, e in questo senso è certamente significativo che il creatore della nuova opera d'arte musicale-drammatica abbia sentito quest'opera medesima come un fatto religioso. Per il contenuto dell'azione ciò potrà esser vero o no, ma per la fusione delle due arti è giusto. Ma non è meno significativo che anche in questo caso la separazione generi i motivi della riunione. Se il dramma, trasferendosi dal tempio sulla piazza e scendendo dalla sfera degli dei e degli eroi nella quotidiana realtà, ha perduto dapprima la forma musicale-melodica e poi la marcata forma ritmica, per far posto alla prosa, il canto liturgico rimasto al culto, muovendosi in tutt'altra direzione, si diresse intanto verso le forme profane della canzone ed entrò con questa in un attivo scambio di motivi melodici. Anche qui tale processo di scambio tra il canto religioso e la canzone profana ci offre un parallelo nel Medio Evo cristiano, che noi possiamo forse riferire a più antiche fasi di evoluzione con lo stesso diritto con cui vi abbiamo riferito l'origine delle rappresentazioni drammatiche.

Ma quando più tardi il dramma, sotto l'impulso ad associare il godimento drammatico con quello lirico e musicale diede origine alle forme ibride del melodramma e dell'opera in musica veniva già posta con ciò la possibilità di un'ulteriore tendenza a ritornare da questa dualità di forme ad una nuova unità di arte drammatica e musicale, la quale ripete quella primitiva unione in uno stadio più alto del teatro, di sentimenti universalmente umani, non più dipendente da un determinato culto religioso. Tuttavia, quest'intera evoluzione della nuova arte, come quella dei suoi fattori, il dramma e la canzone, oltrepassa di molto i limiti dell'età eroica. Essa raggiunge un periodo in cui l'uomo fa passare in secondo piano l'eroe e in cui

il progresso religioso verso un dio impersonale respinge nell'ombra, gli dei personali coi loro difetti derivati dal modello umano e dai loro predecessori demoniaci.

Con ciò corre parallela una seconda evoluzione dell'opera d'arte musicale, che estrinsecamente sembra essere in contrasto con la prima, ma che ne costituisce in realtà un'integrazione. Essa consiste nella liberazione dell'espressione musicale da ogni altra forma cui poteva originariamente andar congiunta, e nell'avviamento ad una attività libera e indipendente. Nel recitativo dei rapsodi, nella liturgia del culto divino, nella danza e nella canzone gli elementi ritmico-melodici sono in parte connessi all'espressione ritmico-melodica della lingua, e in parte si sono resi indipendenti da questa espressione nell'accompagnamento strumentale, ma rimangono tuttavia dipendenti da essa come mezzi di rafforzamento dei moti dell'animo che si estrinsecano nel linguaggio e nella mimica. Da questa duplice connessione agli elementi ritmico-melodici dei movimenti umani d'espressione e al contenuto ideale della lingua l'opera d'arte musicale si scioglie finalmente in quanto lo strumento musicale, che dapprima le vien in aiuto, limita nella «musica assoluta» il concorso dell'uomo alla mera padronanza dello strumento stesso, ma fornisce nel contempo una tale copia di suoni da garantire alla traduzione dei sentimenti e delle emozioni una ricchezza inesauribile di nuovi motivi. Così l'opera d'arte musicale si innalza a puro linguaggio di sentimenti. Libera dal legame a immagini determinate essa dà anche all'auditore piena libertà sui moti dell'animo suscitati in lui. Poiché essa s'ingrana nel corso di questi ultimi solo in quanto l'opera musicale stessa è rappresentazione di puro processo sentimentale, il quale però, appunto perché non è connesso a nessuna idea né a nessun'immagine, rende tanto più puro e più forte l'effetto emotivo sull'uditore, quanto più liberamente questi può conservare le emozioni suscitate nel mondo soggettivo della propria affettività. Nella composizione strumentale (*Strumentalwerk*) la musica diventa così la più soggettiva tra tutte le arti musicali, analogamente, ma in grado più alto, al paesaggio ed alle forme affini tra le arti figurative.

Come queste, e in grado anche maggiore, è una forma di espressione di sentimenti puramente soggettivi. Ma anch'essa oltrepassa di molto l'età eroica, il cui carattere fondamentale è Tesser legata al mondo oggettivo, nel quale il soggetto proietta i moti dell'animo che egli non può mai scindere dagli oggetti, per adoperare i mezzi che l'arte fornisce ancora soltanto come materiale per l'espressione della vita interiore della personalità stessa.

CAPITOLO IV

L'EVOLUZIONE VERSO L'UMANITÀ

1- Il concetto di Umanità

Alla questione «viviamo noi in un'epoca illuminata?» Kant rispose, per il suo tempo, che aspirava particolarmente, com'è noto, a tale caratteristica, con una recisa negazione; egli aggiungeva per altro, noi viviamo in «un'epoca di *illuminazione*» (Aufklärung). Si potrebbe fare la stessa domanda, e forse a maggior ragione, circa il rapporto del nostro tempo o di tempi passati col concetto di umanità, e rispondere in modo anologo: noi siamo sulla via dell'umanità, ma siamo per ora ancor lontani dall'aver raggiunto la mèta, e si può anche dubitare, quando si consideri l'imperfezione umana, se tale mèta sia mai raggiungibile, a meno che l'imperfezione stessa non vada compresa nel concetto dell'umanità.

Infatti il vocabolo «umanità», a cagione della pluralità dei suoi significati, può indicare tanto la debolezza quanto la compassione umana ed altre virtù. Ma già Herder, nelle sue «Idee», pur attenendosi al senso di questo aspetto favorevole del concetto, ha cercato di presentare la storia della specie umana come una «educazione all'umanità» e fatto intendere nel contempo con tale espressione che la storia ci mostra soltanto un'aspirazione incessante verso la «vera umanità», ma che questa mèta è posta al di là di ogni storia.

Ora, gettando uno sguardo retrospettivo sulla via già percorsa nei precedenti capitoli, si può con fondamento porre in

dubbio se sia giusta la supposizione da cui ha preso le mosse Herder nelle sue considerazioni di filosofia della storia, la presupposizione cioè, che nelle primissime disposizioni naturali dell'uomo, anzi, prima che in queste, nelle condizioni generali del suo ambiente naturale, vi fosse già predisposta quella evoluzione verso l'umanità. L'uomo primitivo e quello dell'età totemistica non lasciano scorgere assolutamente nulla di ciò che noi chiamiamo umanità, a meno che ci si limiti a ritener per tale l'attaccamento ai membri prossimi dell'orda o della tribù - come si riscontra già negli animali che vivono in società - o qualche caso singolo di amichevole soccorrevolezza verso stranieri.

Soltanto nell'età eroica si incontrano manifestazioni, che noi possiamo interpretare come sintomi di sentimenti umanitari che sbocciano lentamente. Ma secondo il carattere complessivo di questo periodo, con le sue formazioni politiche rigorosamente chiuse ad ogni influenza esterna, col suo disprezzo per le popolazioni straniere, con la negazione di un'umanità comune e universale, negazione che si esprime brutalmente nel trattamento dei nemici in guerra e degli schiavi in tempo di pace, si sarebbe piuttosto propensi a porre l'età eroica, anche pervenuta al culmine del suo sviluppo, in pieno contrasto con tutto ciò che noi intendiamo ora per umanità. In pari tempo, la questione se ed in che misura le origini dei nostri concetti di umanità risalgano al passato ed agli stadi inferiori della civiltà, implica la difficoltà che questi concetti stessi sono evidentemente prodotti di una lunga evoluzione, entro la quale si trovano in un fluire perenne. Perciò anche il concetto di umanità soffre di una indeterminatezza che gli è inerente fin dalla sua origine e che non è stata affatto diminuita dalle estensioni che esso ha subite successivamente.

Il vocabolo «humanitas» che nel tardo latino classico coincide approssimativamente col nostro concetto di umanità (*Menschlichkeit*) tanto nel buono come nel cattivo senso, nella lingua dotta del Medio Evo, con la sua forte tendenza alle formazioni di vocaboli astratti, assunse inoltre l'altro significato dell'idea collettiva di «umanità» (*Menschheit*), di «genus

hominum» dei Latini, indipendente da tutti quei giudizi di valore. Con questo doppio significato è passato poi nelle nuove lingue e, malgrado che la lingua tedesca abbia formato per questa distinzione di concetti le due derivazioni di «Menschlichheit» e di «Menschheit», la parola esotica «Humanität» riunisce nuovamente i due significati, il che si può scorgere anche nell'espressione «educazione all'umanità» di Herder. Poiché egli, se in queste parole riassume il senso della storia, ha voluto richiamar l'attenzione oltre che sulla qualità dell'umanità, di sentimenti anche sulla progressiva estensione di questa qualità a tutto quanto il genere umano, come aspirazione fondamentale di ogni storia.

Qualunque cosa si possa ora pensare sul possibile risultato di una tale aspirazione e sul rapporto di questi due aspetti tra di loro, non vi è dubbio che il concetto di umanità, divenuto patrimonio comune dei popoli civili comprende due momenti, uno oggettivo ed uno soggettivo. Da un lato l'umanità abbraccia *tutto* il genere umano, o almeno una grandissima parte di esso, che può esser considerata come rappresentante della totalità. Dall'altro l'umanità è un predicato di valore che indica il pieno sviluppo delle qualità morali che distinguono l'uomo dal bruto e il loro manifestarsi nel commercio dei singoli come dei popoli. In questo senso appunto l'umanità riunisce l'uno e l'altro, il genere umano e l'umanità di sentimenti, ma prescindendo nel secondo concetto dal significato accessorio del termine, di imperfezione umana, per non conservare che il suo valore positivo. Nella sua applicazione ai sentimenti dei singoli individui l'umanità diventa così una valutazione della persona umana come tale, che trascende i più ristretti limiti della famiglia, della tribù, dello Stato; ma nella sua applicazione alla società umana essa si pone come esigenza di uno stato ideale, in cui questo apprezzamento del valore umano sia divenuto norma universale. Tuttavia, in quanto questo ideale è *in fieri e,* come tutti gli ideali, non mai pienamente attuabile, anche il seguente abbozzo dell'evoluzione che s'inizia al di là del periodo descritto da ultimo, dovrà limitarsi a rilevare quei fenomeni in cui si rivelano i nuovi motivi umani dominanti

questi nuovi tempi. Con ciò è di per sé chiaro che in questo ultimo stadio dell'evoluzione umana, ancor meno che nei precedenti, si può parlare di una qualunque netta demarcazione di limiti. Anzi, quanto più vasto diventa il campo in cui si manifestano le aspirazioni e le attività umane, tanto più gradualmente si compiono ì trapassi e tanto più sono preparati nelle condizioni naturali e negli istinti dell'uomo, appunto per il contenuto universalmente umano di questi motivi. Così, già nell'uomo primitivo, non mancano impulsi di altruismo verso il prossimo e di apprezzamento dell'anima. Già nei primordi della civiltà umana son presenti ed oscuramente coscienti le disposizioni da cui infine deve svilupparsi l'idea di umanità. Ed ogni nuovo passo sembra altresì che la prepari. La trasformazione della tribù nello Stato, il mutevole commercio dei popoli ed infine la diffusione attraverso vasti territori delle creazioni spirituali dei singoli popoli nel linguaggio, nella religione, nel costume, tutti questi processi si presentano come altrettante tappe sulla via verso l'idea di umanità e verso la durevole assimilazione di essa nel complesso delle aspirazioni umane. Ma anche qui, questa nuova idea, tanto nel suo primo apparire come nelle sue ulteriori trasformazioni, non costituisce una soppressione delle situazioni durate fino allora e delle condizioni psicologiche del loro sviluppo, ma la nuova cultura umana accoglie in sé le creazioni del passato e fa loro mettere più profonde radici. Così il pensiero della comunanza di civiltà dei popoli, a quanto si può concludere dal corso della storia, non ha sminuito la coscienza delle singole nazionalità e l'importanza dei singoli Stati, anzi, le ha rafforzate ed arricchite e con la diffusione dei valori della civiltà la differenziazione nazionale ha accresciuto questi beni e con ciò di nuovo il valore dell'indole spirituale del singolo popolo come del singolo individuo. Che qui, del resto, più ancora che in quei periodi passati e chiusi della storia dello spirito, non possa trattarsi che di valori *relativi,* è inutile far notare. L'evoluzione umana comprende, insieme agli stadi già trascorsi, anche una quantità di nuove condizioni, e siccome il sistema a cui tende si trova ancora nel flusso del divenire, così la mèta raggiungi-

bile è provvisoriamente la via stessa: non ci troviamo in cammino verso l'umanità - in quanto si vorrebbe intendere con questa espressione un dominio assoluto di un contenuto di vita umano - né appare all'orizzonte che si schiude dinanzi a noi dopo l'ultimo periodo di evoluzione un periodo umano nel senso dell'esclusione di più ristretti vincoli umani. Piuttosto, come l'uomo ha conservato nelle epoche successive i bisogni generali della sua vita individuale e le forme più ristrette della società familiare e tribale dello Stato primitivo, così il vincolo umano non può mancare di minori articolazioni in Stato e società, create da questa evoluzione. Non vi è risultato generale di questa considerazione retrospettiva più sicuro di questo: che ogni stadio successivo lascia perdere, come divenuti senza valore, una quantità di beni acquisiti in un periodo anteriore e in esso aventi generalmente il loro pieno valore, per conservarne invece una parte come beni durevoli. In questo senso, ciò che precede non è soltanto preparazione ad una nuova via ma è già l'inizio stesso di questa via, le cui origini sono generalmente nascoste. Talvolta il periodo anteriore prepara inconsciamente il successivo. Come al clan della primitiva organizzazione tribale manca l'idea dello Stato futuro e al credente nei dèmoni, di quel tempo remoto, manca l'idea del culto degli dei rimuneratori del bene e del male, quantunque Stato e culto degli dei non sarebbero potuti sorgere senza quelle forme più antiche, così anche l'idea di umanità è contenuta come germe latente nelle più antiche forme di vita. Perciò non è questa preparazione latente in altri fenomeni, in parte del tutto eterogenei, che noi possiamo chiamare evoluzione verso l'umanità, ma l'idea stessa di umanità manifestantesi in chiara coscienza, nella sua diffusione sopra una parte sufficientemente grande del genere umano da poterle assicurare una forza durevole e nel suo influsso sui diversi fattori della civiltà. Ma anche con tale delimitazione, quest'evoluzione non può esser considerata come costantemente progressiva. Già la circostanza che l'idea di umanità, per quanto grande diffusione possa trovare, rimane sempre limitata nello spazio e nella civiltà, rende possibili nelle azioni reciproche che esercitano su di loro popoli di stadi

del tutto diversi di civiltà delle oscillazioni che possono cagionare l'oscurarsi dello sviluppo di quest'idea per lunghi periodi. Che queste oscillazioni abbiano avuto luogo ripetutamente nel passato, è notissimo; ed è poco verosimile che esse debbano escludersi per l'avvenire. Dovremo ritenerci soddisfatti se, malgrado queste interruzioni, potremo constatare nell'evoluzione umana una generale concatenazione con proprie leggi psicologiche.

