

RECENSIONI

RAYMOND BLOCH ET ALII, *Recherches sur les religions de l'antiquité classique* (Centre de recherches d'histoire et de philologie de la IVe Section de l'École pratique des Hautes Etudes, III, Hautes Etudes du monde gréco-romain, 10), Genève-Paris 1980.

Il volume, edito da R. Bloch e contenente studi di suoi collaboratori, e uno suo, fa séguito ad un altro, pure edito dal Bloch e apparso nella stessa collezione (1976), intitolato *Recherches sur les religions de l'Italie antique* (di esso abbiamo dato notizia in *Studi romani* XXV, 1977, pp. 404-406; il volume comprendeva tra l'altro uno studio del Bloch sul concetto di *interpretatio*, e uno studio, dello stesso A., su Hera, Uni, Iuno nell'Italia centrale). Ancora più vasto è il ventaglio di temi trattato nel presente volume, che quindi s'intitola all'" antichità classica ' e non solo all' ' Italia antica '.

Il primo saggio, di François Bader, *Rapsodie omeriche e irlandesi*, è una ricerca di carattere comparativo, che si appoggia sulle interpretazioni duméziliane relative allo schema ' tripartito ' indoeuropeo, nonché su tematiche e nozioni di tipo antropologico-etnologico come quella di *potlach*, lo ' scambio di doni ' istituzionalizzato, che risulta rovinosamente violato nell'episodio di Briseide. Una prima parte dello studio della Bader — che è anche uno studio di letteratura comparata (si vedano le osservazioni finali dell'A., in quale limitato senso si possa dire che l'Iliade è una epopea ' orale ': p. 83) — concerne la comparazione tra Nestore e l'eroe irlandese Cû Chulainn. Questo riguarda in particolare la prima parte della vicenda dell'eroe celtico, la sua preparazione, tramite pratiche e imprese iniziatiche, all'assunzione della sua ' funzione ', nel quadro della tripartizione duméziliana. Per il resto, invece, della sua vita, caratterizzata da imprese conformi alla funzione del guerriero, Cû Chulainn è comparato ad Achille. Segue tutta una serie di riferimenti estremamente dettagliati alla qualità del guerriero come *hippotes* (' provvisto di carro ', secondo l'uso originario i.e.), le sue guerre di rapina, la ' presa d'armi ' (tematiche dove interviene, per certe ovvie affinità, anche la figura di Romolo); i ' segni del guerriero ', la tematica del *potlach* e ulteriori considerazioni sulla seconda funzione, quella del guerriero con le tensioni che essa comporta nei confronti delle altre due, riguardano invece piuttosto la comparazione con la figura di Achille. Certo, gli elementi della comparazione, tra dati celtici e dati omerici, non compaiono nella stessa serie: « L'epoca irlandese dove appare Cû Chulainn (è) una razzia derivata da un affare di *potlach*, l'epopea omerica, un affare di *potlach* derivato da una razzia, l'uno e l'altro gesta di un eroe della seconda funzione »; un conflitto tra prima (Agamennone) e seconda funzione (Achille) si combina in Omero con l'affare di *potlach*, mentre analogo conflitto, nell'epoca celtica, viene trasposto nei termini abituali di un combattimento (p. 81). Data la ricchezza delle tematiche prese in considerazione dall'A., che si ordinano in serie, è evidentemente inutile formalizzarsi sull'una o l'altra di esse senza tener d'occhio il loro complesso e la

loro convergenza. Solo su questa base sarà possibile al lettore farsi un'idea precisa dei risultati di questa molto dettagliata ricerca, che spazia dalla linguistica all'analisi formale e di letteratura comparata.

