

## **J. E. Harrison e i «Ritualisti di Cambridge»: la riscoperta del «primitivo»**

Lucio Bertelli

### *1. La svolta antropologica*

In una pagina molto citata dalle *Reminiscences of a Student's Life*<sup>1</sup> Jane Ellen Harrison<sup>2</sup> descriveva nel suo solito stile molto colorito — in questo caso biblico-profetico — gli effetti dell'archeologia e dell'antropologia — e in particolare della «scoperta» provocata dal *Golden Bough* di J. G. Frazer — sugli studi classici:

«Looking back over my own life, I see with what halting and stumbling steps I made my way to my own special subject. Greek literature as a specialism I early felt was barred to me. The only field of research that the Cambridge of my day knew of was textual criticism, and for fruitful work in that my scholarship was never adequate. We Hellenists were, in truth, at that time a «people who sat in darkness», but we were soon to see a great light, two great lights — archaeology, anthropology. Classics were turning in their long sleep. Old men began to see visions, young men to dream dreams. I had just left Cambridge when Schliemann began to dig Troy<sup>3</sup>. Among my own contemporaries was J. G.

1. J.E. HARRISON, *Reminiscences of a Student's Life*, Hogarth Press, London 1926<sup>3</sup>, p. 82 s.: il libretto fu pubblicato nel 1925 dalla «Hogarth Press» di Leonard e Virginia Woolf, e già nel 1926 era arrivato alla terza ristampa. Di questa breve autobiografia è uscita una riedizione in *Arion*, 4, 1965, pp. 312-346.
2. D'ora in poi JEH.
3. Ricordo impreciso: la Harrison lascia Cambridge nel 1879, Schliemann dà la notizia della scoperta di Troia nel 1870; tra il 1879 e il 1880 risalgono le edizioni inglese e tedesca di *Ilios* in cui riassumeva i risultati degli scavi; *vid.* D.A. TRAILL, «Heinrich Schliemann», in: W.W. BRIGGS - W.M. CALDER III (eds.), *Classical Scholarship. A Biographical Encyclopedia*, Garland Publishing, New York - London 1990, p. 431ss.

Frazer<sup>4</sup>, who was soon to light the dark wood of savage superstition with a gleam from *The Golden Bough*. The happy title of that book — Sir James Frazer has a veritable genius for titles — made it arrest the attention of scholars. They saw in comparative anthropology a serious subject actually capable of elucidating a Greek or Latin text. Tylor had written and spoken; Robertson Smith, exiled for heresy, had seen the Star in the East; in vain; we classical deaf-adders stopped our ears and closed our eyes; but at the mere sound of the magical words «Golden Bough» the scales fell<sup>5</sup> — we heard and understood. Then Arthur Evans set sail for his new Atlantis and telegraphed news of the Minotaur from his own labyrinth; perforce we saw this was a serious matter, it affected the «Homeric Question».

Questa pagina, scritta nel 1925, trentacinque anni dopo i fatti menzionati, colora con l'ottimismo del ricordo quella straordinaria stagione: in realtà al «suono del Golden Bough» i classicisti non videro la loro via di Damasco, ma continuarono a fare le loro edizioni critiche e commenti dei testi antichi alla vecchia maniera di Bentley e Porson (era l'epoca di Benjamin Jowett ad Oxford e di Richard Jebb a Cambridge): anzi possiamo aggiungere che i vertici della raffinatezza critico-testuale nella tradizione di Bentley furono raggiunti dagli articoli e dalle edizioni critiche di Alfred Housman su Properzio, Manilio e Giovenale proprio nel decennio in cui Frazer andava elaborando e pubblicava il suo «Ramo d'Oro», ed è notorio il completo disinteresse di Housman per la storia e la filosofia<sup>6</sup>.

Ma a suo modo JEH nella successione di quelli che per lei erano stati i «padri» dell'antropologia britannica — Edward B. Tylor, William Robertson Smith, James George Frazer — coglieva il significato del *Wendepunkt* che aveva rinnovato nel ventennio 1860-80 dell'Età Vittoriana la visione della classicità greca.

Almeno fino agli anni '70 aveva dominato la concezione di un ellenismo classicheggiante e idealizzato — identificato emblematicamente con l'epoca d'oro periclea — in cui l'Atene di Pericle era lo specchio della civiltà liberale britannica, un modello che veniva usato polemicamente contro lo spirito filisteo della borghesia commerciale ed industriale. L'interprete di questo ellenismo accademico ed idealizzato, applicato senza mediazioni al presente come arma contro la politica liberale e la religione non conformista, fu Matthew Arnold<sup>7</sup>:

4. Se con «contemporaries» si intende «coetanei», si osserva qui una certa civetteria femminile: infatti la Harrison, nata nel 1850, era più anziana di 4 anni di J.G. Frazer, nato nel 1854.
5. Citazione da *Act.Apost.* IX 19: allusione all'illuminazione di Paolo.
6. *Vid.* C.O. BRINK, *English Classical Scholarship. Historical Reflections on Bentley, Porson, and Housman*, James Clarke & OUP, Cambridge - New York, p. 150ss.; Ch.N.L. BROOKE, *A History of the University of Cambridge*, Vol. IV, 1870-1990, CUP, Cambridge 1993, p. 211.
7. Un'eccellente presentazione del classicismo di Matthew Arnold si trova nei cc. 1 e 2 di F.M. TURNER, *The Greek Heritage in Victorian Britain*, Yale University Press, New Haven & London 1981, da cui derivano le citazioni delle opere di Arnold nel testo.

nutrito delle letture di Herder, Heyne, Humboldt, Goethe e di Burke<sup>8</sup>, l'ellenismo arnoldiano era l'espressione «dell'intelligenza diretta verso quelle idee, che sono, dopo tutto, la base della retta prassi, dell'ardente senso di tutte le novità e delle mutevoli combinazioni di esse, che lo sviluppo umano porta con sé, l'indomabile impulso a conoscerle e ad adattarle alla perfezione» (*Culture and Anarchy*, 1869), insomma lo spirito di «spontaneità della coscienza» insieme al desiderio di «vedere le cose come stanno realmente» (*ibid.*). Come modelli del «retto pensiero» i Greci classici rappresentano l'opposto dello «spirito ebraico» rivolto al «retto agire» guidato dalla stretta osservanza e dall'eccessivo zelo religioso<sup>9</sup>. I Greci di Arnold non risultavano tanto da un'esperienza diretta della loro storia e letteratura quanto — come dice Turner<sup>10</sup> — dai valori più o meno tradizionali dell'umanesimo inglese impiegati per contrastare il commercialismo, l'eccessivo zelo religioso, il dissenso dall'Anglicanesimo, il meccanicismo filosofico, il radicalismo politico, il soggettivismo morale e l'individualismo sociale, insomma tutto quel complesso di valori che stavano alla base del liberalismo più o meno progressista dell'età vittoriana. Questa visione idealizzata ed accademica della grecità ebbe non poca fortuna ed influenza: si ritrova per esempio nelle immagini della bellezza greca nei *Modern Painters* di Ruskin e in dichiarazioni sull'eccellenza del genio greco ancora alla fine del secolo (G. Lowes Dickinson, *The Greek View of Life*, 1896) e all'inizio del successivo (R. W. Livingstone, *The Greek Genius and Its Meaning to Us*, 1912)<sup>11</sup>. La breccia in questo classicismo paludato e astorico viene da tre direzioni: innanzi tutto dalla storicizzazione della civiltà greca, una civiltà che arriva al suo punto culminante attraverso una lunga evoluzione, così come è presentata nella monumentale *History of Greece* di George Grote in 12 volumi, pubblicata tra il 1846 e il 1856: per la prima volta dopo le storie greche edificanti ed antidemocratiche di Gillies e Mitford, la storia dei Greci era ricondotta alla sue fonti — Tucidide in particolare — e al suo reale sviluppo. Per Grote tutto ciò che stava a monte della Prima Olimpiade era storia mitica che andava studiata con gli strumenti della critica storica — che per lui significava soprattutto la diffidenza per il valore storico del mito secondo l'insegnamento di Niebuhr — e con le suggestioni della filoso-