In effetto questa legalità si manifesta già in ciò che tra quei due fattori costituenti, come vedemmo, l'idea di umanità, quelli *estrinseci,* che noi riuniamo nell'espressione «genere umano» (*Menschheit*) come in un'idea collettiva e obbiettiva, sono i più antichi, mentre quelli interiori, associati nella coscienza soggettiva a valori sentimentali chiaramente espressi, seguono poi a poco a poco. Si potrebbe anche sintetizzare questo rapporto nell'espressione: il *genere umano* deve preparar la via *all'umanità* (Menschlichkeit). Non che quest'ultima, nei suoi singoli impulsi, non potesse precorrere di molto la formazione dell'idea di genere umano; anzi, nelle sue disposizioni doveva precederla; ma questo lato soggettivo ha realmente trovato il suo pieno sviluppo - e soltanto allora poteva però trovarlo - dopo che l'idea dell'unità del genere umano si era formata in un ambito più vasto che non fosse quello di quegli oscuri impulsi o delle idee individuali che precorrevano il loro tempo. In altre parole: il concetto totale di genere umano, nel senso non soltanto di una nozione generica formata da noi, ma ancora di una totalità reale comprendente tutte le sue parti, ha preceduto il concetto di umanità, nel senso di un riconoscimento di diritti universalmente umani cui può pretendere ogni membro del genere umano, e di obblighi verso l'intera umanità che incombono ad ognuno; e non poteva esser altrimenti, poiché ad ogni esigenza che s'impone ai singoli di dimostrare sentimenti umani mancherebbe l'oggetto di questa attività emotiva stessa, se non fosse già presente in qualche forma, sia pur limitata, l'idea di genere umano. Ma consideriamo la successione in cui ci si sono presentati i fatti singoli che costituiscono quest'evoluzione verso l'umanità: la con-

cordanza della successione storica con queste condizioni fondate sull'essenza dell'umanità è allora evidente. In prima linea sta l'origine *degl'imperi universali,* risalente ai primordi della stona tramandataci dai primi monumenti. La vera essenza di questo concetto non consiste nel senso, attribuito a tale espressione di un grande impero sorto dall'assorbimento di un certo numero di Stati; l'idea di impero comincia realmente ad aver vita dal momento in cui un simile regno accampa la pretesa di comprendere la parte terrena dell'universo e con ciò tutta quanta l'umanità, anche se questa pretesa rimane una semplice aspirazione, non mai attuata nella realtà. Ma anche in questa pretesa si contiene però già la rappresentazione cosciente di un'unità comprendente tutta quanta l'umanità. Dalla aspirazione ad attuare questa forma, che nasce per intrinseca necessità in tutte quelle formazioni politiche che si sogliono chiamar imperi, e specialmente nel tempo della loro prosperità e della crescente coscienza della loro forza, derivano poi conseguenze positive in cui non appare dapprima nessuna determinata intenzione ma che si presentano poi con crescente tendenza alla attuazione cosciente. L'impero, che conserva esteriormente le forme statali tradizionali, richiede un ampliamento degli ordinamenti giuridici e amministrativi fin'allora validi per un più ristretto sistema statale, ampliamento che si estende poi al traffico ed ai suoi mezzi e quindi alla lingua, al costume ed alle concezioni religiose. Così è l'impero che prepara per la prima volta una civiltà universale, appena in germe in un periodo di più rstretta vita statale. Se è il traffico esteriore in cui si manifesta anzitutto il subentrato aumento dei bisogni e dei mezzi per il loro soddisfacimento, questa stessa tendenza si estende però di più in più anche ai diversi fattori della vita spirituale, e fra questi stanno di nuovo in prima linea i più generali, quelli fondati sul bisogno più diffuso e proprio ad ogni membro della società umana: il bisogno *religioso.*

Sorge in tal modo la *religione universale* come un'ultima forma di creazioni universalmente umane. L'epoca precedente non conosce che religioni nazionali. Per quanto gli elementi mitologici del culto, specialmente, sian potuti passare da un

popolo all'altro, tali elementi sono sempre assimilati da una religione nazionale che rimane, nel complesso, unitaria, cosicché nella coscienza del popolo le tracce di derivazioni straniere vanno presto perdute. Ora appaiono per la prima volta delle religioni che aspirano ad essere religioni umane universali. Ed anche se ciò rimane una semplice pretesa, è appunto come tale che ogni religione universale, entrata a far parte della storia, ha esercitato il suo influsso. Di fronte a questa tendenza universalmente umana, che si manifesta qui in modo assai più energico che negli imperi o nella civiltà universale, il fatto che ncn vi fu mai una sola religione universale è una circostanza relativamente indifferente, anche se non trascurabile per l'apprezzamento dei bisogni spirituali dell'umanità. Se si prescinde da qualche formazione secondaria e di scarsa importanza per la civiltà universale, sempre *due* grandi religioni universali si sono affermate l'una accanto all'altra, e poiché esse corrispondono a marcate peculiarità della civiltà universale è probabile mantengano ulteriormente la loro posizione: il *Cristianesimo* e il *Buddismo.* Un terzo importante elemento di una coscienza umana universale è infine un portato dalla civiltà e dalle religioni universali: la *storia universale.* Con tale termine noi non intendiamo significare la giustapposizione accidentale di evoluzioni politiche o culturali, ma la coscienza storica dell'umanità stessa, in cui l'immagine di quest'ultima come di un'unità si associa all'altra di un divenire di tale unità conformemente a leggi: la storia universale, in questo solo giusto senso del termine, è allora l'ultimo di tutti questi fattori dell'idea di umanità. In quanto l'uomo maturandosi per l'umanità rispecchia in sé, secondo tutte le altre direzioni, l'idea di genere umano, la storia universale diventa finalmente per lui una graduale attuazione della stessa idea di umanità. Gli imperi, la civiltà universale, le religioni e la stona universale sono perciò i quattro principali stadi attraverso i quali si compie l'evoluzione verso l'umanità.

2 – Gli Imperi universali

Tra le manifestazioni in cui si rivela già, in mezzo alle forze spirituali che dominano l'età eroica, una tendenza a superare i limiti della medesima, sta prima l'aspirazione al dominio universale. Essa si manifesta immediatamente là dove comincia ad esservi una più alta coscienza di potenza del singolo Stato, creata dai successi ottenuti sui popoli vinti nelle prime lotte per la formazione dello Stato; e tale coscienza si rivela dapprima nella contesa per il dominio dei territori finitimi e, non appena uno tra i contendenti ottiene i sopravvento, nella fondazione di un impero comprendente una serie di singoli Stati. Questo tendere oltre ì confini dello Stato singolo è così generale, così inerente ai motivi dell'agire individuale, che si incontra ovunque sono sorte formazioni politiche che hanno partecipato attivamente alla storia: negl'imperi dell'Asia anteriore dalle fondazioni degli Stati dei Sumeri e degli Akkader fino alla lotta tra Babele ed Assur per il dominio generale; in Egitto in una serie di dinastie che possono a prima vista dar l'illusione di una storia unitaria, ma che nascondono in realtà l'avvicendarsi della supremazia tra diversi Stati e città e la crescente aspirazione verso una sovranità universale. Lo stesso spettacolo si ripete nella lotta tra le stirpi greche e latine per l'egemonia e finalmente nella fondazione del grande Impero persiano degli Achemenidi, che fa posto più tardi all'Impero di Alessandro, di breve durata ma di estensione non più raggiunta di poi, finché anche questo vien distrutto dall'Impero romano, che può veramente pretendere al nome di impero universale, in senso proprio.

L'Egitto, da un lato, e la serie degli imperi asiatici dall' altro, mostrano chiaramente gl'inizi di questo crescere dello Stato universale dal predominio di uno Stato potente sopra una pluralità di Stati vassalli. Nella lotta per la sovranità, in cui il vassallo può innalzarsi a sovrano e il sovrano diventare vassallo e in cui possono non di rado intervenire nuovi popoli sopraggiunti, l'aspirazione ad ampliare l'ambito della sovranità cresce indefinitamente. Il confine non più superabile è raggiunto quando il capo di una sovranità estendentesi sopra un

numero indeterminato di Stati vassalli pretende esplicitamente al titolo di *signore del mondo.* Che questa pretesa ricorra generalmente ove questa forma di sovranità è sorta in condizioni ancora relativamente limitate di relazioni tra i popoli, è una riprova della intrinseca regolarità di questa evoluzione. Se, per di più, l'ambito del potere di una tale sovranità si avvicina ai limiti delle terre conosciute, l'idea dello Stato universale comprende allora anche il rimanente della terra abitata. Quest'idea trova la sua immediata espressione nei nomi che il sovrano si attribuisce e che ricorrono ovunque. È il re dei re, il signore del mondo, il sovrano delle «quattro parti della terra». E in connessione a tutto ciò, rovesciandosi quella trasposizione, operatasi nel culto degli dei, delle condizioni dello Stato terreno nello Stato celeste, il sovrano dello Stato universale si trasforma egli stesso in un dio. Così, ovunque è apparsa l'idea di un sovrano universale è apparsa con sorprendente uniformità anche l'altra del sovrano-dio. Negl'imperi prebabilonesi delle regioni dell'Eufrate e del Tigri il sovrano pone la sua propria immagine in adorazione nel tempio; nel paese dei Faraoni, le teste delle sfingi poste dinanzi al tempio hanno i lineamenti del re. Ancora Alessandro il Grande si fece salutare dai sacerdoti egiziani figlio del dio Amon Re e quando divenne l'erede dei grandi re persiani pretese da coloro che Io circondavano i segni esteriori dell'adorazione divina. Anche il principato romano, malgrado il suo appoggiarsi a costumi e magistrature repubblicane ripugnanti ad un simile cerimoniale, si è attenuto da Diocleziano a Costantino, a questa venerazione religiosa del sovrano del mondo. Nondimeno, il culto stesso degli dei oppone a questa fusione dell'idea di signore del mondo con quella del dio, nella forza crescente dell'idea stessa di dio, un motivo contrastante e si sviluppa così una gara tra dio e sovrano: il re divinizzato per la sua onnipotenza tende a sopraffare il signore del cielo, e il signore del cielo e della terra dal canto suo non vuol sopportare nessun rivale di origine terrena. Così si verifica di tanto in tanto un compromesso per cui o il sovrano non è considerato egli stesso un dio, ma figlio di un dio ed esecutore della sua volontà, oppure, per analogia coi miti eroi-

ci o per lontana relazione col culto degli antenati, alla sua morte ascende in cielo e soltanto allora egli gode di una venerazione divina. I tardi sovrani di Babilonia, per es., si chiamano figli di Marduk, la suprema divinità di Babele: e l'immagine di Hamurabi reca i lineamenti di questo dio; ma gl'imperatori romani, da Augusto in poi, sono venerati come divinità dopo la morte. Infine, dove il re, dinanzi alla superiorità del dio si sente del tutto uomo, scompare anche questa relazione: l'imperatore diventa puro e semplice sostituto della divinità o un favorito di quest'ultima nel confronto degli altri uomini. In tal guisa quest'evoluzione mette capo alla formula, non ancora scomparsa, della monarchia «per grazia di Dio».

Ma quali sono ora le forze propulsive di questa storia che risale nei suoi inizi fino al tempo della fondazione dello Stato e procede poi incessantemente verso lo Stato universale? Sarebbe naturalmente inammissibile il porre la ragione di questi fatti unicamente nella sete del potere che domina il sovrano di un singolo Stato, non appena si apra con successo la via alla conquista di territori stranieri ed alla sottomissione di popolazioni straniere. Non manca per certo neanche questo motivo, ma esso è evidentemente più un effetto che una causa, anche se è uno di quegli effetti che nell'azione reciproca degl'impulsi diventa subito a sua volta una causa. Ma i motivi primi e più decisivi noi in parte potremo desumere soltanto dalle condizioni che accompagnano l'ampliarsi dello Stato singolo in Stato universale e in parte dalle conseguenze che si connettono al raggiungimento del fine cui si tendeva. Queste condizioni e conseguenze sono anzitutto esteriori: esse consistono nell'incremento dei mezzi di sussistenza e di potenza dello Stato universale grazie all'aiuto delle provincie sottomesse e degli Stati vassalli. Sono tributi in cereali e in bestiame, in pietre e metalli preziosi, ma sopratutto anche un prezioso materiale umano che vien a disposizione del faraone, del gran re persiano o babilonese per la costruzione di canali, di templi e di palazzi, od anche per il servizio militare o come personale per una burocrazia più direttamente sottoposta alla sua volontà di quelle costituite con indigeni liberi. Tutto ciò

che occorre ad uno Stato minore per la sua conservazione, lo Stato universale lo richiede in maggior proporzione. Esso distrugge così Io Stato minore con la stessa concentrazione, ancor accresciuta di mezzi di sussistenza e di potenza che gli avevano fatto superare l'antica organizzazione tribale. Ma estendendo questa concentrazione a sempre nuovi territori, per la crescente difficoltà di questa unificazione delle forze, finisce per cadere esso stesso in rovina: o si dissolve in tante singole formazioni statali, oppure lo stesso processo ricomincia sullo stesso teatro d'azione, partendo talvolta da uno degli Stati già vassalli, tal'altra per opera di qualche popolo immigrato di recente. Gli imperi assirobabilonesi ci offrono esempi del primo caso; e le catastrofi a cui soggiacquero quasi contemporaneamente l'impero dei Faraoni alla invasione degli Hyksos e Babilonia a quella delle schiere conquistatrici dei Chetiti, esempi del secondo, che si ripetono nella spartizione dell'impero fondato da Alessandro Magno e nella dissoluzione dell'Impero romano. Ma gli imperi universali stessi, se non svaniranno in una mera apparenza di una sovranità universale, come già l'«Impero romano di nazionalità tedesca», diventeranno evidentemente tanto più caduchi quanto più rapido diventa nel corso del tempo il corso della stona, finché il tentativo napoleonico di far risorgere in una nuova forma l'antica idea, non sarà che un semplice episodio. Lo Stato particolare ha così riportato vittoria, infine, sullo Stato universale, e se si sta alle apparenze c'è poca probabilità che l'idea di un impero universale nel suo pieno significato ritorni mai, almeno finché la continuità del divenire storico attuale non sarà completamente spezzata.