Il secondo contributo, *Zeus di Salamina*, è di Marguerite Yon. Si tratta del culto, famoso in epoca imperiale romana, del Giove di Salamina di Cipro, dove, secondo una notizia di Tacito (*Ann.* III, 62), sarebbe stato fondato da Teucro, in fuga davanti all'ira di suo padre Telamone. Un tempio, quello dello Zeus di Salamina, in cui, secondo Lattanzio (*div. inst.* VII, I, 21, 1), si sarebbero praticati sacrifici umani dall'epoca della fondazione fino ad Adriano. Per l'A. si può risalire fin oltre l'arrivo degli Achei a Cipro (secc. XIII-XII). Il gran dio cipriota, « principio maschile delle forze vitali, prende la figura del toro, secondo una simbolica che è, certo, comune al Mediterraneo orientale nel suo complesso, ma che riveste a Cipro un carattere molto particolare fin dall'inizio del II millennio » (p. 100). Lo dimostrano tra l'altro quei bucranii che potevano servire come maschere rituali e figurine arcaiche di sacerdoti con testa di toro; connessione con il toro che peraltro scompare con il tempo, per cedere ad altre simbologie, come quella dell'attributo dell'aquila che, normale ormai per uno Zeus, appare nella raffigurazione del dio di Salamina trasmessa da monete romane.

Un contributo di ben 150 pagine, che sarà difficile recensire adeguatamente in questo contesto, è dedicato da Etienne Coche de la Ferté a *Penteo e Dioniso. Nuovo saggio di interpretazione delle 'Baccanti' di Euripide*. Il passo della morte di Penteo è interpretato dall'A. come un sacrificio compiuto da una sacerdotessa, che si aggiunge ad altri riferimenti, in altri passi, allo *sparagmos*, all'omofagia, al sacrificio umano e anche al cannibalismo. La 'tristezza' dei giorni dei sacrifici cruenti, la loro 'nefandezza' (nel senso etimologico di *infandus*) e il loro carattere 'oscuro' quale emerge (per queste due ultime determinazioni) da Plut., *def. or.* 14, 417 C, sarebbe connessa allo sviluppo dei racconti etiologici e non apparterebbe al livello anteriore, caratterizzato da 'gioia mistica' e orgiastica, cui intende risalire la ricerca dell'A., il quale fa delle osservazioni che ci paiono importanti su alcune caratteristiche del culto dionisiaco (che egli tiene distinto metodologicamente dall'orfismo), tra cui quella della 'confusione' tra il dio e una delle sue vittime (p. 143). Secondo l'A. (p. 162) « il sacrificio di Penteo (...) sembra riallacciarsi a un culto della vegetazione ancora privo di specificità. È la messa a morte dello *year-god*, del dio dell'anno, che risveglia la natura in generale e esalta insieme le forze dell'uomo e quelle dell'ambiente circostante, indubbiamente in inverno o verso la fine dell'inverno ». Insomma, una tematica 'biocosmica' (secondo una terminologia di J. Bayet) e di 'abbondanza di vita' (E.R. Dodds), osserva ancora l'A. (p. 164 s.). Una tematica, quella di Penteo e del suo sacrificio, che non era più percepita da Euripide, il quale non vede nel relativo mito che un episodio significativo dell'introduzione del culto dionisiaco a Tebe (p. 174): un passaggio di Penteo da vittima, regale rappresentante del dio, a persecutore di questo, una volta l'antico significato diventato incomprensibile (p. 175). Il resto dell'articolo viene sul mito del Dioniso bambino smembrato e divorato dai Titani, mito fondato su una ostilità verso il culto di Dioniso e 'orientato verso una forma differente della leggenda dionisiaca, quella dell'infanzia', come l'A. preferisce pensare (p. 181), pur rifiutandosi di prender posizione sommaria sul complesso argomento (che è quello, poi, dei rapporti tra dionisismo orgiastico e orfismo 'misteriosofico', secondo una terminologia altrove giustificata dallo scrivente: *The Greek Mysteries* (Iconography of Religions XVII, 3, Leiden 1976). Il séguito dell'articolo è un'ampia discussione delle manifestazioni diverse del dionisismo, in rapporto a fenomeni tipici della cultura e religione

dei Greci, dai culti mistici al teatro, dalle fonti micenee a quelle classiche, e, ancora, dal dionisismo all'orfismo (p. 246), fino alla nuova lamella di Hipponion scavata dal Foti e studiata dal Foti stesso e dal Pugliese Carratelli (*Par. Pass.* XXIX, 1974, pp. 91-126): il dionisismo come pietà tradizionale e popolare, di contro al carattere di *élite* attribuito dal Pugliese Carratelli all'esoterismo orfico e pitagorico.