8. Ma di Ch.G. Heyne Arnold non ereditò affatto la storicità della visione della Grecità — soprattutto primitiva — e la collocazione antropologica di questa civiltà in un quadro generale di «storia dell'umanità» che faceva largo uso dello strumento della comparazione con le popolazioni «selvagge» e «barbare»; su questi aspetti del pensiero di Heyne, in una certa misura precursore di Frazer e dei «ritualisti» cambridgiani, *vid.* ora l'eccellente lavoro di S. FORNARO, *I Greci senza lumi. L'antropologia della Grecia antica in Christian Gottlob Heyne (1729-1812) e nel suo tempo*, Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen 2004 e la sua «Introduzione» alla traduzione italiana di due sue prolusioni accademiche in Christian Gottlob HEYNE, *Greci Barbari*, tr.it. a cura di C. Pandolfi, Argo, Lecce 2004, pp. 9-41.

9. TURNER, *op.cit.* (n. 7), p. 19.

10. *Ibid.*, p. 21.

11. Ed ovviamente questo «genio greco» è eterno ed ancora vivente nelle sue controparti moderne che da esso discendono per via diretta: «Greek thought is still as living as our own» concludeva LIVINGSTONE (*The Greek Genius and its Meaning to Us*, OUP - Cumberledge, Oxford - London 1912, p. 246).

fia comtiana sugli stadi della civiltà: in questo modo la tradizione mitologica greca, eliminata dal discorso storico, riacquistava tutto il suo valore come espressione di una cultura ancora primitiva<sup>12</sup>. Senza avere ancora il conforto degli studi antropologici, Grote tuttavia per la comprensione della mitologia greca poteva già fare affidamento sui *Prolegomena zu einer wissenschaftliche Mythologie* di Karl Otfried Müller<sup>13</sup>, pubblicati a Gottinga nel 1825, e tradotti in inglese da J. Leitch nel 1844; e questa predisposizione allo studio storico della mitologia — o stadio magico della religione — si era già rivelato come uno degli interessi precoci di Grote il quale nel 1822 dalla massa di note di Bentham sulla religione primitiva ricava una lucida operetta dal titolo *An Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*<sup>14</sup>.

L'altra direzione di attacco proviene dalla filologia comparata del tedesco Max Müller trapiantato ad Oxford nel 1848 e occupante ivi la cattedra di filologia comparata dal 1868: le sue famose teorie del mito come «malattia del linguaggio» e dei «nomina numina», che egli diffonde con molta risonanza, se non con indiscusso successo, in Inghilterra a partire dal 1856, riconducevano l'origine di tutti i miti classici — sia Greci sia Latini — a una comune matrice indoaria da cui si sarebbero evoluti in risposta a situazioni locali<sup>15</sup>. Con Müller l'uso degli strumenti comparativi fa la sua prima massiccia comparsa sulla scena dello studio delle religioni. Non sappiamo — non avendo prove dirette — quanto abbia contato la nuova visione dei Greci di Grote sulla Harrison, ma sicuramente le erano note le teorie di Müller, anche se non se ne fida, come vedremo. Invece ebbe una forte influenza sulla sua formazione archeologica la visione evolutiva dell'arte greca proposta per la prima volta in Inghilterra contro la solita concezione monumentale dal pioniere dell'archeologia storica e della museologia inglese Charles T. Newton, curatore delle antichità del British Museum a partire dal 1861: in sintonia con Grote, i monumenti dell'arte greca per Newton non andavano ammirati nella loro iconica staticità al di fuori del tempo, ma come risultati di un

12. A. MOMIGLIANO, «George Grote and the Study of Greek History», in: *Contributo alla storia degli studi classici*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1955, pp. 213-31; TURNER, *op.cit.* (n. 7), p. 83ss.
13. Dal quale tuttavia Grote dissentiva sul valore storico dei miti greci: cfr. MOMIGLIANO, *art.cit.* (n. 12), p. 222; Turner, *op.cit.* (n. 7), p. 87.
14. J. VAIO, «George Grote», in: BRIGGS - CALDER III (eds.), *Classical Scholarship* cit. (n. 3), p. 121; ma già nel 1820 Grote aveva scritto un articolo per l'*Encyclopaedia Britannica* sul tema della magia («Magick»), mai pubblicato, ed ora edito da J. VAIO, *An Unpublished Essay on Magick by George Grote*, in: *The Cambridge Ritualists Reconsidered*, ed. W.M. CALDER III, *Illinois Classical Studies*, Supplement 2, Scholars Press, Atlanta 1991, pp. 275-95, l'interpretazione del Medesimo, *Seventy Years Before The Golden Bough: George Grote's Unpublished Essay on «Magick»*, *ibid.*, pp. 263-74.
15. Su Max Müller *vid.* C. CAMPORESI, *Max Müller: la malattia del linguaggio e la malattia del pensiero*, Le Lettere, Firenze 1989; W. BURKERT, «Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne», in: AAVV, *Les études classiques aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles: leur place dans l'histoire des idées*, Fondation Hardt, «Entretiens sur l'Antiquité Classique, XXVI», Vandoeuvres-Genève 1980, p. 166ss.

«lungo corso di transizioni e di stadi preparatori prima di arrivare alla loro perfezione»<sup>16</sup> e soprattutto l'arte greca doveva essere studiata direttamente sui monumenti rimasti (Newton fu archeologo sul campo in Asia Minore e nelle Cicladi), e non solo sulle fonti letterarie come fino ad allora si era fatto.

Ma l'impulso definitivo alla «scoperta del primitivo» anche nelle culture classiche proviene dalla «svolta antropologica», iniziata degli anni '60 e portata a compimento da Frazer, come la stessa Harrison ricordava nella pagina già citata.