Ciò mostra pure, nel contempo, che l'impulso all'accrescimento dei mezzi di potenza non può esser stato l'unico motivo che ha creato l'idea dell'impero universale. In realtà Io stesso impulso anima ogni Stato pervenuto ad un autonomo spiegamento di forza, oggi come sempre, mentre lo Stato universale onnicomprensivo non trova più sostenitori che tra alcuni pochi utopistici sognatori, nei quali esso si è però tramutato in qualche cosa del tutto opposto all'idea originaria

dell'impero universale, in quanto non si vede più l'ideale di un lontano avvenire nell'ampliamento dei confini dello Stato particolare in uno Stato universale, ma piuttosto la risoluzione degli Stati attuali in una pacifica ed universale società dei popoli, per la quale i mezzi di potenza dello Stato son divenuti superflui.

In verità quell'impulso all'accrescimento dei mezzi di potenza non può esser stato l'unico e neanche quello decisivo nell'evoluzione dell'idea di impero universale già per la ragione che questo ultimo non è mai esistito altrove che nell' idea, ancorché esso fosse creduto una realtà nel periodo in cui dominava la storia. Dovettero quindi aggiungersi altri motivi ideali che fossero quasi ponte sopra l'abisso tra l'idea e realtà, in modo che l'idea stessa sembrasse tramutarsi in realtà. Neanche la limitata conoscenza del mondo reale, che si suol mettere in campo come ragione negativa, può essere sufficiente. Anche se un gran re babilonese poteva sentirsi contento, chiamandosi signore delle quattro parti della terra, di trovare quasi ovunque suoi tributari per quanto lontano potesse scorrere con l'occhio le terre in ogni direzione, questo fatto non bastava a tramutare in assoluta questa relativa illimitatezza della sua sovranità. Ciò che dovette aggiungersi alla limitazione dell'orizzonte dev'esser stata anzitutto l'idea dell'unità *del mondo* e il riferimento di quest'idea alla realtà visibile. Era, in altre parole, un'idea analoga a quella dell'assoluta unità dell'universo colla terra per centro, che dominò la concezione astronomica dell'Antichità. L'una e l'altra rappresentazione, quella dell'impero universale che comprende l'intera umanità e quella della totalità dell'universo che aveva il suo centro nella terra e il suo limite nella sfera cristallina del cielo delle stelle fisse, si radicarono appunto in quella concezione mitologica del mondo che trovava pure la sua espressione nella formazione della società degli dei come proiezione nel cielo della società terrena. A questi dei con a capo un dio supremo spettava la sovranità sul mondo. Se questo dio poteva mutare con la città che costituiva il centro dell'impero universale sulla terra, nel regno degli dei si rispecchiavano allora tanto più i rapporti

dell'impero terreno, diventando gli altri dei, in un certo senso, i vassalli di quel dio supremo. Ma quest'idea mitologica, passata dalla terra al cielo, doveva poi necessariamente ritornare sulla terra.

E questo è il più profondo significato della concezione che il sovrano dell'impero universale sia egli stesso un dio o, per lo meno, di origine divina e vicario del dio supremo protettore dell'impero. Precisamente in base a tale concezione mitologica del mondo, gli imperi universali non hanno dapprima che una importanza preparatoria. Il vero periodo del loro fiorire e, sopratutto, la loro più durevole consistenza coincide pienamente con il punto culminante della evoluzione del mito degli dei. Affinché l'idea d'impero universale fosse ancora una volta tradotta nella realtà, nei limiti ad essa assegnati, in un tempo di declinante fede negli dei, occorreva una forte aggiunta di motivi di civiltà universale, unitamente ad una grande facoltà di adattamento ai rapporti dei singoli membri dello Stato, quale appunto Io spirito romano si era fatta propria grazie al concorso di condizioni non comuni. Una prova di quella intima connessione ci è offerta precisamente dall'ultimo vigoroso rappresentante dell'idea dell'Impero universale, da Diocleziano, il quale, come introdusse nell' Impero romano gli attributi degli antichi grandi sovrani orientali, non trascurò di pretendere per sé un culto quasi a Giove terreno.

3 - La civiltà universale

In quanto l'impero universale sorge quando vige il culto degli dei è desso stesso non tanto una realizzazione dell'idea di umanità quanto una creazione preparatoria, che tende oltre i limiti dello Stato particolare. Ciò si rivela già, infatti, nella successione cronologica dei fatti. Poiché nella durata dell'impero universale stesso affiorano tutt'al più deboli inizi di quell'idea. Alla dissoluzione dell'impero universale si riallaccia però come conseguenza una seconda serie di nuove condizioni che sono in parte effetti di questo impero ed in parte connesse alla sua dissoluzione stessa: la *civiltà universale.* A

tal proposito risulta che per quanto l'origine degli imperi possa arrecare direttamente dei motivi di civiltà universale, questi appartengono di preferenza al lato materiale della vita dei popoli, al traffico generale, allo scambio dei bisogni e dei mezzi per il loro soddisfacimento, mentre il lato spirituale della civiltà, che sopravvive a quello materiale ed esteriore, si afferma sopratutto là dove l'impero universale si avvia alla sua fine. Così, in considerazione della predominante importanza di questo lato spirituale, la civiltà universale, in complesso, è più un effetto posteriore che un portato immediato dell'impero universale. E se ne può scorgere facilmente la ragione in quel rivolgere ogni sforzo all'acquisto dei mezzi esteriori di potenza e correlativamente in quella pressione dispotica che l'impero antico, specialmente, esercita sui suoi membri. Ma ciò dipende anche dalle migrazioni e dagli spostamenti di popoli che sogliono accompagnare la rovina degli imperi universali.

Così, già entro la civiltà dell'antico Oriente, la migrazione della materia mitologica come delle creazioni dell'arte e della scienza è sopratutto connessa alla distruzione dei vecchi imperi ed alla ricostituzione dei nuovi; ed ancora l'Impero di Alessandro non divenne la più grande epoca della civiltà universale che la storia ha forse mai visto, se non dopo la sua dissoluzione, sotto il regno dei Dia dochi. E infine è pure connesso alla decadenza dell'ultimo impero universale che potesse veramente pretendere a questo nome, a quello greco-romano, il grandioso movimento di civiltà che procedette in parte dagli spostamenti di popoli avvenuti in quel tempo, e in parte principale dalla diffusione del Cristianesimo. E qui si manifesta, in pan tempo, ancora una volta l'importanza dell'impero universale come preparazione alla civiltà universale in ciò che l'impero nella sua stessa agonia adopera le sue ultime forze a spianare la via alla sorgente religione universale.

Vi è però sempre un campo nel quale l'epoca degli imperi universali, con gl'immensi mezzi di potenza di cui essa sola dispone agli inizi della civiltà anteriore, ha immediatamente influito sui tempi susseguenti in modo da esserne efficace pre-

parazione: è il campo della tecnica delle masse e dell'arte monumentale ad essa connessa. Per molto tempo le strade, i viadotti, gli splendidi edifici dell'epoca imperiale romana hanno suscitato l'ammirazione e la meraviglia delle generazioni posteriori, come monumenti di una potenza avente a sua disposizione mezzi illimitati; oggi noi sappiamo che gli imperi egiziani, assiro-babilonesi e persiani nella tendenza al colossale, che queste opere attingono dalla coscienza di poter disporre di innumerevoli forze umane, non la cedono in nulla alle opere consimili posteriori, anche se manca ad esse quella perfezione artistica che queste ultime devono all'arte greca che le aveva precedute. Ma nei canali e nelle costruzioni stradali dei grandi re egiziani e babilonesi si rispecchia già evidentemente una progredita sollecitudine per l'agricoltura e il traffico, che è possibile, in questi inizi della civiltà universale, soltanto basandosi direttamente sui mezzi di potenza dello Stato universale. Alla estensione del traffico promossa dall'impero universale vanno pure connessi un passaggio, almeno parziale, all'economia monetaria e la formazione di un sistema di scrittura destinato alla comunicazione degli ordini di governo ai funzionari ed ai vassalli, nonché a tramandare le gesta del sovrano e le leggi da lui promulgate. Con ciò questo lato materiale penetra nel contempo in quello spirituale della civiltà universale, che trova la sua più diretta espressione nella lingua e nella scrittura. Ma in rapporto a queste due basi di ogni civiltà, la civiltà particolare e la civiltà universale si distinguono ora in modo significativo. Mentre nella prima la lingua precede naturalmente di gran lunga la scrittura, tanto che in generale non si comincia a fissare l'espressione orale nella scrittura che in uno stadio di civiltà relativamente alto, nella civiltà universale è invece la scrittura che ha spianato la via al traffico per mezzo della lingua. Dal che risulta appunto che la lingua è una creazione naturale delle relazioni dirette tra i membri di una collettività, mentre la scrittura è una invenzione individuale che cerca di conservare e di diffondere, ben oltre i limiti di spazio e di tempo imposti alla comunicazione orale, i pensieri obbiettivati nella lingua. Perciò la comunicazione per mezzo

della scrittura indica il primo passo della civiltà particolare di un dato popolo verso la civiltà universale, e la semplicità dei suoi mezzi dà alla scrittura propagantesi da popolo a popolo e da una generazione all'altra un grande vantaggio sulla lingua generale del traffico che s'introduce solo faticosamente per la resistenza delle molteplici lingue nazionali. Particolarmente istruttiva a tal proposito è la scrittura cuneiforme, i cui testi sumerici furono conservati come sacri nella scrittura degl'invasori semitici di Babilonia quantunque essi avessero perduto la conoscenza della lingua stessa. La scrittura cuneiforme, portata dalle migrazioni dei popoli, è appunto penetrata presto fino ai paesi costieri dell'Asia Minore, malgrado essa fosse applicata a sempre nuovi idiomi, stranieri alla sua regione d'origine. La scoperta di una corrispondenza tra re babilonesi e faraoni egiziani del XV secolo av. Cr., cioè delle cosiddette «lettere di Tel-el-Amarna» dal luogo della scoperta, offrono una singolare prova del come alla scrittura, che le prepara la via, segua a poco a poco anche la lingua quando il traffico lo renda necessario; e ciò anche se i mezzi con cui il Babilonese cerca di aiutare la comprensione della sua scrittura cuneiforme non rivelano nel suo corrispondente egiziano che una rudimentale conoscenza della lingua.

Il mondo non ha invece visto che assai più tardi il diffondersi di una lingua del traffico e della letteratura, che si possa chiamare lingua universale, nel senso sempre relativo inerente a questi concetti universali: la lingua *greca* al tempo dei Diadochi. Anche questo primo passo verso la civiltà universale è sostanzialmente posteriore all'impero universale. L'impero di Alessandro, di troppo breve durata, non ha visto che gl'inizi di questo dominio universale della lingua e della civiltà greche. Ma se si tiene conto dei ristretti limiti del mondo civile d'allora, si può dire che non ci sia più stata nei tempi posteriori una simile civiltà unitaria. Questo tendere della civiltà nazionale verso una civiltà universale era già preparato da un pezzo. La stretta unione delle colonie greche con la madre patria nella lingua e nei costumi costituisce già qui un termine mediativo. Alla corrente dei colonizzatori seguirono emigranti

isolati, che la sete di sapere spingeva oltre i confini di paesi di lingua greca. Così Pitagora e Senofane, Democrito e Platone hanno già esplorato i paesi intorno al Mediterraneo. La campagna di Alessandro in India, fin'allora considerata paese meraviglioso e favoloso, chiude la serie di queste migrazioni in lontani paesi intraprese dapprima da singoli. Tuttavia ciò che rimane più significativo per il periodo ellenistico è la diffusione di questo impulso al viaggiare. Il guerriero, il mercante, il medico, lo condividono coll'erudito e coll'artista. Mentre nell'epoca dell'organizzazione tribale la tribù e il clan sono costretti dalla necessità a migrare lontano, per ovviare alla mancanza di viveri minacciata dall'esaurirsi dei fondi di caccia o del terreno agricolo, e così fa l'intero popolo nell'epoca eroica per respingere nemici invadenti o per affermare la sua potenza e fondare città e Stati, ora è invece il singolo individuo che è preso dal bisogno di viaggiare, sia per cercare altrove luoghi più favorevoli per la sua attività personale, sia per vedere il mondo, per allargare la sua visione della vita e del mondo, per accrescere il suo sapere. Perciò, le grandi città rapidamente cresciute e assurte a centri della nuova civiltà universale, da un lato, e gli antichi e famosi centri di coltura dall'altro attraggono uomini di ogni paese. Ad Alessandria, Pergamo, Atene e poi a Roma si muove gente di tutte le nazioni: Greci, Egiziani, Siri, Persiani, Italici. La lingua con cui s'intendono è il greco. Ma come principale centro scientifico Atene viene a poco a poco superata da Alessandria, e la scienza stessa non è più coltivata, per gran parte dai Greci, ma da appartenenti ad altre nazioni, sopratutto da orientali.