Segue un breve articolo di Laurence Jehane, *Dioniso e l'asino auleta. Una oinochoe ceretana della necropoli di Aleria* (produzione ceretana a figure rosse, II metà del IV sec.). Vi compare Dioniso barbuto, con cantaro o altro vaso, su un asino itifallico, come in altra produzione attica a figure nere diffusa in Etruria. Notevole nella oinochoe il fatto che l'asino ha braccia umane, che tengono il flauto. L'A. vede nella scena un carattere 'escatologico', o meglio alludente all'accesso all'aldilà (p. 264 s.), che rifletterebbe qualche propensione dell'anima etrusca.

Un lungo articolo di Dominique Briquel è intitolato *Tre studi su Romolo* (Romolo eletto e riprovato; i tre alberi del fondatore; le guerre di Romolo). L'A. pone il problema di un 'certo primato di Remo' (p. 269), che egli affronta senza preliminarne ricorso a schemi mitici preesistenti; egli giunge a vedere la vittoria momentanea di Remo legata al richiamo e alla canalizzazione delle forze del mondo selvaggio, compiuti annualmente (Lupercali) con il rovesciamento dell'ordine. La seconda sezione dell'articolo concerne i tre alberi che sono connessi con la figura di Romolo (il fico *Ruminalis*, il corniolo nel quale si sarebbe cambiata la lancia di Romolo e la quercia della deposizione delle prime spoglie opime) e che, nel caso di due di essi, funzionano ancora in epoca storica come talismani per la fortuna della città da lui fondata. La terza sezione, dedicata alle 'guerre di Romolo', si conclude con riferimenti comparativi indo-europei e trifunzionali e in particolare con la figura del mitico 'primo re' iranico, Yima, anche lui un gemello (è il significato del suo nome).

Di notevole rilievo è il contributo del curatore del volume, Raymond Bloch, intitolato *Ricerche sulla religione romana del VI sec. e dell'inizio del V sec. a.C.* (pp. 347-381). È una messa a punto su questioni di attualità concernenti la religione romana della fine della monarchia e dell'inizio della repubblica. Cominciando dal culto capitolino, il Bloch si richiama al noto e ancora attuale articolo di Luisa Banti sulle triadi etrusche (*St. Etr.* 1943, p. 193 ss.; v. anche, dello scrivente, *Memorie dei Lincei* 1950 (sul culto capitolino e la triade) e *Latomus* 1951, pp. 413-418), e si richiama pure al proprio studio in *La città etrusca e italica preromana*, ove propone una spiegazione del noto passo di Servio (*ad Aen.* I, 422) sulle tre porte, le tre vie e i tre templi nelle città etrusche ritualmente fondate (numero ternario anziché quaternario spiegato con la posizione della triade maggiore sull'acropoli, situata nella parte settentrionale della città costruita su pianta ortogonale, cosicché acropoli e tempio chiudono in qualche modo la città verso nord; si noti che il testo di Servio non basta a dimostrare la preesistenza in Etruria della triade che fu la capitolina: cfr. già gli studi succitati e, *infra*, l'articolo del Thuillier). Il Bloch si pone in particolare il problema della presenza di Minerva nella triade, l'accoppiamento degli altri due dei essendo naturale. Sulla base dei recenti scavi a Roma (S. Omobono) e Lavinio, e con riferimento alle scoperte di Veio (tempio del Portonaccio), di Pyrgi (tempio A) e di S. Marinella-Castrum novum, il Bloch vede chiaramente apparire dietro la Minerva romana la Minerva etrusca, molto simile, salvo varianti, all'Atene ellenica. O per mediazione etrusca o per importazione diretta dalla Magna Grecia, Atena era dunque già familiare ai Romani del VI sec., sentita come omologa della Minerva della triade capitolina, che allora viene creata (p. 354), e senza che vi sia bisogno di ricorrere al raggruppamento focese Zeus Hera Athena,