Il ruolo della Grecia — insieme alle altre culture «superiori» antiche, cioè dotate di una cultura scritta — come soglia della civilizzazione e archivio di «relitti» di una condizione sociale primitiva emerge con prepotenza dagli studi antropologici dal 1865 in poi: in quest'anno escono infatti le tre opere fondamentali del comparativismo antropologico, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* di Edward B. Tylor, *Prehistoric Times* di John Lubbock, e *Primitive Marriage* di John Ferguson McLennan<sup>17</sup>. Eredi dell'uso che dei «selvaggi» accanto all'esemplificazione classica aveva fatto l'Illuminismo scozzese (Hume, Adam Smith, Ferguson)<sup>18</sup> e insieme della teoria evolutiva darwiniana, questi «scopritori» delle origini della cultura nelle «lower races» incastrano le testimonianze della civiltà classica nella linea evolutiva che dalla «savagery» va all'uomo civilizzato: d'altra parte i Greci continuavano ad essere un caso speciale in quanto nell'arco non breve della loro civiltà essi compendiarono i tre livelli della successione, primitivo, barbarico e civilizzato; ma a parte questo privilegio dovuto alla loro peculiare capacità di passare dalla magia al pensiero razionale, come testimoni della generale condizione umana non godevano di alcun prestigio particolare; in una stessa pagina li si poteva trovare in compagnia degli Aborigeni australiani e delle attestazioni del folklore europeo, il nostro comune

16. Da *Essays on Art and Archaeology* (London 1880, p. 69), citato da TURNER, *op.cit.* (n. 7), p. 63; su Newton *vid.* J.E. SANDYS, *A History of Classical Scholarship*, UP, Cambridge 1908, vol. III, p. 443ss.; TURNER, *op.cit.* (n. 7), p. 63ss.; Ch. STRAY, *Classics Transformed. Schools, Universities, and Society in England, 1830-1960*, Clarendon Press, Oxford 1998, p. 149ss.; per la sua influenza sulla Harrison *vid.* A. ROBINSON, *The Life and Work of Jane Ellen Harrison*, OUP, Oxford 2002, p. 59ss.

17. Un'eccellente presentazione della svolta antropologica post-darwiniana rappresentata da Tylor, Lubbock e McLennan è quella di G.W. STOCKING, Jr., *Victorian Anthropology*, The Free Press, New York - Toronto 1991, spec. pp. 144-85; per l'influenza di Tylor sull'antropologia a Cambridge *vid.* G. W. STOCKING, Jr., *After Tylor. British Social Anthropology 1888-1951*, The Athlone Press, London 1995. A questa rassegna andrebbe aggiunto anche il nome di un antropologo amatoriale, ma efficace — almeno per un certo periodo — divulgatore delle teorie tyloriane, Andrew Lang (1844-1912), acceso polemista — prima contro le teorie «solari» di Max Müller, poi vero e proprio critico persecutore di J.G. Frazer — che da posizioni evoluzioniste arrivò alla fine ad atteggiamenti mistici antievoluzionisti; sulla sua figura *vid.* il breve, ma succoso, ritratto di R. ACKERMAN, *The Myth and Ritual School. J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, Routledge, New York - London 2002, pp. 33-6.

18. Sulla continuità tra la visione del mito e delle origini della religione negli Illuministi e l'antropologia ottocentesca *vid.* in part. ACKERMAN, *ibid.*, pp. 1-15.

antenato<sup>19</sup>. Questo Greco degli antropologi era sì il «fratello di latte» dei kafiri e degli irsuti Ainos, ma aveva anche più sangue e carne del Greco di Matthew Arnold e di Winckelmann, come ebbe a notare Murray nel 1897 in una pagina molto incisiva della sua *History of the Ancient Greek Literature*, che val la pena di citare come segno del mutamento della percezione dell'uomo greco dopo la svolta antropologica:

«The conception which we moderns form of these men (*sc. the Greeks*) certainly varies in the various generations. The «serene and classical» Greek of Winckelmann and Goethe did good service to the world, in his day, though we now feel him to be mainly a phantom. He has been succeeded, especially in the works of painters and poets, by an aesthetic and fleshly Greek in fine raiment, an abstract Pagan who lives to be contrasted with an equally abstract early Christian or Puritan, and to be glorified or mishandled according to the sentiments of his critic. He is a phantom too, as unreal as those marble palaces in which he habitually takes his ease (...) There is more flesh and blood in the Greek of the anthropologists, the foster-brother of Kaffirs and Hairy Ainos. He is at least human and simple and emotional, and free from irrelevant trappings. His fault, of course, is that he is not the man we want, but only the raw material out of which that man was formed: a Hellene without the beauty, without the spiritual life, without the Hellenism.»<sup>20</sup>

Gli eroi della prima generazione dell'antropologia, anche se possedevano una vasta dotazione di cultura antica e classica, erano tuttavia dei semplici amateurs autodidatti in questo campo. Per completare l'opera di «detronizzazione dei Greci» (la formula è di Robert Ackermann)<sup>21</sup> c'era bisogno di qualcuno che avesse insieme la preparazione del filologo e un obiettivo antropologico: e questo qualcuno fu J. G. Frazer. Lascio al maggior studioso vivente di Frazer, Robert Ackermann la parola per descrivere questa svolta frazeriana:

«By 1885<sup>22</sup>, then, Frazer had found his subject — the comparative anthropological study of the «primitive» mind and «primitive» religion, with special attention to mythology. Others, most notably Tylor and Andrew Lang, had anticipated him here. Frazer's special contribution lay

19. Gli esempi in *Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization* (MacMillan, London 1881, rist.an., Routledge, London 1994) di E.B. TYLOR sono ad apertura di pagina: a proposito della credenza nei fantasmi dei morti, dopo gli usi delle popolazioni figiane, peruviane, malgascse, viene citata l'*Iliade* (i sacrifici per i funerali di Patroclo) con un argomento piuttosto sorprendente: «Classic literature abounds in passages which show how truly the modern barbarian represents the ancient; such are the burning of Patroklos with the Trojan captives and the horses and hounds...» (p. 347); in altri termini Omero è testimone di usi barbarici analoghi a quelli delle popolazioni primitive moderne!

20. G. MURRAY, *A History of Ancient Greek Literature*, Heinemann, London 1897, p. XIV s.

21. R. ACKERMAN, *J.G.Frazer. His Life and Work*, CUP, Cambridge 1990<sup>3</sup>, p. 63.

22. Cioè dopo la redazione dei due articoli «Taboo» e «Totem» per l'*Encyclopaedia Britannica*.

in the use he made of his deep and wide knowledge of classical antiquity, which permitted him to extend greatly the field of comparison<sup>23</sup>. No one had ever before focused so intensively on the «primitive» elements of the religions of Greece, Rome, and the eastern Mediterranean and had juxtaposed these on so large a scale with the religious activity of «savages» (as Frazer and his contemporaries often called preliterate peoples). Frazer seems to have understood early on — in the mid-eighties, while working on Pausanias<sup>24</sup> — that he had lighted upon something unusual and important, and once he did, he never looked back. He never ceased purely classical work, but it was always carried out from an anthropological point of view. Whatever one's evaluation of Frazer's overall achievement, there can be no doubt that his work constitutes another sizable step in the century-long process, which began at the end of the seventeenth century and gathered force throughout the Enlightenment, to dethrone the cultures of classical antiquity from the privileged position they had enjoyed since the Renaissance. Plainly his concentration on those aspects of antiquity that resembled the behavior of the lesser breeds without the Law acted to deprive Greece and Rome of their specialness, and to show them in a light in which they had hitherto rarely been presented.»<sup>25</sup>

E' notorio che l'illuminazione antropologica di Frazer scaturisce dall'azione combinata dello studio di Pausania, che gli rivela il vasto scenario della mitologia e del rituale greco, dell'influenza delle sue vaste letture su temi antropologici e folklorici (da Tylor ai fratelli Grimm, a Mannhardt etc.), e dall'influenza diretta dell'amico William Robertson Smith, semitista a Cambridge, che gli apre prospettive insospettate sulle pratiche sociali della religione (totem e banchetto totemico)<sup>26</sup>: ma nel caso di Frazer si può parlare di una predisposizione, per così dire, all'interpretazione antropologica della tradizione classica, come rivela chiaramente la sua dissertazione di laurea del 1879 — e prima di aver letto Tylor, ma sicuramente dopo le letture di Darwin e di Spencer negli anni universitari — intitolata *The Growth of Plato's Ideal Theory*

23. In effetti Tylor, che non ebbe una regolare istruzione superiore, conosceva molto bene la mitologia comparata per le sue private letture dei mitologi e comparatisti specialmente tedeschi (Max Müller), e come autodidatta aveva imparato anche il sanscrito e altre lingue «primitive» (figiano) e no (russo, scandinavo); la sua esperienza antropologica inizia con ricerche «sul campo» (Messico, da cui nasce il suo primo «report», *Anahuac*, del 1861); *vid.* STOCKING, *Victorian Anthropology* cit. (n. 17), p. 156ss.