Due caratteristiche contraddistinguono questa nuova civiltà universale, L'una è la crescente indifferenza verso lo Stato come tale, l'altra, che ad un tempo contrasta e si riconnette alla prima, è l'alta stima della personalità individuale, cui si associa poi la tendenza allo sviluppo della propria personalità ed alla valorizzazione dei propri diritti. Al posto dello Stato è ora subentrata nella stima comune la civiltà, la quale, per il suo universale contenuto umano non è più legata ai limiti dello Stato; e al posto degli interessi politici quelli della singola per-

sonalità o della formazione spirituale in generale. Così questa civiltà universale è cosmopolita e individualistica in pari tempo: l'universale umano si rispecchia nell'uno e nell'altro aspetto come superamento dei limiti delle singole nazionalità. Anche questo è preparato di lunga mano nella civiltà greca. Già i Sofisti vanno di città in città come maestri ambulanti a predicare lo spirito di libertà personale e la dipendenza di ogni formazione e di ogni legame sociale dall'arbitrio individuale. E infine nelle scuole degli Epicurei e degli Stoici, che risalgono a questo periodo di esordiente civiltà universale, il concetto di umanità trova, sotto entrambi gli aspetti, la sua espressione classica, con le sfumature e differenziazioni determinate dalle loro diverse aspirazioni etiche e religiose.

Queste circostanze si rispecchiano anche nelle scienze positive. Nelle scienze naturali che raggiungono nel periodo alessandrino la loro prima classica fioritura, domina accanto all'aspirazione ad una legge naturale universale, che si manifesta nell'astronomia e nella meccanica, l'osservazione approfondita del particolare, anche mimmo. La storiografia oscilla tra i tentativi di una astratta schematizzazione delle epoche dell'evoluzione politica, secondo il modello della partizione aristotelica delle forme politiche, e la descrizione biografica delle personalità dominanti e delle loro opere. La filologia concilia parimenti i dibattiti grammaticali delle scuole Stoica e Peripatetica, pel momento ancora sterili nella loro astratta generalità, con quel metodo minuzioso di studi letterari che ha procurato in seguito a questo periodo lo screditato nome di «alessandrinismo». Questa «*coincidentia oppositorum*» si manifesta anche nell'arte: da un lato la tendenza al colossale nelle costruzioni monumentali di quest'epoca, dall'altro una accurata arte ritrattistica nella scultura; e nel dramma accanto all'azione fastosa di capi e di affari di Stato, la commedia borghese d'intrigo e il mimus.

Allorché la civiltà universale ellenistica si frantumò sotto l'azione simultanea della sua decomposizione interiore e della irruzione di nuovi popoli ancora agl'inizî della loro evoluzione politica, si divise allora nuovamente in una parte romana ed

in una parte greca, seguendo la partizione dell'impero romano e la separazione correlativa delle due chiese cristiane. Ma quanto l'una e l'altra parte fossero lontane dall'essere una civiltà universale lo prova oltre alla separazione stessa, la rinuncia al mezzo indispensabile della coltura comune, alla lingua. Nell'Occidente sopravvissero i miseri residui della coltura latina, in Oriente di quella greca. In Occidente venne fuori dal clero, nel corso dei secoli, un ceto di dotti che non ebbe contatto alcuno con la coltura nazionale in formazione. In Oriente la civiltà stessa cadde in una pesante letargia, soffocata dalle razze barbariche che la Chiesa teneva debolmente unite. Al posto degli antichi imperi universali, l'ultima apparizione dei quali, la monarchia di Alessandro, aveva in pari tempo costituito il passaggio alla prima grande civiltà universale, subentrò allora la *religione universale* che, attraverso lunghe lotte, ma sicura del successo finale, piegò alla sua autorità anche le potestà politiche. Infatti essa, destinata nella credenza dei popoli all'eternità, sopravvisse alle caduche formazioni degli Stati terreni e rimase l'unico sostegno di una civiltà universale se pur frammentaria. Ma allorché la decomposizione interna a cui soggiacque l'ultimo dei grandi imperi, quello romano, si impadronì anche della Chiesa dal momento in cui essa aspirò, fondandosi sull'obbligo dei credenti all'ubbidienza, a diventare un nuovo Stato universale, anche questa cultura universale amministrata dalla Chiesa dovette finalmente rivelarsi incapace a far propri i nuovi impulsi che i nuovi tempi portavano in sé. Con ciò erano date le condizioni onde prese le mosse l'aspirazione ad una nuova civiltà la quale, contrariamente a quella alimentata dalla Chiesa, fu orientata verso la realtà terrena e si sentì perciò affine all'ideale di civiltà degli antichi. Sorse in tal modo la cultura del Rinascimento, che fu nuovamente una cultura universale, per la prima volta nel senso proprio della parola, per quanto sia stata principalmente limitata ai dotti ed a coloro che vi si appassionarono, il che del resto era già accaduto nei riguardi del modello che essa seguiva, la cultura antica.

La cultura del Rinascimento è così contemporaneamente rivolta al passato ed all'avvenire. Vuol far rivivere la cultura universale della età greco-romana, ma vuol però nel tempo stesso darle un contenuto rispondente allo spirito del suo tempo ed ai suoi compiti futuri. Perciò non è soltanto un rinascere, come indica la parola Rinascimento, bensì una nuova cultura universale, che ha naturalmente molti aspetti comuni con quella antica dell'Ellenismo, ma sopratutto una sua peculiare impronta. Con l'ellenismo ha in comune innanzi tutto l'unione di universalismo e di individualismo, che si può forse considerare come carattere inerente alla cultura universale come tale. Sembra tuttavia che queste due particolarità si vengano rafforzando nel corso del tempo. La stima, anzi, si potrebbe quasi dire il culto della personalità individuale, è portato al più alto grado che la storia abbia mai visto. Il mostro umano che infrange ogni limite dell'onestà e dei costumi e l'ascetico visionario che sacrifica sé stesso ad un ideale sognato possono ugualmente essere ammirati per l'originalità del loro carattere. Accanto a ciò si muovono ideali collettivi di natura religiosa e politica. È il terreno sul quale comincia la sua opera la Riforma della Chiesa, ma sul quale anche sorgono nuove teorie politiche e rappresentazioni utopistiche ed ottimistiche dell'avvenire del genere umano. E sotto un altro rispetto ancora l'epoca del Rinascimento appare come una vera ripetizione dell'epoca ellenistica sopra un'ampliata scena del mondo: è la passione di cose e paesi lontani che di nuovo afferra l'individuo e schiude così l'epoca delle grandi scoperte geografiche. I viaggi dei grandi scopritori, di un Colombo, di un Vasco de Gama, di un Magellano, procedono generalmente dal l'iniziativa privata, e gli scopritori stessi, anche se potevano esser sospinti da altri motivi meno consci, sono stati sopratutto animati dalla passione del viaggiare che già un secolo prima conduceva Marco Polo nei lontani paesi dell'Asia orientale.

Quest'ultima epoca della civiltà universale presenta però al tempo stesso nei suoi caratteri essenziali un nuovo aspetto. Non è più sullo Stato universale che questa cultura si fonda,

sibbene sulla Chiesa universale; e non è più l'indifferenza verso lo Stato a formare, come nel periodo ellenistico, uno stato d'animo assai diffuso. Piuttosto comincia ad esserci un po' dappertutto un fermento di più vivo interesse politico. È la lotta tra lo Stato e la Chiesa, che ha dato per lungo tempo la sua impronta a quel periodo, e in cui si muovono i motivi della vita sociale nella direzione di un nuovo ordinamento politico e in parte già di un nuovo ordinamento sociale. E infine questa cultura universale poggia su di una base del tutto mutata nei riguardi della lingua, portatrice della cultura spirituale ed anche di quella materiale scaturita dal commercio dei popoli. La lingua universale come conseguenza naturale della sovranità dell'impero universale non costituisce più il fondamento della nuova cultura unitaria, ma quest'ultima poggia invece d'ora innanzi sulla molteplicità delle lingue in cui si manifestano le caratteristiche spirituali dei popoli, come nello Stato nazionale si manifesta la varietà dei loro particolari interessi sociali e politici. Qui interviene come integrazione l'accresciuta coltura, in quanto essa, malgrado la molteplicità delle forme del traffico e dello scambio spirituale delle nazioni, rende patrimonio comune, fin dove ciò è possibile e necessario, i mezzi del commercio materiale e spirituale. Con ciò è creata nel contempo una nuova base per la civiltà universale stessa. La lingua universale, che secondo la sua natura non può essere che una lingua realmente viva e a cagione delle condizioni storiche di ogni formazione sociale non può pervenire al suo dominio che attraverso la sovranità di un impero universale, rende caduca ogni cultura universale fondata su di una simile unità di lingua. Essa deve crollare insieme alla lingua che la dominava e conseguentemente insieme alla sovranità che ne era la base anche se frammenti di essa possono salvarsi e sopravvivere. Le cose mutano non appena la cui- tura universale è fondata su di una pluralità di lingue e di Stati nazionali. Allora soltanto è data la possibilità che essa non sia più un semplice periodo isolato, ma diventi una durevole evoluzione. In questo senso l'epoca del Rinascimento fonda perciò una nuova forma di cultura universale, il cui tratto caratteristico è quella conci-

liazione ai aspirazioni umane e nazionali entro la quale noi ei troviamo tuttora.

4 - Le religioni universali

Uno dei caratteri essenziali dell'età eroica è la religione nazionale. Come ogni popolo possiede i suoi eroi, così ha i suoi dei, nei quali esso onora i suoi protettori nelle guerre contro i popoli stranieri. Il che non esclude che gli dei e i loro culti possano migrare da un popolo all'altro. Tuttavia, in quanto i culti stranieri vengono assimilati, scompaiono le tracce della loro origine e gli dei assunti dal di fuori, entrando nella cerchia di quelli indigeni, arricchiscono il pantheon nazionale. A ciò anche gl'imperi universali recano poco mutamento. Tutt'al più, nella espressa subordinazione degli dei dei paesi sottomessi al dio della città dominante essi preparano l'idea di uno Stato divino onnicomprensivo corrispondente allo Stato universale terreno. Il passo decisivo per il compimento di questa unità ha luogo soltanto sotto l'influsso della civiltà universale risultante dall'impero universale. In essa gli dei specificamente nazionali, nei quali si esprime l'indole dei singoli popoli, si eclissano dietro quegli dei e culti nei quali si esprimono, anche sotto i nomi diversi delle divinità ma nella sostanziale uniformità dei culti, bisogni universalmente umani.

A tal proposito è particolarmente significativo che i primi passi nella preparazione di una tale religione universalmente umana risalgano a quei primissimi sentimenti religiosi che noi incontrammo già uniformemente presso tutti i popoli sul limitare delle credenze nei dèmoni e negli dei. Infatti sono di nuovo *due* motivi che si riaffacciano in prima linea, dopo che sono scomparsi gli interessi politici cui debbono la loro sovranità gli dei nazionali: la *malattia* e la *morte.* Come nell'epoca della civiltà ellenistica la professione di medico è stimata sopra ogni altra, così il culto di Esculapio, il dio salutifero, assurge da modeste origini ad una vasta diffusione. Ma una forza ancor più grande e sempre crescente acquistano quei culti rivolti all'oltre mondo ed alla preparazione ad esso. Essi associano tutti nella loro origine, i bisogni di questo mondo coi de-

sideri rivolti ad un perenne gaudio nell'aldilà. Come non riconoscere, considerata questa uniforme evoluzione, che la Demetra dei Greci, la frigia Cibele, la fenicia Astarte siano sostanzialmente le stesse divinità sotto forme diverse? E se questi culti orientali assimilarono, ancor più dei misteri greci, nella loro più tarda elevazione a culti dell'aldilà, dei motivi estatici ed orgiastici degli antichi culti della vegetazione, ciò fu una ragione di più perché essi trovassero adito tra quei culti degli dei rivolti al soddisfacimento di ogni bisogno umano. Ma qui un altro passo doveva tosto compiersi. Quanto più gl'interessi nazionali e statali, che legavano l'uomo al mondo reale che lo circondava, facevano posto ad interessi trascendenti i limiti di questo mondo reale, tanto più, in pieno contrasto coll'istintiva paura della morte e tuttavia come un'ultima conseguenza di questa stessa paura, la vita, rimasta priva dei suoi antichi beni, abbandonò tutto ciò che aveva desiderato per quel mondo celeste che tutti, senza distinzione di condizione di professione o di nazione possono sperare. Così tutti questi culti diventano *culti della redenzione.* Esser redenti dal male di questo mondo, come desideravano gli animi più profondamente religiosi, o sperare dopo la morte il godimento di beni ancor maggiori di quelli goduti sulla terra, come i più speravano allora non diversamente da oggi: a ciò era sopratutto rivolto il culto di queste divinità internazionali. Se i culti nazionali avevano foggiato gli dei sul modello umano, innalzato con tutta la forza della fantasia mitologica nel sovrumano e nell'inaccessibile, ora ogni sforzo è rivolto a riavvicinare queste divinità antropomorfiche all uomo, anche nelle loro attività e sopratutto nei destini della loro propria vita. Nessuna figura del tardo mondo greco degli dei era più adatta a ciò di Dioniso, il maschio dio, il quale non meno delle divinità femminili della terra madre, era sorto dagli antichi culti agresti e della fertilità, ma di cui la leggenda ha poi di più in più fatto un tipo ideale di un dio che lotta, soffre, e dopo una morte terribile rinasce a nuova maestà. A lui si riconnettono come figure affini gli altri dei venuti in auge nel periodo ellenistico, Mitra, Attis, Osiride, Serapide, tutte divinità redente dal dolore e