difficilmente databile, ricordato da Pausania (X, 5, 1-2). Il Bloch si occupa poi delle fondazioni religiose attribuite a Servio Tullio, quando, alla metà del secolo, 'la fisionomia culturale di Roma sembra curiosamente cambiare d'aspetto' (p. 355). Sulla base dei contributi del Pallottino e del Castagnoli in *CRAI* 1977 (pp. 216-223 e 460-477), degli scavi della Dr. Sommella e dei contributi al convegno su *Lazio arcaico e mondo greco* del 1977, il Bloch si occupa poi dei contigui templi, sul foro Boario, di Fortuna e Mater Matuta. Egli trova connessioni (dopo aver citato le teorie del Dumézil su quest'ultima dea) con la biografia leggendaria di Servio Tullio, allevato non da sua madre ma da Tanaquilla, secondo un tipo di rapporto che gli sembra corrispondere a quello tra le matrone alla festa dei Matralia e i loro nipoti. Avremmo così in Servio Tullio un protetto del focolare e del fuoco (riferimento ai particolari leggendari riferiti da Livio), e quindi un 'apparentato alla luce aurorale' (p. 358), alla quale la Mater Matuta pare riferirsi.

Quanto a Fortuna, essa si caratterizza a Roma, nella Roma serviana, per l'assenza della funzione oracolare, che è sua propria, invece, ad Anzio e a Praeneste, anche se la Fortuna di Servio mantiene il carattere di dea capricciosa e imprevedibile, *dubia dea*, che la differenzia dal carattere materno di Matuta. Altra divinità latina introdotta in età serviana è Diana, per cui si deve porre la questione del rapporto con la Grecia. Sul piano religioso, Roma, città etruschizzata, ma ellenizzata già in età serviana, suscita la medesima impressione in età proto-repubblicana. Per quanto concerne l'inizio del V sec., Bloch passa poi al culto della triade Cerere, Libero e Libera, per cui postula un tempio tripartito (per l'accostamento Tellus-Cerere sarebbe stato utile un rinvio a Sabbatucci) e anche per questa triade postula (p. 369) che si sia formata a Roma, « ma in una Roma ancora etruschizzata culturalmente, e dove il santuario capitolino aveva valore di esempio », dal che risulta ragionevole accettare la data tradizionale di fondazione del 493. Anche per questa triade il Bloch nega l'origine greca, essendo i rapporti tra i tre corrispondenti dèi greci diversamente situabili (ad Eleusi e altrove è Dioniso che viene ad unirsi alla coppia madre-figlia). Il che non toglie il fatto dell'influenza greca sulle divinità della triade aventina, dietro le cui figure si vedono progressivamente profilarsi quelle di Demetra, Core e Dioniso. Per quest'ultimo si deve contare su una antica e profonda influenza etrusca, non smentita dai dati relativi all'episodio dei Bacchanali (per l'introduzione dei quali si menziona invece l'intervento di un greco): altro è infatti il culto di Dioniso-Fufluns, altro il culto orgiastico-iniziatico diffuso in Italia centrale in età posteriore, cui si riferisce il fatto dei Bacchanali. Le ultime pagine del contributo del Bloch sono dedicate ai tre nuovi culti della repubblica nascente, Saturno, Mercurio e Castore. Per il primo di questi dèi il Bloch pensa ad influenza etrusca e greca, ma anche punica (riprendendo qui il suo contributo in *Mél. Heurgon*, pp. 32-40). Quanto a Castore e ai Castori, il Bloch, riprendendo un suo contributo a un convegno tarantino (del 1979) sul culto dei Dioscuri (Atti ora pubblicati sotto il titolo *Il senso del culto dei Dioscuri in Italia*, per le edizioni della locale Camera di Commercio), spiega l'uso del singolare 'Castore' (*aedes Castoris*) con la prevalenza, anzi l'esclusività del culto di lui, dato il permanere in età repubblicana di un interesse per la cavalleria, di cui Castore è specialista, e non invece per la specialità ludica (il pugilato) del suo gemello Polluce. Ci si domanda però se l'indubbia portata del carattere gemellare dei due personaggi non avrebbe dovuto prevalere sulla loro specializzazione ludica.