24. La monumentale edizione commentata della *Hellados Periegesis* («Guida della Grecia») di Pausania (II sec. d.C.) (*Pausania's Description of Greece*, voll. 1-6, MacMillan, London 1898) occupò Frazer dal 1884 (primi contatti con l'editore) fino al 1898 (anno di pubblicazione): l'opera *crevit eundo* dal progetto di un solo volume fino ai sei dell'edizione finale.

25. ACKERMAN, *op.cit.* (n. 21), p. 63 s.

26. Su Robertson Smith e la sua influenza su Frazer e gli altri antropologi di Cambridge *vid.* M. SMITH, «William Robertson Smith», in: BRIGGS - CALDER III (eds.), *Classical Scholarship* cit. (n. 3), pp. 251-61, e ACKERMAN, *op.cit.* (n. 21), p. 53ss. ; *vid.* anche IDEM, *Myth and Ritual* cit. (n. 17), p. 39ss.

dove si permetteva di criticare il finalismo della teoria platonica del bene in questi termini:

«Now it is quite true that every voluntary action of every man is directed to some good or rather to something that seems to him good. But acting thus for a good implies a mind in which there is a picture of an object to be attained. But from the fact that all our voluntary actions are prompted by this mental preconception of an object, were we to infer that every change in physical things is prompted by a striving after the good, we would be committing the same mistake into which savages fall when, from the analogy of their own acts, they ascribe the action of inanimate objects to a principle of life, thought, and feeling inherent in these objects.»<sup>27</sup>

In altri termini mette il divino Platone allo stesso livello dei selvaggi animisti. Chi abbia anche solo letto le prime e ultime pagine del *Golden Bough* di Frazer per vedere dove andava a finire, sa che il suo lungo viaggio alla scoperta della mentalità primitiva sul vasto mare della comparazione parte da un elemento mitologico classico — il famoso rituale del ramo d'oro appunto nel santuario di Nemi — per ritornare ad esso: già nella sua prima conferenza pubblica, tenuta il 10 marzo 1885 all' «Anthropological Institute» di Londra, che trattava *On Certain Burial Customs as Illustrative of the Primitive Theory of the Soul*, e che segnò il suo ingresso ufficiale nella società antropologica, Frazer partiva dalla descrizione di un rituale mortuario greco attestato da Plutarco — il morto redivivo che non poteva rientrare in casa se non dal camino, che era la via d'uscita delle anime dei morti — per allargare i suoi paralleli ad una rassegna planetaria delle idee primitive sulla morte e l'oltretomba, che riuniva, oltre le attestazioni classiche, elementi del folklore inglese, germanico, francese, italiano e elementi delle culture asiatiche e americane, australiane<sup>28</sup>.

Ma nell'impresa colossale di Frazer non c'era lo scopo specifico di spiegare le origini della religione greca: i Greci erano in un certo senso immersi nel complesso delle testimonianze antropologiche, anche se trattati con un occhio di riguardo; lo scopo dichiarato che Frazer insegue dalla prima alla terza edizione monumentale del *Golden Bough* e che ripete insistentemente in tutte le occasioni possibili, era di scoprire l'origine del fattore religioso nella società e di delineare un'evoluzione necessaria della mente e della società umana attraverso gradi ascendenti dalle pratiche magiche a quelle religiose per arrivare infine al rassicurante approdo della visione scientifica della realtà, con conseguente eliminazione dell'errore religioso. Nella ferrea fede ra-

27. Cito il passo da ACKERMAN, *op.cit.* (n. 21), p. 26 s.: la tesi di laurea, che servì a Frazer per ottenere la sua prima *fellowship* a Cambridge, venne pubblicata nel 1930 come omaggio a Frazer con prefazione dello stesso autore.

28. *Vid.* ACKERMAN, *op.cit.* (n. 21), p. 65 s.



zionalista ed evoluzionista di Frazer non c'è spazio per una nostalgia delle origini: anzi era convinzione di Frazer che la nostra civiltà evoluta fosse seduta su un vulcano, il vulcano del pensiero selvaggio ancora vivente nei «residui etnologici» delle sacche arretrate della civiltà — in altri termini le popolazioni agrarie europee — e sempre riaffiorante nelle pratiche religiose; la sottile crosta della civilizzazione aveva il dovere di difendersi contro queste tendenze, che tuttavia andavano studiate prima che sparissero definitivamente proprio per non ricadervi. L'impegno educativo in senso illuministico di Frazer non è mai nascosto: la sua era una battaglia frontale contro la religione con le armi dell'antropologia.

Per lui tra il «dying god» delle religioni primitive e classiche e il Cristo morente c'era solo una differenza di rituale e di apparato teologico, nella sostanza erano la stessa cosa<sup>29</sup>.

## 2. La scoperta del primitivo tra archeologia e antropologia

A sentire il suono della tromba del *Golden Bough* che doveva ridestare dal lungo sonno della filologia formale furono in realtà ben pochi classicisti, JEH e i suoi due sodali — Gilbert Murray e Francis M. Cornford — del piccolo circolo dei cosiddetti «Ritualisti di Cambridge», definizione postuma, non originale del gruppo, dei quali uno, Gilbert Murray, non è neppure mai stato studente né professore a Cambridge, ma usciva dal St. John College di Oxford, e dopo una parentesi a Glasgow, fu insediato come Regius Professor di greco a Oxford dal 1908 al 1936<sup>30</sup>. Che tra i tre si fosse stabilita una stretta relazione scientifica è attestato esplicitamente da alcune lettere di Murray alla prima biografa e scolara di JEH, Jessie Stewart, nelle quali il quasi novantenne Murray così descriveva la relazione tra i tre membri del gruppo:

«We were as you say a remarkable group, we somehow had the same general aim and outlook, or something, and the work of each contributed to the work of the others. We were out to see what things really meant, looking for a new light our elders had not seen.»<sup>31</sup>

E altrove egli ribadiva le comuni intenzioni della «triade»:

29. L'orizzonte illuministico della sua ricerca antropologica è perfettamente illustrato da Frazer nella conferenza inaugurale per l'assegnazione della cattedra di Antropologia Sociale nell'Università di Liverpool *The Scope of Social Anthropology*, tenuta il 14 maggio 1908; ora se ne può leggere una versione italiana in J.G. FRAZER, *L'avvocato del diavolo*, tr.it. a cura di C. Camporesi, Donzelli Editore, Roma 20022, pp. 181-201.