dal tormento, le quali, appunto per compassione, possono redimere anche l'uomo. Anche il Cristianesimo ai suoi inizi è una tra queste religioni della redenzione; e più di mezzo millennio prima era già sorta nel lontano Oriente una religione in cui lo stesso pensiero è il motivo dominante: il Buddismo. Quanto alle circostanze che lo portano al pieno dominio, non possiamo ancora che procedere per induzione dalla lotta delle scuole filosofiche che affiancarono questa evoluzione. Ma questa lotta rende verosimile che i motivi fondamentali fossero analoghi, anche se essenzialmente diversi, per il comune sfondo religioso del sistema bramanico e per la progredita educazione filosofica del pensiero indiano, dagli sviluppi posteriori del mondo culturale occidentale. Qualche cosa nondimeno è comune ad entrambi: l'origine della religione di redenzione indica la fine di un vecchio periodo di civiltà e l'albeggiare di uno nuovo. In questo senso essa accompagna quel trapasso dalla cultura nazionale a quella umana iniziatosi nell'Ellenismo e proseguito con accresciuta forza nell'Impero romano. Come sintomo critico di questa catastrofe, la religione universale non è però soltanto superiore all'impero universale che prepara la civiltà universale, ma anche a quest'ultima nelle sue ulteriori manifestazioni. Gli antichi dei non possono più bastare a quest'età, a meno di subire profonde trasformazioni; essa ha bisogno di nuovi dei, nei quali, come nella vita stessa, le virtù nazionali perdono di importanza e quelle universalmente umane acquistano il sopravvento. Siccome in questo periodo di trapasso dagli ideali nazionali a quelli umani è sopratutto il valore proprio della personalità umana, indipendente dalla nascita, dalla condizione e professione, che si afferma, si sentono però inevitabilmente tanto più forti gl'impedimenti che quest'aspirazione personale incontra nel mondo ambiente, quanto più caduchi sono diventati i valori della più rstretta vita sociale. Avviene così nella coscienza dell'epoca, come accade spesso nella coscienza individuale, un mutamento di disposizioni rafforzato dal contrasto dei sentimenti. Il mondo, privo dei beni fino allora validi, diventa un mondo del male e del dolore, di fronte al quale risalta un aldilà

come mondo della realizzazione degli ideali agognati. Certamente questo stato d'animo non è rimasto costante. La religione universale dovette per intrinseca necessità adattarsi alla vita terrena quanto più quest'ultima riacquistava più solide strutture nello Stato e nella società. Ma come nelle stratificazioni della crosta terrestre gli effetti d'una catastrofe permangono lungamente dopo il suo accadere, così nella vita spirituale perdura l'effetto di questi rivolgimenti che hanno luogo nei periodi di transizione, anche se il contenuto dei valori spirituali stessi può essersi intanto variamente mutato. Qui la religione universale dimostra poi una forza conservatrice nella quale essa è superiore a tutti gli altri contenuti della vita spirituale.

La nostra civiltà non conosce che *due* religioni universali nel vero senso della parola: il *Buddismo* ed il *Cristianesimo.* Il Confucianesimo, che potrebbe forse essere annoverato qui per il numero dei suoi aderenti, è più una dottrina morale che una religione e nasconde perciò fra la massa delle popolazioni cinesi una quantità di sviluppi religiosi, fra i quali stanno in prima linea l'antichissimo culto degli antenati e il Buddismo importato dal di fuori. L'Islam è una mescolanza di concezioni religiose giudaiche e cristiane con tradizioni arabe e turaniche, la quale, come tale, ha assolto brillantemente la missione di religione universale nei confronti di popoli semi-barbarici o barbari del tutto; ma non può esser chiamata una creazione religiosa di significato originale. Il Giudaismo infine ha formato come l'involucro del Cristianesimo ed è stato di somma importanza per quest'ultimo, ma non è affatto in sé una religione universale, bensì uno di quei culti sottomessi che nell'epoca precostantiniana dell'Impero romano lottavano per la supremazia.

Quali sono state ora le forze propulsive che procurarono la vittoria a quelle due grandi religioni? Non certo soltanto i loro pregi intrinseci, anche se questi non possono essere negati; e neppure soltanto il favore di circostanze esteriori, come, per esempio, l'assunzione del Cristianesimo a religione di Stato da parte di Costantino. Piuttosto fu certamente una pluralità di condizioni cooperanti, fra le quali sta in prima linea la tenden-

za verso una religione puramente umana, indipendente dalla nazione e da ogni esteriore posizione sociale.

In quanto appunto questa tendenza è più o meno propria di tutte le aspirazioni religiose di quest'epoca di transizione, non può esser stata neanch'essa, del resto, di importanza decisiva. Inoltre non rende nessun conto del carattere particolare di ciascuna delle due grandi religioni che pur essendo perfettamente concordi in questa tendenza umana universale si distinguono non di meno nel loro contenuto, come una pagoda buddistica si distingue da una cattedrale gotica. In effetti entrambe le due religioni universali sono in pari tempo religioni civili superiori. Ciascuna ha perciò dietro di sé una ricca civiltà, universalmente umana nei suoi motivi fondamentali e pur tuttavia singolare. In ciò appunto queste due religioni universali non sono soltanto l'espressione di un'aspirazione comune a tutto il genere umano verso un ideale religioso e morale universalmente valido: in esse si esprimono ancora le differenze essenziali che questa aspirazione ha assunto entro il genere umano. A tal proposito il Buddismo, nelle sue concezioni fondamentali, è appunto la più alta espressione raggiunta dalla religiosità orientale, come il Cristianesimo, a causa delle condizioni che determinarono la sua diffusione, è divenuto l'espressione del pensiero religioso del mondo occidentale. Per riconoscere ciò non bisogna naturalmente lasciarsi indurre in errore né dal lussureggiare nel Buddismo di credenze magiche e demoniache, né dalle massime tradizionali e in parte polisense dei grandi asceti stessi; ma per trovare si parallelo col Cristianesimo occorre attenersi sopratutto alle intuizioni rimaste vive nella religione di Budda. È certamente un mondo diverso che qui e là si schiude ai nostri occhi; ma tanto l'uno quanto l'altro hanno portato l'espressione del sentimento religioso ad una grandiosità non più raggiunta. Nel Buddismo come nel Cristianesimo primitivo la vita umana è una sofferenza dalla quale scaturiscono parimenti l'impulso irresistibile all'ascesi ed alla penitenza e la speranza in una futura inalterabile beatitudine. Ma mentre il Cristiano della comunità primitiva pone la sua speranza nel prossimo ritorno di Cristo, da cui deve cominciare

l'eterno regno del cielo, il pensatore indiano scorge nella lunga migrazione attraverso i corpi degli animali, alternata con la rinascita in forma umana, il grande processo di purificazione per cui la materialità sarà completamente vinta e l'uomo sarà partecipe della serena conoscenza della verità e per essa dell'eterna beatitudine. Ecco il vero Nirvana del Budda. Non è un profondare nel Nulla dell'eterno oblìo, ma l'eterna pace dell'amma nella pura conoscenza, una pace, la quale, come il Paradiso cui il Cristiano spera, pone un termine ad ogni ulteriore aspirazione. Soltanto che nel Buddismo il centro di gravità di quest'aspirazione giace dal lato della conoscenza e nel Cristianesimo da quello del sentimento. I due aspetti però non si escludono. Anche Budda predica l'amore del prossimo, anzi la compassione verso ogni creatura sofferente, ed anche il Cristiano agogna alla conoscenza di Dio; parimenti sorgono in seno al Cristianesimo, con la necessità immanente a queste religioni di redenzione e in forma appena diversa, delle idee di purificazione. Tuttavia dove il Cristiano occidentale, sotto l'influsso dominante della sua più vivace emotività vede le sofferenze dei dannati e la purificazione dei peccatori da salvare nei più vivi colori, per il mite orientale che aspira alla pace questa purificazione consiste in una sofferenza che si innalza a poco a poco dall'avvilimento di uno stato animale alla redenzione mediante la luce della conoscenza.

Qui s'innesta in pari tempo, come ulteriore elemento distinguente queste evoluzioni religiose affini, il rapporto con la filosofia contemporanea operante su entrambe. Il Buddismo è sorto esso stesso dalla filosofia e divenuto poi religione popolare. Durante la sua diffusione si è trasformato da dottrina esoterica in essoterica assorbendo ovunque i più antichi elementi della credenza popolare e conservando in tal modo quella base etica ma avviluppandosi viepiù in una quantità di leggende miracolose e di idee magiche. Il Cristianesimo invece ha esordito come religione popolare, cioè come dottrina essoterica. Tuttavia entrando nella lotta non soltanto delle religioni, ma anche dei sistemi del periodo ellenistico-romano, la filosofia se ne impadronì e appunto perché esso era al di fuori di ogni

filosofia, se ne impadronirono un po' tutti gl'indirizzi filosofici, e con particolare successo sopratutto il Platonismo e lo Stoicismo. Se esso, come religione popolare, trasse con sé dalle origmi la credenza nei dèmoni, nei miracoli e nella magia, neanche la filosofia potè eliminare questi elementi, in quanto essa stessa era nata in un periodo di credenza nei miracoli. Ma essa poteva attribuire ad essi una significazione ideale oltre quella reale. Nacque così il dogma, il quale, racchiudendo in sé una peculiare mescolanza di motivi esoterici ed essoterici, assunse appunto in questa mescolanza carattere mistico. Perciò il Buddismo, sorto dalla filosofia, non ha mai conosciuto veri e propri dogmi come norme di fede obbligatorie, mentre il Cristianesimo, sorto come religione popolare, nella sua dogmatizzazione si trasformò in una teologia normativa della fede.

Le due religioni universali, dominanti le due sfere principali di civiltà spirituale, devono dunque certamente la loro vittoria sopra gli altri culti religiosi non a queste sempre diverse condizioni d'origine esteriori, ma al nocciolo religioso e morale contenuto nelle massime e nella dottrina come nella vita esemplare dei loro fondatori. Il figlio di re, che se ne va mendico per i paesi, per predicare ai popoli la salvezza che l'uomo ricava dalla pura conoscenza quando ha rinunciato a tutti i beni della vita, e l'uomo del popolo che stima felice il povero ed il sofferente perché essi sono più vicini di ogni altro a trovar la via del cielo, sono apparizioni affini malgrado ogni diversità. Ciò che ha schiuso ad esse i cuori è però di nuovo con singolare concordanza di particolarità di cui le comunità religiose da esse derivate si sono sforzate di liberarsi: Tesser stati i fondatori uomini reali, che hanno vissuto e della cui attività e passione i contemporanei lasciarono testimonianza. Che cosa sono invece quegli dei redentori, sorti dal Pantheon delle diverse nazioni, Dioniso, Mitra, Osiride, od anche Serapide, venuto in auge per opera dei Tolomei e con la cooperazione di motivi di potenza politica? Tuttavia questo bisogno di un dio vivente, la cui esistenza era provata storicamente, innalzò in pari tempo con forza irresistibile l'uomo a dio e diede luogo al ripetersi

ancora una volta per quanto su di una scena del mondo completamente mutata e con una trasformazione totale della personalità eroica, di quel processo per cui all'inizio dell'età eroica si erano creati gli dei. Ma non fu elevato a ideale il tipo generale dell'uomo, sibbene una singola personalità ideale in cui si vedeva personificata la divinità. Inoltre, questo dio puramente umano non fu più un dio nazionale, protettore dello Stato e soccorritore nella lotta contro altri popoli, ma fu un dio dell'umanità, modello e soccorritore di ognuno, redentore dalle miserie e dai limiti della vita terrena. Con l'innalzamento a dio, le religioni che posero al centro del loro culto questi uomini che patiscono e redimono sé stessi e l'umanità dal dolore, aprirono però le porte agli dei e ai dèmoni dei tempi passati. Così penetrò nel Buddismo il mondo indiano degli dei insieme con le credenze nella magia e negli spinti dei popoli convertiti al Buddismo; e la Chiesa cristiana non trionfò definitivamente delle anteriori credenze popolari pagane che quando le ebbe assimilate nelle idee di dèmoni e di diavoli e nei culti dei santi e delle reliquie. Quest'ultimo culto ha una parte assai importante anche nel Buddismo.

A questo si accompagna nel Cristianesimo ancora un altro motivo, in virtù del quale la nuova religione trova preparato il terreno, sia ciò avvenuto per trasmissione diretta oppure, com'è probabile, per il contenuto principale della storia della Passione, in conseguenza della reale affinità di questa storia colle leggende, diffuse in tutte le parti della terra, di un dio che muore e risuscita. Queste leggende sono nate generalmente dai culti della vegetazione, che risalgono sino ai primordi dell'agricoltura. Sotto l'influsso delle speranze in un altro mondo i culti originati da queste idee hanno accolto in sé i culti dell'anima (*Seelenkulte*). Oscurando questi i motivi originari, essi son finalmente divenuti, negli antichi culti misteri e nei culti segreti affini di altri popoli, una forma superiore di culti dell'anima rivolti completamente alla redenzione dal mondo terreno in un mondo celeste, che miravano ad esser tanto più sicuri del loro fine, col limitarsi ad una rstretta cerchia d'iniziati, accondiscendendo all'antica associazione del

mistico e del misterioso col magico e col meraviglioso. Ma quanta diversità tra questa remota leggenda di un dio che patisce, muore e risorge, e la passione e la morte di Cristo! Questi fu un uomo reale, di cui molti videro la morte in croce, di cui i discepoli narrarono la risurrezione; e il culto di questo redentore crocifisso non si avvolse più dei veli del mistero. Lo stesso redentore non volle più conquistare il cielo per i pochi che si procacciavano questo privilegio con cerimonie magiche: il cielo cristiano fu aperto a tutti, ai poveri ed ai ricchi, ai poveri sopratutto, ai quali doveva esser serbato nell'aldilà un ricco compenso dei beni che non ebbero sulla terra. Come dovette avvincere questo nuovo culto, che aveva un significato così vivo e profondo, cui soccorrevano le leggende di remota tradizione, il nuovo mondo che agognava ad una più ferma base nella vita come nella morte! Si può ben pensare che questo potesse già commuovere stranamente qualcuno dei soldati romani di ritorno dalle loro feste saturnali o Sakäe, se egli poté vedere ripetersi qui con terribile serietà, ciò che egli aveva visto a casa sua come uno scherzo sopravvissuto all'antico culto serio e chiudentesi con la finta morte del re del carnevale.