Concerne indirettamente la triade capitolina anche l'articolo di Jean-Paul Thuillier, *A proposito delle 'triadi divine' di Poggio Civitate (Murlo)*, il quale, sulla linea di altri studiosi, nega l'interpretazione di T.N. Gantz secondo la quale in una delle

terrecotte del grande edificio arcaico venute in luce nella località suddetta sarebbero da riconoscere due triadi divine, di cui la prima corrisponderebbe a quella capitolina. La seconda figura da destra non è identificabile con una Minerva; essa è la figura maschile di un servo o scudiero che tiene una lancia e una spada, da intendere come attributo di potere (regale o magistratuale) appartenente alla prima figura da destra, seduta, che tiene a sua volta un bastone ricurvo. Così, la quarta figura da destra, caratterizzata come femminile dalla lunga veste, sarebbe pure quella di una serva. Apportando comparazioni con un cippo di Chiusi con scena di giochi, l'A. riconosce nel personaggio in prima posizione da destra non uno Zeus ma un agonoteta, fornito di un bastone che è da qualificarsi propriamente come un *lituus*: personaggio colto dunque nell'esercizio di funzione religiosa, quale è quella dei giochi in Etruria, e che richiamerebbe il titolo di *tevarath* dato a un portatore di lituo nella tomba degli Auguri (carica in cui si unirebbero appunto funzioni religiose e militari: la spada portata dal secondo personaggio da destra nella terracotta di Murlo, con la lancia). La figura muliebre in terza posizione da destra richiamerebbe quella di analoghi personaggi (una morta o una vedova) in altre raffigurazioni, comunque una persona che assiste ai giochi, che dunque sarebbero funerarii, mentre l'ottava (ultima) figura da destra sarebbe quella di un arbitro dei giochi medesimi. Alla tematica ludica alluderebbe anche il resto del fregio, quello conservato e quello andato perduto. È bene comunque che l'arrischiata ipotesi di vedere nel fregio di Murlo la triade capitolina (assente in Etruria!) e una seconda triade non sia entrata in circolo nella letteratura etruscologica e antiquaria.

Un breve articolo di Ch. Guittard tratta « L'espressione del verso della preghiera nel 'carmen' latino arcaico » (pp. 395-403). Notiamo tra l'altro la discussione della formula *precor quaesoque*. Fatto riferimento a termini e formule come *quaestor* e *liberum quaesundum causa*, e riconosciuto con il Benveniste che i due verbi non si equivalgono, l'A. nota la connessione di *quaero*, tra l'altro, con la domanda orale, come *precor*, ma che il suo riferimento primario è quello di 'cercare di ottenere, di procurarsi'. C'è dunque 'una relazione stretta tra *quaeso* e i mezzi materiali, ma questa relazione non può essere considerata come esclusiva' (p. 400). Nella formula *veniam peto feroque* (nella *devotio* di Decio Mure), *fero* non avrebbe il senso di 'portar via', 'ottenere', ma quello, più consono al contesto, di 'sottoporre al beneplacito degli dèi' (cfr. *ferre legem* etc.), con riferimento sia per *peto* che per *fero* al linguaggio giuridico, mentre *venia* appartenerrebbe all'antico fondo religioso.

Finalmente, l'articolo di J.M.J. Gran Aymerich, *Due esempi di composizione narrativa d'epoca arcaica in Etruria* (pp. 404-422), tratta di due vasi (Barcellona, inedito, e Vaticano, proveniente dalla tomba Regolini Galassi, ambedue del VI sec., che l'A. trova importanti per una tipologia della decorazione etrusca arcaica. Tema comune dei due oggetti sarebbe quello di una speciale relazione tra i motivi iconografici che li caratterizzano: l'eroe della narrazione (Eracle, Achille) è rappresentato in prima posizione e una volta sola, mentre il personaggio secondario (centauro, Troilo) è ripetuto fino a riempire lo spazio disponibile, per una forma di *horror vacui*.

Tutto sommato, un volume ricchissimo di argomenti, una serie di studi che risentono di un comune impulso e che si estendono su campi diversi, quanto basta per assicurare varietà e unità al volume, negli interessi della scienza dell'antichità.

UGO BIANCHI