30. La biografia più autorevole su G. Murray è quella di D. WILSON, *Gilbert Murray OM. 1866-1957*, Clarendon Press, Oxford 1987.

31. Lettera del 26/10/1953, riportata in J. STEWART, *Jane Ellen Harrison. A Portrait from Letters*, The Merlin Press, London 1959, p. 83.

«About the Group: do you remember what I said about Jane always looking out for the religion — or new light on religion — that was behind a ritual or an art form etc. Well, I think that was common to the Group and was what annoyed the «sound scholars» so much. We were — perhaps foolishly — young. We expected to find a great light which our elders had not seen. FMC (*scil. Francis Macdonald Cornford*) was looking for it in his Pre-Socratics, and finding it; I was the same in Euripides; JEH was doing it everywhere. We all wanted to see what things «really meant»; we were not content with merely construing or cataloguing them.»<sup>32</sup>

Tuttavia recentemente si sono sollevati dubbi da varie parti che i «Ritualisti di Cambridge» formassero un qualcosa di simile a una scuola, e non piuttosto un gruppo di amici con interessi più o meno comuni<sup>33</sup>: in realtà che il gruppo esistesse e che per un certo periodo collaborasse in stretta comunanza di intenti è un fatto certo; si può al massimo discutere se ad esso aderisse o meno A. B. Cook, l'autore della monumentale opera *Zeus. A Study in Ancient Religion*, in tre volumi e cinque grossi tomi<sup>34</sup>, che pur attento e talora apprezzando il lavoro della Harrison non ne condivideva i presupposti metodologici — soprattutto le deviazioni verso l'antropologia francese di *Themis*. Ad ogni buon conto almeno dal 1900 JEH, Francis Macdonald Cornford<sup>35</sup> e Gilbert Murray formano uno stretto sodalizio di cui è testimonianza il ricco epistolario di quest'ultimo a JEH (questa bruciò tutte le sue lettere lasciando Cambridge nel 1922), e lo scambio epistolare tra Murray e Cornford<sup>36</sup>, tutti e tre uniti dalla comune vocazione di scoprire le «origini» della cultura greca con l'aiuto dell'antropologia, applicando il lavoro che Frazer aveva fatto su

32. Seguito della stessa lettera, riportata da M. BEARD, *The Invention of Jane Harrison*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) - London 2000, p. 116.

33. *Vid.* soprattutto BEARD, *ibid.*, p. 109ss., e A. ROBINSON, «A New Light Our Elders Had Not Seen: Deconstructing the «Cambridge Ritualists»», *Echos du Monde Classique - Classical Views*, n.s. 17, 1998, pp. 471-487, posizione ribadita nella sua recente biografia *The Life and Work of Jane Ellen Harrison*, OUP, Oxford 2002; deciso assertore di un gruppo con interessi omogenei è invece Robert ACKERMAN in tutti i suoi interventi (*vid.* p. e. *Myth and Ritual* cit. [n. 17], p. 89ss.; «The Cambridge Group: Origins and Composition», in: CALDER III, *The Cambridge Ritualists* cit. [n. 14], pp. 1-19); in questa direzione anche S. J. PEACOCK, *Jane Ellen Harrison. The Mask and the Self*, Yale University Press, New Haven - London 1988, p. 124ss.

34. A.B. COOK, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1914-1940, voll. I-III, più due volumi di Appendici e Indici: Cook, amico anche di Frazer, polemizzò a lungo anche lui sul metodo; *vid.* ACKERMAN, *Frazer* cit. (n. 21), p. 197ss. Su Cook e la sua monumentale opera *vid.* ora H. SCHWABL, «A.B. Cook, Zeus: a Study in Ancient Religion (1914/1925/1940)», in: CALDER III (ed.), *The Cambridge Ritualists* cit. (n. 14), pp. 227-49.

35. Su Cornford *vid.* D.K. WOOD, «F.M. Cornford», in BRIGGS - CALDER III (eds.), *op.cit.* (n. 3), pp. 23-36, e il «Memoir» del suo allievo W.K.C. GUTHRIE in F. M. CORNFORD, *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, ed. by W. K. C. Guthrie, CUP, Cambridge 1967, pp. VII-XIX.

36. *Vid.* R. ACKERMAN, «Some Letters of the Cambridge Ritualists», *Greek Roman and Byzantine Studies*, 12, 1971, pp. 113-136: le lettere vanno dal 1907 al 1942.

vasta scala per la storia della cultura in ambiti più circoscritti, JEH alla religione greca, Cornford alla filosofia greca, Murray alla letteratura greca e in particolare alle origini dell'epica greca. Di solito JEH viene considerata l'anima e la ninfa egeria della triade — forse per ragioni d'età (era infatti la più vecchia essendo nata nel 1850, Cornford nasce nel 1874, Murray nel 1866): in realtà la sua influenza, se è evidente, almeno fino al 1912, su Cornford (*From Religion to Philosophy*)<sup>37</sup>, che la conobbe ancora studente a Cambridge<sup>38</sup>, non è così profonda su Murray: se ci fu quasi perfetta sintonia e collaborazione tra i due — almeno fino al 1914 —, in realtà lo scambio di idee e di suggerimenti — specie in materia linguistica — andava da Murray alla Harrison, come la stessa Harrison ebbe più volte a ricordare sia nei suoi libri sia nelle lettere<sup>39</sup>. Murray era il suo Chiron, il suo maestro Centauro, come testimonia l'epistolario<sup>40</sup>. In ogni caso sia JEH sia Murray dimostrano una precoce disponibilità ad usare gli strumenti antropologici per comprendere la religione e la letteratura greca, anche se avevano una idea diversa del valore delle «origini».

La Harrison dopo il Triplos, ottenuto con un secondo posto nel 1879, sotto la guida dell'archeologo Charles Newton che le concede di tenere pubbliche conferenze al British Museum, si orienta subito verso l'archeologia, dei cui reperti — soprattutto pitture vascolari — intende servirsi come fonti del mito e del rituale per scoprire attraverso di essi la forma primitiva della religione greca. L'intenso soggiorno londinese tra il 1879 e il 1898 è il suo periodo di apprendistato archeologico. Stringe rapporti con alcuni dei più illustri archeologi tedeschi dell'epoca (H. Brunn, E. Curtius, W. Dörpfeld), visita i musei e le collezioni d'antichità di mezza Europa, ispeziona direttamente i luoghi degli scavi in Grecia (Olimpia, Atene, Creta), tiene lezioni di grande successo al British Museum. Ma è anche il periodo in cui si immerge nella società colta londinese — quella delle «Lionesses» e dei «British Lions», come li chiama nelle *Reminiscences*<sup>41</sup> —, che attratta dalla scoperta dell'arte greca,

37. F.M. CORNFORD, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, E. Arnold, London 1912; *vid.* ora la trad. it. *Dalla religione alla filosofia. Uno studio sulle origini della speculazione occidentale*, a cura di G. Scalera McClintock, Argo, Lecce 2002, con una breve, ma interessante introduzione (pp. 7-33) sull'attività di Cornford.

38. I contatti tra la Harrison e Cornford risalgono ai primi corsi da lei tenuti a Newnham sulla religione greca e l'Orfismo negli anni 1898-1900: Cornford rimase molto impressionato soprattutto dal metodo espositivo di JEH (intensità del discorso, esposizione di artefatti moderni analoghi a quelli antichi, accompagnamento musicale): cfr. STEWART, *op.cit.* [n. 31], p. 19 s.); fu lui stesso a chiedere un colloquio con JEH. *Vid.* anche ROBINSON, *The Life* cit. (n. 16), p. 124ss.