Anche il nome di «Re dei Giudei» che la rozza folla dette al Crocifisso, certo ricordando quelle feste assai diffuse, era pienamente adatto a rafforzare questo contrasto tra l'ebbrezza di quelle finzioni di culto e questa cruenta realtà. Tuttavia questa scena è nel contempo tipica per tutta l'ulteriore evoluzione della nuova religione. Religione universale essa non è divenuta soltanto per la profondità ed elevatezza del sentimento contenuto nell'involucro mitologico, che essa ebbe come qualunque altra religione, ma anche per il fatto che il Cristianesimo, come a suo modo il Buddismo, ha mostrato una capacità di assimilazione delle idee ausiliarie mitologiche come nessun'altra delle religioni anteriori cui il carattere nazionale imponeva già dei limiti. Non soltanto il Cristianesimo medioevale si assimilò una buona parte delle credenze popolari pagane preesistenti, ma persino del Cristianesimo attuale si potrebbe dire che esso è una religione universale nel senso che esso riunisce nelle sue credenze e forme confessionali un in-

sieme dei più diversi stadi di evoluzione religiosa, da un monoteismo che tralascia ogni veste mitologica fin giù ad una variopinta credenza politeistica in cui affiorano frammenti delle primitive idee di magia e di dèmoni.

Lo spirito del Cristianesimo trova pure la sua espressione in un altro fenomeno ed in modo ancor più significativo che in questa capacità di adattamento ai più diversi stadi dell' evoluzione religiosa; ed anche in quest'altro caso Io spirito è affine a quello dell'altra grande religione universale, del Buddismo. Il vario mondo celeste dell'antichità indiana aveva già da lungo tempo, nella sapienza sacerdotale degl'indi, fatto posto all'idea del Brahma, il quale come l'«eterno e immutabile» era divenuto un'idea astratta di divinità che sfuggiva ad ogni personificazione. In mezzo a questa filosofia sacerdotale era cresciuto anche Budda e la sua predica esoterica mancava pure perciò del dio personale. Con tutto ciò sopravvissero nella credenza popolare gli antichi dei, ma il loro carattere originario fu offuscato da un pullulare disordinato di credenze magiche e demoniache; un dio supremo, che avrebbe potuto dare a questa mitologia una base religiosa, mancò per allora. Nel moto religioso che procede dal Budda. il Budda stesso si trasformò in questo dio supremo cui si assoggettarono gli antichi dei naturali e i dèmoni magici. Così l'idea di dio si era qui spiritualizzata nell'idea astratta di un essere sovrapersonale; ma l'uomo innalzato a dio era subentrato al suo posto. Nel Cristianesimo la stessa peripezia si compì per altra via. Anche nella filosofia dei Greci il dio personale della credenza popolare era già stato superato da una sostanza impersonale. La platonica «idea del bene», il nous aristotelico che al di là del cosmo tutto governa come pura forma; persino Io Zeus della Stoa, come rappresentante dell'ordine teleologico universale e infine gli dei di Epicuro, librati nelle regioni nebulose, manifestano tutti la stessa tendenza o ad elevare gli dei personali creati nell'età eroica ad esser; sopra personali, oppure, come ciò in fondo accade in Epicuro, a trasformarli nuovamente in esseri subpersonali di natura demoniaca.

A ciò si contrappone ora Gesù come rappresentante di una fede religiosa popolare che conserva il dio dell'antica tradizione, come lo ha creato la religione israelitica, che dà anzi alla credenza in questo dio la più profonda e personale espressione in quanto essa vede in lui il dio dell'amore, col quale l'uomo sta nello stesso rapporto del figlio al padre. È questa la forma in cui anche il Cristianesimo cerca poi di mantenere questo rapporto. Ma la realtà non corrisponde a questa tradizione. Anche qui il dio è divenuto presto una essere sovrapersonale, come Io provano concordemente il dogma e il culto. Poiché nel culto, che non può rivolgersi ad altro che a dei personali, Cristo è divenuto il dio supremo, cui si aggiungono nella Chiesa cattolica una quantità di divinità secondarie che possono anche talvolta sovrapporgli, come lo prova sopratutto il culto di Maria. Ma il dogma non può però rinnegare la sua origine dalla filosofia distruttrice degli dei personali. Esso conferisce a dio degli attributi inconciliabili col concetto di personalità. Egli è l'Eterno, l'Onnipotente, l'Onnipresente, l'infinitamente Clemente, insomma l'Infinito sotto qualunque rispetto si vogliano presentare le sue qualità. Il concetto di infinito contraddice tuttavia con la personalità, alla cui essenza è inerente il carattere espresso in qualità nettamente determinate. La personalità, per quanto la si pensi comprensiva, ha perciò come suo necessario attributo la limitazione; di fronte all'infinito e illimitato essa perde il suo contenuto. Se il dogma, ciò malgrado, pone la fede in un dio personale come fondamento della fede cristiana, sono, queste, condizioni che si escludono e la loro riunione si può intendere soltanto tenendo presente che, come tanti altri elementi, anche il concetto di dio formato nello stadio della religione nazionale sopravvive e fa sentire il suo influsso ancora nell'epoca delle religioni universali.

In verità, in questa elevazione del dio personale a divinità sovrapersonale sta il carattere più importante della religione universale. Mentre la religione nazionale sostituisce il dèmone subpersonale col suo dio personale, nella religione universale il dio personale sta pure in stretta connessione con la civiltà

universale. Come la sfera delle stelle fisse delimitante l'universo deve cedere al pensiero dell'infinità dell'universo, così la civiltà universale oltrepassa i limiti che le sono ancora imposti nell'impero universale che l'ha preparata. E come la civiltà universale sbocca in una civiltà unitaria umana abbracciante tutti gli Stati nazionali, così la religione universale tende a quell'idea di una divinità sovrapersonale e soltanto in quanto è sovrapersonale anche sopramondana. È un punto finale dell'evoluzione preparato da lungo tempo dalla filosofia - e nella religione stessa dal regresso della divinità nel culto - raggiunto effettivamente nella teologia grazie all'elaborazione dei predicati assoluti di infinità del concetto di dio, anche se esso vien poi a celarsi dietro la mistica inconcepibilità determinata dalla riunione di tali contrari.

Se il processo da un dio personale ad una divinità sovrapersonale è il tratto distintivo nel carattere della religione universale, non è però l'unico; ad esso se ne riconnette strettamente un secondo, cioè quello per cui nel Cristianesimo si prepara quell'idea stessa della impersonalità del dio: l'integrazione di questa divinità impersonale per mezzo dell'uomo assurto a dio personale. Il culto abbisogna in seguito di un essere personale cui l'uomo possa rivolgersi nella necessità e coi suoi desideri. E da chi potrebbe esser meglio compresa la sua pena se non da un dio che ha egli stesso vissuto e sofferto? Così nel Buddismo come nel Cristianesimo l'Uomo-dio diventa il rappresentante personale della divinità impersonale, non in conseguenza di qualche derivazione dal di fuori, bensì in virtù dello stesso intrinseco bisogno. Ma rappresentante lo è in più sensi. Il culto celebra in lui il dio venuto sulla terra in forma umana come rappresentante della divinità; e si rivolge a lui nel contempo come all'uomo che rappresenta l'umanità dinanzi al Dio.

Sullo sfondo di questo pensiero della duplice rappresentanza, dominante nella fede e nel culto, ve n'è tuttavia un'altro inosservato: il sentimento religioso ha bisogno di un dio personale che rappresenti la divinità assurta all'impersonalità e divenuta inaccessibile. Il dio infinito foggiato dalla dottrina re-

ligiosa non poteva bastare al sentimento religioso assillato dalle sue ansie e pene nella sua finità. Con ciò si apre qui la via ad un'evoluzione esplicatesi nel mutevole rapporto in cui entrano ì due aspetti del concetto di uomo-dio. Nel primo stadio l'uomo rimane in seconda linea dietro il dio contemplato nella persona dell'uomo-dio: in tal caso può sembrare che un nuove dio sia semplicemente subentrato al posto degli antichi nella religione universale. È questo il momento in cui la divinità sovrapersonale trova riconoscimento nel dogma e indica perciò sempre un importante progresso religioso nei confronti dell'età degli dei, ma in cui il culto è rivolto alla persona dell'uomo-dio. Segue poi un secondo stadio nel quale l'aspetto umano acquista il sopravvento in quel duplice concetto. L'uomo-dio diventa allora l'uomo ideale, il quale assiste l'uomo nei travagli dell'animo non tanto per la sua potenza divina quanto per il modello di perfezione umana che esso fornisce. In un terzo stadio l'uomo-dio si trasforma infine compieta- mente in uomo, il quale, attraverso il movimento religioso che avviene sotto il suo nome prepara la conoscenza della divinità come impersonale potenza dell'essere che sovrasta ad ogni divenire; ma uomo ideale non è però che nel senso in cui son generalmente possibili tutti gli ideali nella realtà, e perciò egli dà il suo nome alla religione universale non tanto per quello che egli stesso è stato, quanto per ciò che ha creato. Qui è allora affatto indifferente che Gesù o Budda siano vissuti un tempo o no. La questione diventa questione della possibilità storica e non della necessità religiosa. Essi sopravvivono nelle loro creazioni religiose; che queste creazioni, a prescindere da ogni altra testimonianza, indichino potenti personalità religiose è cosa fuor di dubbio per chi non è prevenuto. Da questo terzo punto di vista ciò è dunque d'importanza secondaria.

Ora come ogni religione universale può pretendere a questo nome non soltanto a cagione della sua diffusione, ma anche perché poté accogliere elementi di altre evoluzioni religiose, così essa racchiude in sé sopratutto gli stadi superati del suo proprio sviluppo. Essa viene considerata storicamente

come una successione di contenuti religiosi che rispecchia il passato nel presente della vita religiosa. Perciò la religione, da qualsivoglia punto la si consideri, non può stare al di fuori di questa evoluzione storica. Noi non possiamo tornare alla mentalità religiosa di tempi passati, come non potremmo trasformarci in contemporanei di Carlo Magno e neanche di Federico il grande. Il passato non ritorna. All'evoluzione spirituale in generale e a quella religiosa in particolare è caratteristico che nel nuovo non soltanto continua ad agire il vecchio, ma che le civiltà passate, in molti dei loro elementi costitutivi, perdurano in quelle successive. Che essi vengano tollerati gli uni accanto agli altri senza che venga loro imposto dall'alto o dal basso un limite esteriore, la religione universale lo esige tanto più in quanto l'indipendenza dallo Stato e dalla Società, che è nella sua essenza, pone innanzi ogni cosa la libertà religiosa delle singole persone.

Ora, che la religione, avuto riguardo a questa sua importanza generale umana, non possa sottrarsi al mutamento di tutto ciò che è umano è provato in modo assai significativo dal fatto innegabile che lo stesso motivo fondamentale da cui sono scaturite le due grandi religioni universali, Cristianesimo e Buddismo, e cioè il motivo della *redenzione,* si è trasformato in entrambe. Certamente non dev'esser negato che il singolo individuo può riportarsi con una certa sincerità, durevolmente o momentaneamente, nei motivi religiosi del passato. Ciononostante questo motivo della redenzione non è più per certo lo stesso che animava la primitiva comunità cristiana aspettante il ritorno del Redentore. Appunto come religione dell'umanità, il Cristianesimo ha in ogni tempo accolto in sé le tendenze e le aspirazioni che dominavano in quel tempo stesso come forze spirituali ideali. In sostanza, l'unica costante in questa trasformazione fu in generale l'inclinazione religiosa: il sentimento dell'appartenenza del mondo sensibile ad un mondo ideale sovrasensibile, che entro la religione universale, nell'evoluzione storica della religione stessa cerca un appoggio esteriore. Perciò questa, in contrasto con le religioni nazionali, risultanti dalla confluenza di un gran numero di sor-

genti, richiede un fondatore personale che abbia nel tempo stesso segnato la via della sua ulteriore evoluzione. Così l'ultimo e più importante carattere della religione universale è quello d'essere eminentemente una religione *storica.* Ma storica è non soltanto in quanto è avvenimento storico, bensì in quanto è soggetta ininterrottamente alla corrente dell'evoluzione storica.

5 - La storia universale

Nel significato che si attribuisce al termine «storia universale» si rispecchia chiaramente quanto sia saldamente radicato nelle più importanti questioni concernenti l'uomo stesso il punto di vita antropocentrico della concezione dell'universo. La storia universale è per noi la storia dell'umanità, anzi, in senso ancor più ristretto è, in fondo, la storia dello spirito umano. Ciò che sta al di fuori è sì considerato condizione esteriore, ma non contenuto essenziale. E non si può neanche oppugnare la legittimità di questo punto di vista. Se ogni scienza storica ha per fine di comprendere la situazione attuale dell'umanità dal suo passato, e se ed in quanto noi attribuiamo a questa scienza anche un valore pratico, di illuminare le nostre aspettazioni dell'avvenire, la storia spirituale è allora la sorgente prossima di tale scienza. Ma allora il contenuto essenziale della storia sono gli avvenimenti che scaturiscono dai motivi spirituali del l'agire umano; ed è anche ciò che conferisce a questi avvenimenti nel loro insieme e nella trasformazione dei motivi quella continuità intrinseca che noi esigiamo da ogni storia.