39. Per esempio in una lettera a Murray del 10 settembre 1902 (*vid.* STEWART, *op.cit.* [n. 31] p. 25) JEH riconosceva che per influenza degli studi paralleli di Murray su Euripide — e in particolare sulle *Baccanti* — i *Prolegomena* si erano trasformati da «trattato sulle Keres con un'appendice su Dioniso» in un libro su Dioniso con un'appendice sulle Keres; in *Themis* il testo e l'esegesi critica dell'Inno dei Cureti era curata dallo stesso Murray (*vid.* J.E. HARRISON, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, The Merlin Press, London 1977<sup>2</sup>, p. 6ss.: è la ristampa anastatica della II ed. di *Themis* CUP, Cambridge 1927, curata ancora dalla Harrison).

40. *Vid.* lettere tra il 1900 e 1904 in STEWART, *op.cit.* (n. 31), pp. 30-54.

41. Harrison, *Reminiscences* cit. (n. 1), p. 51.

frequenta le sue conferenze. J. E. H. frequenta anche i circoli più avanzati della cultura vittoriana dell'epoca, dove conosce personalità come Tennyson, Robert Browning, Walter Pater; Henry James, ed ha persino occasione di conversare con Herbert Spencer<sup>42</sup>. Tuttavia questo è anche il suo periodo «estetizzante» per suggestione delle sue amicizie nell'ambiente dei Preraffaeliti, e classicheggiante per quanto riguarda la valutazione dell'arte greca, come risulta dall'esaltazione dell'arte del V secolo ateniese (Fidia) nell'introduzione della sua seconda opera pubblicata nel 1885, *Introductory Studies in Greek Art*<sup>43</sup>.

Ma già in quest'opera, come del resto in quella che l'aveva preceduta tre anni prima — *The Myths of the Odyssey in Art and Literature* (Rivingston, London 1882) — la Harrison avanzava in una prospettiva storica la questione delle *origini* dell'arte greca<sup>44</sup> e soprattutto la funzione dell'archeologia come repertorio di materiali utili quanto le testimonianze letterarie per l'illustrazione e interpretazione dei miti<sup>45</sup>.

C'è un'interessante annotazione inedita di mano della Stewart, pubblicata da Ackerman<sup>46</sup>, che ben descrive le preferenze e le tendenze della Harrison in questi anni londinesi:

«love of brilliant generalisation/ rage for art in '80's/ Rossetti her favourite poet/ belief in beauty/ creation of beauty higher than research and scholarship/ poetry must be Swinburnian/ the aesthetic movement made appreciation of Greek vase painting possible/ Jane's urge aesthetic not scientific/ desired a pattern, not the truth/ regarded Dörpfeld and Ridgeway as materials for pattern, i.e. her aesthetic sense satisfied by conclusion elicited from masses of data/ Verrall made Greek literature living — Jane made Greek religion living».

La svolta, vissuta dalla Harrison come una vera e propria conversione mistica, avvenne grazie alle critiche al suo metodo di esposizione, troppo «epidittico» e sensazionale, e alle sue idee sull'arte non troppo originali, espresse da Dugald Sutherland MacColl, critico d'arte e in quel periodo quasi *fiancé* — ma senza nessuna prospettiva (era di nove anni più giovane della Harrison). Ma le critiche di MacColl ebbero anche l'effetto positivo di orientare la Harrison verso una considerazione più storicizzata dell'arte e soprattutto verso il

42. Harrison, *Reminiscences*, p. 44ss.; ROBINSON, *Life* cit. (n. 16), p. 56ss.

43. *Vid.* R. ACKERMAN, «Jane Ellen Harrison: The Early Work», *Greek Roman Byzantine Studies*, 13, 1972, p. 218 s.

44. *Introductory Studies in Greek Art*, Fisher Unwin, London 1885, p. 2, citato in ACKERMAN, *ibid.*, p. 220.

45. *The Myths of the Odyssey in Art and Literature*, Rivingston, London 1882, «Preface», p. VIIss.

46. ACKERMAN, «Jane Ellen Harrison» cit. (n. 43), p. 221.

47. Una buona descrizione di questa crisi in ROBINSON, *The Life* cit. (n. 16), p. 85ss., che ricorda come MacColl suggerisse la lettura di Wilhelm MANNHARDT, *Wald- und Feldkulte* (Berlin 1875-7), un folklorista molto noto a quei tempi e uno degli autori preferiti anche da

folklore religioso<sup>47</sup>.

Dopo la «crisi» del 1887 e un lungo viaggio «riparatorio» in Grecia con MacColl, già nella sua prima opera importante, *Mythology and Monuments of Ancient Athens* (MacMillan, London 1890), scritta per la parte di traduzione testuale del primo libro di Pausania in collaborazione con Margaret de Verrall, moglie del suo ex-insegnante di greco a Cambridge, A. W. Verrall, la posizione della Harrison è fortemente polemica verso la descrizione usuale della mitologia greca — e qui la polemica è rivolta contro W. Smith, l'editore del *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, 1844-49 — che passa esclusivamente attraverso le fonti letterarie, e dà del mito quindi una rappresentazione normalizzata, per così dire teologica, senza distinguere tra «early and later versions»:

«First, I have dealt specially with vase-paintings as *sources*. The study of vase-paintings at all, so long seriously pursued by German archaeologists, is new among us... We are accustomed to turn to the pages of epic poets and tragedians as evidence for the date of a myth; we make little use of the contemporary and sometimes prior sources of art, and specially ceramography... Second, I have tried, in dealing with literary sources, to distinguish with the greatest care early and late versions, and to disentangle the often almost hopelessly intricate web that logographers and Latin poets have woven for us. In our Lemprière or our Smith a myth is given in its final form, always as a connected story, with occasional references to Homer, Sophocles, Ovid, Hyginus, as if they were all authorities of equal value and contemporaneous date. No attempt is made to arrive at primitive form and trace its development, to formulate and eliminate constantly-recurring factors, to detect Roman «contaminatio», to trace in the modification of myth either the political purpose of the statesman or the personal *tendency* of a Euripides or a Pindar. In fact, mythology is treated as if it were a crystallised form, almost a dogma, instead of the most vital and pliable of human growths.»<sup>48</sup>

Ma oltre la novità dell'uso del documento archeologico, Harrison, ben cosciente di intraprendere una via nuova almeno all'interno della mitografia classica, affronta anche l'uso di altri strumenti e metodi per l'ermeneutica del mito, il culto e il rituale: e qui siamo pienamente all'interno della logica antropologica:

«Third, I have tried everywhere to get at, where possible, the cult as the

J.G. Frazer; per l'affaire con MacColl, che non ebbe nessun seguito, ma mette in evidenza la tendenza della Harrison a legarsi ad uomini più giovani di lei con forti amicizie intellettuali, *vid.* in part. PEACOCK, *op.cit.* (n. 33), p. 67ss.