Qui si rivela tuttavia che appunto quella significazione generalmente accetta dei termine «storia universale» racchiude ancora *due* concetti assai diversi. Limitandoci all'umanità come al contenuto per noi più importante degli avvenimenti, non è ancora stato detto se la storia dev'essere estesa a tutta quanta l'umanità o debba essere limitata a ciò che ha comunque qualche addentellato con la storia dello spirito umano. La maggior parte delle trattazioni della storia universale sono, com'è noto, condotte nel senso di una simile limitazione: per esse è la sto-

ria dei popoli civili, come essa appare attraverso la tradizione ininterrotta e sulla base dei monumenti superstiti, una storia in sé approssimativamente organica. Non sono tuttavia mancate imprese che si sono spinte più oltre e che non hanno voluto escludere almeno quei popoli civili e semicivili, i quali, come quelli del Mondo Nuovo nell'epoca pre-colombiana, erano pervenuti ad un certo sviluppo spirituale indipendente. Dietro questa incertezza, derivata dall'uso polisenso del concetto di *umanità,* s: cela però un'oscurità assai più profonda che nasce dal contenuto non meno polisenso del concetto di *storia.* Per quanto noi, a proposito del termine storia, pensiamo sopratutto alla determinazione tradizionale nella scienza storica, non si può d'altra parte eliminare del tutto quel concetto più ampio secondo cui noi designiamo come storia tutto ciò che si lascia collocare in un sistema di avvenimenti con sue proprie leggi. Noi parliamo perciò anche di una storia della terra o del sistema solare, di una specie vegetale od animale, ecc. Accogliendo questa più ampia accezione del concetto non si può non riconoscere che vi sono stadi di vita di talune parti dell'umanità, e che senza dubbio ve ne sono stati per tutte le altre, ai quali non è applicabile quel concetto usuale nella scienza storica, ma bensì quest'altro più ampio. In tale accezione la vita di un popolo primitivo allo stato di natura non è meno un prodotto della storia che lo stato civile e politico dell'Europa al momento attuale. Lo è però in tutt'altro senso. L'Europeo storicamente colto abbraccia con l'osservazione una parte sufficiente delle condizioni esteriori che hanno prodotto la situazione attuale: pertanto egli non ha soltanto coscienza di questo stato presente ma anche della storia che l'ha preceduto e si avvia perciò al futuro con l'aspettazione di ulteriori mutamenti storici. L'uomo allo stato naturale invece non conosce che il presente. Dal passato non giungono alla sua coscienza che pochi elementi frammentari e leggendari, fortemente mutati dalle aggiunte della fantasia creatrice dei miti; e le sue cure per l'avvenire vanno poco al di là dell'indomani. Si va quindi troppo oltre chiamando senz'altro i popoli primitivi «popoli senza storia». Una storia, in senso generale, ce l'hanno, allo

stesso modo del sistema solare, della terra, degli animali e delle piante; ma sono senza storia nel senso più ristretto secondo cui la scienza storica annovera tra i popoli «storici» soltanto quelli che hanno avuto qualche notevole importanza per la storia della civiltà spirituale. Che poi anche questa determinazione sia elastica e malsicura, non è necessario dire. Noi conosciamo abbastanza esempi del passato, in cui delle orde fino ad un certo momento ignote, cioè nel senso usuale, dei popoli senza storia, hanno fatto una repentina irruzione nel mondo civile e nella sua storia, e noi sappiamo pure dalla storia coloniale dell'epoca presente che le caratteristiche e il passato delle regioni terrestri recentemente dischiuse ai popoli civili non sono stati senza influsso - e non lo sono neppur ora - sul corso della storia. Aggiungasi che fra una tradizione storica abbracciante tutto quanto il mondo civile e il ricordo limitato ad un passato prossimo c'è tutta una serie di gradazioni, determinate sopratutto dalle forze dell'organizzazione sociale ma anche dagli altri fattori della civiltà. Il popolo rimasto allo stadio dell'organizzazione tribale, che ha spesso migrato per vaste regioni della terra, conserva di queste migrazioni tutt'al più qualche tratto leggendario, mentre miti, culti e costumi possono vivere nella sua tradizione per un tempo illimitato. Dove sorge uno Stato nazionale, ivi si forma invece anche una tradizione storica nazionale che rimane naturalmente per molto tempo ancora pervasa di elementi mitologici e leggendari. Ma anch'essa si limita alla propria nazionalità: non considera altri popoli che in quanto vengono in rapporto immediato colla propria nazione. Ed essi acquistano maggior importanza soltanto col sorgere degli imperi universali e delle relazioni coloniali e commerciali tra popoli, che precedono talvolta quegli imperi. Soltanto allora si compie il passaggio alla storia universale nel significato oggi comune della parola. In questo senso, che oltrepassa la storia delle singole nazioni ma non si estende oltre la sfera dei popoli civili che stanno tra loro in comuni rapporti, essa è il prodotto immediato del'a civiltà universale. Essa abbraccia infatti tutte le parti dell'umanità che

partecipano a questa civiltà e tralascia quelle che si trovano al di fuori.

Ora, se noi consideriamo queste relazioni dal punto di vista psicologico, i divari dei diversi significati del concetto di storia nei suoi rapporti cogli stadi della civiltà spirituale mostrano chiaramente che tutti questi sviluppi si muovono tra due poli opposti eppur facenti parte di uno stesso tutto. Da un lato sta il concetto puramente obbiettivo della storia come di un accadere che l'osservatore obbiettivo può ordinare in un sistema di determinate successioni di stati; dall'altro, accanto a questa successione conforme a leggi e data obbiettivamente, si dà il concetto di un siffatto divenire che si presenta nel contempo come una storia *soggettivamente vissuta* dallo stesso substrato considerato. Nel primo caso la storia consiste in una ricostruzione dell'intrinseca connessione dei fatti sulla base dell'osservazione esteriore di essi; nel secondo caso è l'esperienza consapevole di questa connessione. Ora, entro i limiti dell'umanità, tra questi due poli di una storia data solo obbiettivamente e di un'altra vissuta obbiettivamente e soggettivamente ad un tempo, ci sono appunto tutte le possibili gradazioni intermedie; anzi, proprio soltanto queste si presentano effettivamente: infatti una stretta cerchia con la consapevolezza della storia vissuta l'abbraccia già l'orizzonte storico dell'uomo primitivo; e l'uomo rimane sempre assai lontano da una storia omnicomprensiva veramente vissuta nella piena luce della coscienza riflessa. Ciò che caratterizza in modo così marcato le religioni universali rimane perciò vero anche per la storia universale: entro ogni orizzonte di coscienza individuale sono rappresentati - persino ancora nella sfera dei popoli civili che partecipano più o meno al corso della storia universale - i più diversi gradi della coscienza storica. Qui, come là, la stessa constatazione: ciò che nel corso del tempo si è sviluppato in una successione, permane poi, almeno approssimativamente, in ordine di coesistenza. Ma anche a prescindere da questo, è sempre soltanto un ritaglio dall'intero tessuto di motivi storici, che noi consideriamo. Il compito più importante dello storico consiste appunto in ciò che egli dal concatenamento dei fatti

conclude anche intorno a quei motivi i quali sono in parte inaccessibili ad un'osservazione esteriore e in parte rimangono generalmente di natura problematica, anche se si crede di penetrarli sulla base di simili conclusioni. Ma non è questo che conta, a proposito di quel concetto di un complesso vissuto consapevolmente che noi esigiamo quale contenuto della vera storia, bensì proprio solo ciò, che in generale un complesso sia vissuto e compreso immediatamente come uno e in sé connesso, e inoltre che tale comprensione possegga una forza sufficiente da poter acquistare un influsso decisivo sul corso del divenire stesso.

Questo più ristretto concetto della storia si connette qui con un altro momento che è già veramente incluso nel carattere dell'esperienza consapevole, ma che ha bisogno di esser messo in particolare rilievo perché ora è tenuto per l'esclusivo dall'opinione popolare ed ora così unilateralmente accentuato che la considerazione causale da noi già postulata in massima per la coscienza individuale minaccia di andar completamente perduta per la comprensione della vita storica. È questo il momento della *volontà,* che ci è dato naturalmente di scorgere per la prima volta come inserentesi con evidenza nel corso del divenire, là dove questa vita storica racchiude in sé una comprensione riflessa della sua connessione nei soggetti della stessa. Il sopravvalutare questo momento fa allora facilmente apparire la volontaria inserzione delle singole personalità nel corso della storia come il carattere decisivo che distingue gli stadi storici dell'evoluzione umana da quelli «preistorici». Ciò è naturalmente falso da entrambi i lati. Neanche nella vita del popolo primitivo manca influsso di singole personalità che possono esercitare un'azione più o meno durevole anche dopo ch'esse stesse siano cadute nell'oblìo. D'altra parte la volontà dei singoli non costituisce che una condizione fra le tante che determinano la vita storica e in quanto ogni singolo volere risale a motivi che si fondano nella costituzione universale della coscienza individuale, esso soggiace alla stessa causalità psichica dalla quale è dominata la coscienza umana. Non dunque il fatto che la volontà personale possa acquistare un influsso

sulla vita della comunità costituisce perciò un criterio secondo cui si possa distinguere ciò che è storico da ciò che è preistorico ma questo, piuttosto, che ora anche l'inserirsi delle singole personalità nella storia dei popoli rientra in quell'esperienza consapevole della connessione storica. Questo passo si prepara negli imperi universali, nei quali i destini dei popoli cominciano per la prima volta a raccogliersi nella totalità di una stona di popoli; e si compie nella civiltà universale, la quale creando un comune patrimonio spirituale dell'umanità, dà luogo anche ad una coscienza di questa comunanza.

Ma tra gli elementi costitutivi della civiltà universale che dànno inizio a questa evoluzione, stanno ora in prima linea *le religioni universali.* Esse superano in estensione e durata non soltanto gli imperi universali ma financo il commercio dei beni materiali e dei valori spirituali delle nazioni; e le tradizioni che ad esse si connettono, per quanto possano essere commiste di elementi mitologici e leggendari, costituiscono un legame che suscita più d'ogni altro e presso popoli diversissimi per storia e per civiltà l'idea di una comunanza umana universale. Così il Buddismo ha fuso in una comunanza di pensiero religioso i popoli dell'Asia orientale politicamente, almeno in parte, assai diversi; e in tale comunanza queste nazioni, malgrado le differenze di razza e di storia, hanno acquistato coscienza dell'affinità delle loro tendenze fondamentali eticoreligiose. Se si pongono accanto alla dottrina bramamea le massime di un Confucio o di un Laotsè risultano evidenti l'affinità di tendenze etiche e la loro differenza dal pensiero occidentale. Anche l'IsIam, in forma più limitata ma più energica, ha portato a molti popoli di cultura barbarica quest'idea dell'unità per mezzo di quella della comunanza di fede. Ma fu sopratutto il Cristianesimo ad assumere fin dapprincipio come sua guida la concezione che davanti a Dio non vi può essere diversità di nascita né di condizione né di stato e a considerare in conseguenza la missione fra i popoli pagani come un compito che doveva chiudersi con la riunione di tutta quanta l'umanità sotto la Croce di Cristo. Così la religione universale, infrangendo i limiti posti dalle precedenti religioni nazionali,

ha innalzato a mèta delle sue aspirazioni l'unione degli uomini e dei popoli in una comunità omnicomprensiva. Per il seguace di una religione nazionale, il popolo che crede ad un altro Dio è straniero e nemico: l'uno e l'altro, lo straniero e il nemico son designati dal Greco con uno stesso nome: barbari. Il Cristiano invece conosce, è vero, il Pagano, cui non è ancor giunta la luce della vera conoscenza, ma non conosce barbari. Poiché il Dio che egli prega regge anche il mondo pagano e l'Evangelo è stato predicato anche per i Pagani. È vero ancora che soltanto il Cristiano è un fratello per il Cristiano, ma al Pagano è stato profetizzato ch'egli sarà un giorno accolto nella fratellanza dei seguaci di Cristo. Alla fine dei tempi non ci dovrà essere infatti che un *solo* pastore ed un *solo* gregge. Il motto «tutti gli uomini sono fratelli» nella vocazione missionaria che il Cristianesimo riconosce come propria è perciò preparato dai due seguenti: «Tutti i Cristiani sono fratelli» e «tutti gli uomini sono destinati a diventar Cristiani».

Così è pure sulla base della tradizione cristiana che la scienza ha intrapreso per la prima volta di concepire la storia in generale non come stona di un singolo popolo o tutt'al più come successione o giustapposizione di diverse storie di popoli e Stati, bensì come vera stona universale, principalmente in quel senso obbiettivo della parola, secondo cui tutta quanta l'umanità sta ed è chiamata sotto un'idea che domina ogni avvenimento. La «Civitas Dei» di Agostino è il primo tentativo di dar attuazione ad una storia informata in questo senso dall'idea del destino religioso dell'umanità. Che questa esposizione abbia per suo contenuto esclusivo la storia leggendaria del popolo d'Israele, completata con la storia di Cristo tramandata negli Evangeli e con le predizioni apocalittiche di un mondo futuro, è di per sé implicito nella limitazione dell'idea di umanità fondata sull'orizzonte religioso che ha per suo centro la Chiesa, esaltata nell'opera di Agostino come Stato divino. E parimenti la storia dell'umanità da questo punto di vista religioso, non è vissuta dall'umanità stessa in virtù di un aspirare e di un agire proprio, ma è fin dalle origini una successione di predestinazioni divine.

Questo scritto singolare ha perciò segnato la via per lungo tempo anche alle posteriori storie dell'umanità. Ancora nel secolo XVII l'idea dell'evoluzione religiosa è l'unico legame che annoda i vari periodi della storia: Giambattista Vico con la sua «Scienza nuova» (1725) è il solo a far eccezione in quanto cerca di porre in connessione con l'evoluzione della religione anche quella del linguaggio e del diritto. Già dai tempi dell'antica sofistica, la questione circa l'origine dello Stato e le cause dei mutamenti delle costituzioni aveva occupato le menti, e specialmente nei periodi dell'Ellenismo e del Rinascimento, sotto l'influsso dei grandiosi mutamenti politici che si compirono allora, era balzata al primo piano dell'interesse. Ma sempre, quando si cercò di scoprire le leggi di questo mutamento, era lo Stato *singolo* che si aveva sott'occhio e dal confronto di questo con la sorte di altri Stati si cercava - sull'esempio della partizione aristotelica delle forme dello Stato in monarchia, aristocrazia, democrazia, ecc. - di ricavare una consimile legge generale. Ma non si ebbe mai l'idea che la successione storica delle civiltà e degli Stati sia un processo concatenato da spiegarsi casualmente o teleologicamente. Questa conformità a leggi trascendente i limiti di un singolo popolo veniva riconosciuta soltanto alla religione. Il pensiero che il Cristianesimo fosse destinato a religione universale, insieme al fatto che esso era sorto e si era diffuso storicamente, non lasciava qui nessun'altra scelta; ed era pure facile il passo, ora, che entro questa cerchia d'idee cristiane il divenire e l'ampliarsi della religione dovesse trapassare anche nell'aldilà, ove questo divenire tende al suo termine. Quella filosofia religiosa della storia sboccava così in una profezia che si compiva con la vittoria finale del Cristianesimo. A questo punto l'epoca dell'*Aufklärung,* dopo che ebbe compiuta la grande sintesi del Cristianesimo e della religione razionale, spostò di nuovo questa vittoria nel mondo terreno, ove doveva consistere nella evoluzione finale del Cristianesimo in religione razionale - trasformazione filosofica, questa, dell'idea della destinazione a religione universale che noi troviamo ancora in Kant.