48. *Mythology and Monuments of Ancient Athens*, MacMillan, London 1890, p. I s.

explanation of the legend. My belief is that in many, even in the large majority of cases *ritual practice misunderstood* explains the elaboration of myth... Some of the loveliest stories the Greeks have left us will be seen to have taken their rise, not in poetic imagination, but in primitive, often savage, and, I think, always *practical* ritual. In this matter — in regarding the myth-making Greek as a practical savage rather than a poet or philosopher — I follow, *quam longo intervallo*, in the steps of Eusebius, Lobeck, Mannhardt, and Mr. Andrew Lang. The *nomina numina* method I have utterly discarded — first, because I am no philologist; and second, because, whatever partial success may await it in the future, a method so long over-driven may well lie by for a time. That I have been unable, except for occasional illustration, to apply to my examination of cults the comparative method is matter of deep regret to me, and is due to lack of time, not lack of conviction. I may perhaps be allowed to ask that my present attempts be only taken as *prolegomena* to a more systematic study.»<sup>49</sup>

Questa è una professione di metodo di chi si affaccia per la prima volta al mondo dell'antropologia: tuttavia dimostra già una notevole originalità nell'assunzione del principio ermeneutico che la informa. La sua affermazione — profetica per gli sviluppi che avrà in futuro — che «è mia convinzione (*belief*) che in molti, anzi nella maggior parte dei casi, la pratica rituale malcompresa (*ritual practice misunderstood*) spiega la formazione del mito» deriva direttamente dalla letteratura antropologica, ma non è una passiva imitazione del metodo di qualcuno, anzi è una personale rielaborazione di due influenze in realtà tra loro contrastanti: quella diretta di W. Robertson Smith che nelle sue lezioni sulla «Religione dei Semiti» del 1888/9 aveva sostenuto che «è il mito che si produce dal rito e non il rito che si radica nel mito»<sup>50</sup> e l'eco indiretta, perché applicata al rituale, e non al mito, della teoria di Max Müller del mito come «malattia del linguaggio»; dico indiretta, perché poche righe dopo JEH rifiuta esplicitamente il metodo dei «nomina numina» (cioè le denominazioni personali delle divinità derivate dagli attributi di potenza della divinità unica primitiva) di Müller, con la scusa — in parte pretestuosa — di non essere esperta filologa, ma per la ragione sostanziale che questo metodo è ormai «over-driven» e si può mettere da parte. Per essere ancora più esplicita nelle sue preferenze metodologiche la JEH indica le sue fonti in una serie di autori che a tutta prima può sembrare strana: Eusebio (di Cesarea, il vescovo del IV sec. Che nella sua *Praeparatio Evangelica* aveva per primo fatto la sto-

49. *Ibid.*, p. III.

50. La Harrison dovette leggere *Religion of the Semites* (1889) di Robertson Smith sicuramente prima del 1898, in quanto in quell'anno lo proponeva come lettura preparatoria alla sua allieva Stewart insieme a Maine (*Ancient Law*) e Oldenberg (*Kultus und Mythos*); cfr. STEWART, *op.cit.* (n. 31), p. 13 s. ; *vid.* al contrario i dubbi di H. LLOYD-JONES, «Jane Harrison, 1850-1928», in: E. SHILS - C. BLACKER (eds.), *Cambridge Women. Twelve Portraits*, CUP, Cambridge 1996, p. 37.

ria dei culti demonici dei Greci), Lobeck (Christian, 1781-1860, il filologo di Naumburg che aveva criticato l'interpretazione simbolistica del mito di F. Creuzer e aveva iniziato l'interpretazione storica dei miti greci aprendo la via ai due Müller), Mannhardt (Wilhelm, una delle fonti preferite da Frazer per il folklore contadino europeo, continuatore dei fratelli Grimm), Andrew Lang (l'antropologo alla moda degli anni '80, divulgatore un po' eterodosso delle teorie di Tylor, molto affascinante per la sua scrittura). Ci potrebbe stupire l'assenza dall'elenco di due nomi: Tylor e Frazer. Quanto al primo, l'assenza forse è dovuta solo a mancanza di tempo (*Mythology* infatti venne scritto in poco più di tre mesi): infatti un rimpianto della Harrison è quello di non aver potuto applicare come voleva «il metodo comparativo», il che significa che non riuscì a leggere le ponderose ricerche di Tylor; quanto a Frazer, il suo *Golden Bough* — ironia della sorte — esce negli stessi mesi di *Mythology*, quindi non poteva fornirle il suo ricco apparato di analogie. Che la Harrison fosse approdata al metodo da tempo ricercato e fosse determinata a seguirlo tenacemente, risulta chiaro dalla sua dichiarazione che il libro che presentava doveva essere considerato soltanto come i *prolegomena* a una più sistematica ricerca. E in effetti mantenne la promessa: 13 anni dopo — e dopo il ritorno come insegnante a Newnham e all'atmosfera intellettuale di Cambridge — nel 1903, dopo alcune promettenti anticipazioni nel *Journal of Hellenic Studies* e in altre riviste<sup>51</sup>, escono i *Prolegomena to the Study of Greek Religion*<sup>52</sup>, dove si realizza lo studio della «mythology in the making» al fine di portare alla luce il mondo sotterraneo di esseri divini spodestati — ma non completamente — dal sistema olimpico dominante. Il libro, giudicato *epoch-making* da Murray e da altri<sup>53</sup>, suscitò non poco scalpore<sup>54</sup>, perché rovesciava l'immagine tradizionale della religione olimpica e dimostrava, anche se solo in termini di antitesi, non di evoluzione storica (JEH come era aliena dal mondo politico, era del tutto estranea a una prospettiva storica), la sua derivazione da un sostrato più antico, legato a divinità ctonie e a rituali magici. All'epoca dei *Prolegomena* la sua attrezzatura antropologica, archeologica e

51. La Harrison tra il 1883 e il 1900 pubblicò 8 articoli e alcune recensioni: *vid.* l'elenco in STEWART, *op.cit.* (n. 31), p. 205.

52. Cambridge Univ. Press, Cambridge 1903: il libro ebbe tre edizioni fino al 1922, e fu riedito sempre dalla CUP nel 1992; ne esiste ora una edizione in facsimile a cura di R. ACKERMAN nella Princeton Univ. Press, Princeton 1991.

53. STEWART, *op.cit.* (n. 31), p. 23: Murray recensì favorevolmente il libro nello *Spectator*, 27 febr. 1904, p. 519; anche l'anonimo censore della *Cambridge Review*, 10 marzo 1904, p. 245, diede un giudizio elogiativo (*vid.* ROBINSON, *The Life* cit. [n. 16], p. 170).