Se si prescinde da questa trasformazione stessa che affiora qua e là nell'*AuJklarung,* due sono le presupposizioni che uniscono in quell'idea dell'evoluzione religiosa sorta dal campo delle concezioni religiose del Cristianesimo. In primo luogo questa evoluzione non è considerata come immanente al contenuto dello stesso pensiero religioso e da esso scaturita nei suoi motivi determinanti, ma come determinata invece dal di fuori: il cammino dell'umanità è *determinato da Dio*; essa non l'ha scelto secondo una libera aspirazione. In secondo luogo quest'evoluzione avviene secondo un *piano* predisposto. Essa è in sé stessa finalistica, anzi, espressione della più alta finalità, appunto perché voluta da Dio. Ove il singolo individuo coopera all'attuazione di questo piano, ciò avviene appunto in virtù della predestinazione divina o perché la divinità gli ha manifestato il suo intento. Con ciò questo nesso di idee conduce per intrinseca necessità al concetto di *rivelazione.* In esso vengono allora conciliati i due momenti veramente inconciliabili, ed agguagliati l'uno all'altro: il destino religioso dell'uomo non dipende dal suo proprio potere, ma gli vien dato dal di fuori, gli vien comunicato nella forma di una illuminazione operante dal mondo soprasensibile. In tal modo la stessa evoluzione religiosa diventa un processo sovra- sensibile, sottratto ai mezzi comuni della conoscenza umana: come il suo termine è trascendente, così è già esso stesso un processo trascendente che vien a riconnettersi al mondo sensibile.

Ma qui questa considerazione religiosa della storia universale entra inevitabilmente in aspro contrasto con quella filosofica, la quale, del resto, si era appropriata quella idea, elaborata dalla prima, di un governo prestabilito dei destini umani. Un fine ed un piano, il filosofo che si affida sempre alla guida della sua ragione, poteva ammetterli; ma non poteva concedere che entrambi fossero inaccessibili a quella «lux naturalis), come la filosofia illuministica chiamava la conoscenza razionale a distinzione della rivelazione o «lux supranaturalis». Sorse così con la logicità propria a queste formazioni di concetti un concetto ausiliario, che sembrava venire in aiuto a superare questa difficoltà e che possedeva inoltre la felice pro-

prietà di permettere ad ognuno di lasciar sussistere secondo che gli pareva, accanto alla «luce naturale», poco o tanto di quella precedente luce soprannaturale. Questo concetto ausiliario fu l'idea della *educazione.* Di per sé non è che una particolare applicazione del governo personale divino del mondo a questo caso singolo; ed esso compare, d'altra parte, all'inizio di un'epoca ch'ebbe vivissimo interesse ai problemi pedagogici. Così da Locke e Leibnitz in poi fino a Lessing e Herder la storia vien pensata di preferenza sotto la immagine di una educazione dell'umanità. Ma è significativo che proprio quello scritto che pone quest'idea in testa alle sue considerazioni, la «Educazione del genere umano» di Lessing, finisce, si può dire, con la soppressione dello stesso concetto. L'educazione, se libera l'idea dal suo legame col popolo giudaico come popolo eletto - legame creato dalla tradizione biblica - e la riferisce all'urna- nità in generale, diviene *autoeducazione*, oppure, ciò che fa lo stesso, una *evoluzione* determinata da leggi universali della vita spirituale. Da questo momento, anche il passo ulteriore fatto da Herder nelle sue *Idee sulla filosofia della storia dell'umanità* non è più grande, in quanto egli rimuove in massima la limitazione all'evoluzione religiosa per fare dell'evoluzione verso l'umanità il contenuto della storia, pur ricadendo nei particolari e più di una volta, nella precedente teleologia trascendentale.

Con ciò era dato il programma che la scienza storica di quel tempo fece proprio: il programma di una storia universale che vedeva il suo compito non in una disgregata giustapposizione di storie di singoli Stati, ma nell'indagine circa il concorso di tutti i popoli e Stati nello sviluppo della civiltà universale. Ma inoltre si apriva alla filosofia la via ad una considerazione, per la quale la storia non era più opera di un piano predisposto secondo gl'intenti di un'educazione divina, bensì il portato delle leggi immanenti alla stessa vita storica. È questa espressa in diverso modo e in parte ancor turbata dalle sopravvivenze del periodo precedente, la convinzione fondamentale dei filosofi della storia del secolo XIX, che in Hegel e non solo nelle *Lezioni sulla filosofia della storia,* ma in tutta la

sua filosofia fondata su di una concezione storica di vasto orizzonte, trova la sua più perfetta espressione. La storia appare ora come una evoluzione d'idee saldamente fondata in sé stessa, in cui un momento procede dall'altro per rigorosa necessità logica. Essa è uno sviluppo della ragione nel tempo, oppure, come ciò può anche esprimersi alla luce della considerazione religiosa, la vivente evoluzione della divinità stessa. Non è più un dio extramondano che regge secondo un piano prestabilito la stona del l'umanità; Dio vive invece nel mondo ed è anzitutto nella storia dell'umanità che Egli spiega la sua più vera essenza come ragione universale.

Ma per quanto quest'idea possa essere di gran lunga superiore alla precedente, per metà mitologica e per metà razionalistica, dell'educazione divina, si appalesa con evidenza che essa si è svolta costantemente - si potrebbe quasi dire con rigoroso processo logico - da quelle precedenti concezioni, dalla preparazione del regno di Dio fino all'educazione secondo un piano prestabilito, anche in ciò che in tutti e tre gli stadi questo piano appunto che guida i destini dell'umanità non ha propriamente che cambiato posto, passando ora ai filosofi intenti a ricostruirne uno universale. Perciò questa nuova filosofia della stona ha in comune con le antiche anche questo, che essa, in ultima analisi, è più rivolta al futuro che al passato ed è così ad un tempo storia e profezia. La questione, a quale fine ultimo tenda l'umanità nella storia, si dimostra finalmente anche nella nuova filosofia della storia come il problema principale alla cui soluzione ogni altra è preparazione. In connessione a tale questione, questi filosofi della storia suddividono sempre la vita complessiva dell'umanità in periodi, i quali non diversamente dal piano universale di Agostino, orientato secondo l'idea di redenzione, abbracciano ad un tempo passato, presente e futuro. Siccome questi periodi non sono presi dalla storia stessa ma, sostanzialmente, sono stati invece sovrapposti ad essa secondo certi punti di vista logici, esse sono perciò categorie logiche entro le quali si muove il corso della storia. Ognuno dei grandi popoli civili rappresenta una determinata idea e queste idee costituiscono, fatta astrazione di tutto ciò

che può turbare l'ordine, una successione logica. In tal guisa questa ricostruzione della storia comincia, in Hegel, con cultura cinese come la più antica, non già perché sia stata in sé quella veramente originaria, ma perché essa appare più di ogni altra stabilmente legata a rigide forme esteriori; e corrispondentemente a ciò ogni ulteriore evoluzione si ordina allora da un lato secondo il principio del progresso dell'autoritarismo (*Gebundenheit*) alla libertà spirituale, e dall'altro secondo il trapasso dalla limitazione e finitezza all'aspirazione verso l'infinito.

Noi non possiamo far carico a questa filosofia della storia di ignorare i primordi della civiltà; ma il suo errore fondamentale consiste in ciò che essa prese per norma secondo la quale doveva scorrere l'evoluzione dell'umanità, non la piena e concreta realtà della storia ma uno schematismo logico per gran parte imposto alla storia e in minima parte soltanto astratto da essa. Qui ciò che era stato un tempo un piano predestinato da Dio per l'umanità, era divenuto alla fine un piano liberamente escogitato dai filosofi.

Una nuova filosofia della storia dovrà perciò senza dubbio battere altre vie. Tuttavia, senza mezzi che stiano, in un certo senso, fuori della storia stessa non riuscirà certamente neanch'essa. Ma se si ritiene come compito di una tale filosofia che essa debba considerare la vita storica dal punto di vista dei fini che in essa pervengono ad attuazione e dei valori realizzati nei diversi stadi della civiltà storica, a questa teleologia della stona, come, in fondo, ad ogni teleologia, dovrà allora precedere la considerazione causale che prescinde del tutto, qui come sempre, dai fini e dai valori. Essendo però la storia, in senso vero e proprio, storia dello spirito, i momenti fisici non hanno in essa importanza che come suo necessario substrato e così la preparazione prossima ad una filosofia della storia che voglia far derivare non la realtà dall'idea ma questa da quella è la *storia dell'evoluzione psicologica dell'umanità.* Essa deve trascurare qui tutti quei particolari che non debbono sfuggire alla attenzione dello storico a cagione della loro significazione concreta, per scoprire invece i motivi dominanti della vita sto-

rica e delle sue trasformazioni, e spiegarli colle leggi universali della vita dello spirito, ma anche per acquistare fin dove è possibile un concetto della legalità manifestantesi nella storia stessa. Una simile storia dell'evoluzione della coscienza dei popoli, quale tentammo di rappresentare nei tre primi capitoli per i periodi per lo più precedenti l'esperienza riflessa e di abbozzare in queste ultime considerazioni per gli inizi dell'evoluzione verso l'umanità, non può accampare pretese di sostituire una filosofia della storia o comunque di rappresentarla. Essa se ne distingue nello stesso senso in cui deve distinguersi in generale lo studio psicologico della vita dello spirito da quello filosofico. Ma se mai l'analisi psicologica, che si sforza anzitutto di comprendere la vita storica nel suo reale divenire, deve precedere, dovrà qui sopratutto precedere le questioni circa il senso della stona e il valore che racchiudono le singole formazioni storiche nel loro proprio essere e nel loro permanente significato. In altre parole, noi possiamo d'ora innanzi esigere che una filosofia della storia che s'industri a risolvere questi problemi cerchi di prepararsi la sua base in una storia psicologica dell'evoluzione umana.

Qui non conta nulla che la Filosofia della Storia dei secoli passati non abbia assolto e non potesse assolvere in modo soddisfacente a questo compito. La sua importanza per la coscienza storica sta piuttosto nel fatto che la concezione universale della storia dell'umanità, sorta in essa soltanto dopo che si fu liberata dall'originario involucro mitologico e teologico, ha fatto valere l'idea di umanità nella forma più universale, che riassume in sé tutti i momenti anteriori del popolo e dello Stato, della religione e della cultura e l'ha subordinata al principio di una legalità immanente ad ogni storia.

FINE

BIBLIOGRAFIA

Questa sommaria bibliografia non contiene che le opere più generali e rappresentative dei vari indirizzi e metodi nel campo di queste indagini.

C. Bouglé, Qu'est-ce que la Sociologie? Paris, Alcan, 1907, pp. 176, in 16°. La V ediz. è del 1925.

G. Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftungen. Leipzig, 1908, pp. 782, in 8°.

G. Richard, La sociologie générale. Paris, Doin, 1912, pp. 396, in 12°.

G. Davy, Éléments de sociologie. I. Sociologie politique. Paris, Delagrave, 1924, pp. 233, in 8°.

C. Bouglé, Les Sciences sociales en Allemagne. Les méthodes actuelles. Paris, Alcan, 1896, pp. 172, in 16°.

W. Wundt, Ueber Ziele und Wege der Völkerpsychologie. « Philosophische Studien », t. IV, 1888.

— Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwickelungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. Leipzig, 1900-1920, vol. 10.

J. Novicow, Conscience et volontà sociale. Paris, Giard, 1897, pp. 380, in 8° (Rappresentativa della tendenza biologistica combattuta dal Tarde).

Psicologia

G. Tarde, Les lois de l'Imitation. Paris, Alcan, 1890, pp. 428, in 8°.

— Les lois sociales. Esquisse d'une Sociologie. Paris, Alcan, 1898, pp. 166, in 16°.

Sociologia

E. Durkheim, Les règles de la méthode sociologique. Paris, Alcan, 1‘ ediz. 1895; 2* 1897; pp xxiv-186, in 16°.

L. Lévy-Bruhl, La morale et la Science des moeurs. Paris, Alcan, 1903, pp. 300, in 8°.

Contributi vari recati da discipline più speciali

Th. Ribot, La Psychologie des sentiments. Paris, Alcan, 1896, pp. 443, in 8°.

H. Marion, La solidarité morale. Essai de psychologie appliquée. Paris, 1880; 1883»; pP. 336, in 8°.

J. Vendryes, Le langage. Introduction linguistique à l'histoire. Bibliothèque de Synthèse historique: l'Evolution de l'humanité. Paris, Renaissance du Livre, 1921, pp. xxIII-440, in 8°.

J. M. Baldwin, The Individual and Society. Boston, 1910. Trad. francese sotto il titolo : Psychologie et Sociologie. L'Individu et la Société. Paris, Giard, 1910, pp. 114, in 8°.

W. MacDougall, An introduction to the Social Psychology. Londra, 1908, pp. XV-355, in 8° ; 16'1 ediz. Boston 1921.

John Dewey, Human nature and Conduct: an introduction to social psychology. New-York, 1922, pp. VII-336, in 16°.

G. Le Bon, Les lois psychologiques de l'évolution des peuples. Paris, Alcan, 1894; 13" ediz. 1917, pp. 200, in !6°.

L. Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris, Alcan, 1910, pp. 461, in 8°.

— La mentalité primitive. Paris, Alcan, 1922, pp. 111-537, in 8°.

J. G. Frazer, The golden Bough. A study in Magic and Religion. London and New-York, 1907-1915, 12 vol. in-8°. Quest'opera, ridotta, esiste in edizione italiana : Il Ramo d'oro: Magia e Origine delle Religioni. Traduzione dall'inglese di L. de Bosis. Roma, Stock, 3 vol., di complessive 1350 pagg., in 16°.

* * *