54. Lewis R. FARNELL, lo storico della religione greca di Oxford (*The Cults of the Greek States*, voll. 1-5, Clarendon Press, Oxford 1896-1909), in *Hibbert Journal*, 2, 1903-4, p. 825, fece una recensione al vetriolo accusando la Harrison di non saper lavorare con le fonti e di fare ipotesi, sia etimologiche sia antropologiche, infondate. Ma tra lui e la Harrison non correva buon sangue fin dal 1888 quando entrambi parteciparono al concorso per la Yates Professorship of Classical Archaeology e la Harrison ottenne un giudizio più favorevole di Farnell (*vid.* W.M. CALDER III, «Jane Harrison's Failed Candidacies for the Yates Professorship (1888, 1896): What Did Her Colleagues Think of Her?», in CALDER III (ed.), *The Cambridge Ritualists* cit. [n. 14], p. 51 s.; ROBINSON, *The Life* cit. [n. 16], p. 104).

letteraria era enormemente cresciuta rispetto al 1890: ormai le sue conoscenze antropologiche si estendevano da Bachofen a Frazer, a Tylor e ai folkloristi tedeschi; le erano note *de visu* le scoperte di Evans a Creta che la confermano nella sua fede di una divinità matriarcale originaria; il dossier archeologico sia dei reperti ceramici sia statuari ed epigrafici era diventato ormai imponente; la collaborazione ormai stabile con Murray e Cornford la confortava sul versante linguistico e testuale, e come vedremo, anche storico-religioso. Insomma JEH era pronta col suo solito atteggiamento sensazionalista ad un vero e proprio coup de théâtre. Come in *Mythology* aveva reagito contro la dogmatizzazione del mito nelle descrizioni manualistiche, le prime righe dei *Prolegomena* sono dirette a smontare la rappresentazione idealizzata e classicistica dei Greci: e questa volta la vittima di turno è il povero Ruskin, che almeno in gioventù, nel suo periodo classicheggiante, non doveva essere antipatico a JEH, viste anche le sue simpatie per i Preraffaelliti (Burne Jones, Browning) e per la moda preraffaellita (la stanza di «A room of one's own» di Virginia Woolf con tappezzerie alla Morris è la descrizione della stanza di JEH al Newnham College).

Nel caratterizzare — dice JEH<sup>55</sup> — il genio dei Greci Ruskin dice: «non c'è terrore nei loro cuori; pensosità, stupore, spesso profondo dolore e desolazione, ma terrore mai. Una imperitura calma alla presenza di qualsiasi fato, e gioia in quanto potevano vincerlo, non tanto dalla perfetta bellezza, ma dalla bellezza in perfetta quiete.» Per lei questa è una visione parziale dell'uomo greco: accanto alla religione della «cura degli dei» fondata sullo scambio di sacrifici per protezione — la religione del *do ut des* —, c'era un'altra religione più profonda, più primitiva creata dalla paura degli spiriti ostili e tenebrosi, non sempre precisamente distinguibili, ed era la religione apotropaica — «the ceremonies of riddance»<sup>56</sup> — del *do ut abeas*. Per ricercare questo fondo oscuro, legato alla natura ctonia della divinità, JEH rovescia il significato delle feste e dei riti greci e attraverso una critica serrata che mette a confronto testimonianze letterarie e rappresentazioni iconografiche, dimostra che p.e. dietro una festa dionisiaca normalmente pensata come gioiosa come le Antesterie c'era un lugubre culto delle anime dei morti che vagavano per la città in quel giorno e che dovevano essere in qualche modo placate<sup>57</sup>. Il significato dionisiaco e festivo del rito è una trasformazione successiva. Attraverso il calendario delle feste ateniesi emerge un mondo di divinità sotterranee che si concentrano nell'idea primitiva della Dea Madre e della sua compagna — figlia o paredra — e in alternativa del suo *kouros*, o figlio. I culti olimpici rivelano un fondo oscuro di magia apotropaica, assimilabile a quella delle popolazioni primitive. Gli dei olimpici nascono dall'antropomorfizzazione di

55. *Prolegomena* cit. (n. 52), p. 1.

56. *Ibid.*, p. 7.

57. Nonostante le critiche all'interpretazione della festa della Harrison, anche W. BURKERT, *Homo Necans*, tr.it. a cura di F. Bertolini, Boringhieri, Torino 1982, p. 158ss., mette in risalto il carattere ambiguo del suo cerimoniale.



queste oscure potenze, ma in parte mantengono ancora margini della loro origine ctonia. La mediazione tra il formalismo della religione olimpica e l'attrazione per le oscure forze magiche distruttive e per le divinità ancora naturali viene operata da quella che JEH considera la unica vera religione dei Greci: il dionisismo e la sua derivazione, l'orfismo. Accanto all'Apollo perfetto nella forma, ma insoddisfacente per le esigenze vitalistiche di una mentalità ancora in parte magica, doveva esistere Dioniso. Così JEH spiega — con una notevole mancanza di senso storico, ma con una forte penetrazione psicologica — l'irruzione della religione dionisiaca nel calmo e ordinato cosmo olimpico:

«Man when he worships a bull or a tree has not, even to himself, consciously emerged as human. He is still to his own thinking brother of plants and animals. As he advances he gains but also loses, and must sometimes retrace his steps. The Greeks of the sixth century B.C. may well have been a little weary of their anthropomorphic Olympians, tired of their own magnified reflection in the mirror of mythology, whether this image were distorted or halocrowed. They had taken for their motto «Know Thyself», but at the fountain of self-knowledge no human soul has ever yet quenched its thirst. With Dionysos, god of trees and plants as well as human life, there came a «return to nature», a breaking of bonds and limitations and crystallizations, a desire for the life rather of the emotions than of the reason, a recrudescence it may be of animal passions.»<sup>58</sup>

Chiunque legga un passo di questo genere, pensa immediatamente al Nietzsche della *Nascita della tragedia*: e infatti la Harrison fa puntuale riferimento ad essa per il contrasto Apollo-Dioniso e per il «naturismo» dionisiaco<sup>59</sup>. Non so quanti nell'Inghilterra di quel periodo ammirassero il filosofo tedesco, certo la Harrison è fra questi. Ma l'appendice dionisiaco-orfica dei *Prolegomena* ha anche un'altra radice: gli studi contemporanei di Murray su Euripide e in particolare sulla tragedia che è il manifesto del dionisismo, le *Baccanti*<sup>60</sup>. Perché questa fuga nel dionisiaco e nell'orfismo in un libro che era nato come una ricerca sulla religione ctonia e matriarcale alle spalle della teologia olimpica, da quanto si capisce dall'introduzione e dalla stessa confessione epistolare della Harrison a Murray? La spiegazione arriva alla fine dell'opera in una citazione dalla *History of the Ancient Greek Literature* (1897) di Murray, ma è una spiegazione ancora una volta psicologica, non storica:

58. *Prolegomena* cit. (n. 52), p. 444.

59. A commento della nozione di «ritorno alla natura» la Harrison introduceva una nota di riferimento a Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, p. 37, con citazione del testo e un riassunto del significato simbolico di Apollo ('Schein', 'Maass') e di Dioniso ('Uebermaass', Ecstasy).

60. *Vid.* lettera del 10 settembre 1902 sopra citata (n. 39) e le lettere tra il 1900 e il 1903 citate da STEWART, *op.cit.* (n. 31) p. 30ss.

«Reason is great, but it is not everything. There are in the world things not of reason, but both below and above it; causes of emotion, which we cannot express, which we tend to worship, which we feel, perhaps, to be the precious elements of life. These things are Gods or forms of God: not fabulous immortal men, but «Things which Are», things utterly non-human and non-moral, which bring man bliss or tear his life to shreds without a break in their own serenity.»<sup>61</sup>

Questo appello alle «cose che sono» al di sopra o al di sotto della ragione nella sfera delle emozioni è perfettamente coerente con l'immagine dell'indistinto primitivo con cui la Harrison apriva la seconda parte del libro alla caccia della divinità femminile originaria, immagine che veniva sostenuta da una citazione da «Sagesse et Destinée» di Maeterlinck, di cui si può dire tutto meno che fosse un campione di razionalismo:

«Nor must we regard this haze of the early morning (*sc. del pensiero*) as a deleterious mental fog, as a sign of disorder, weakness, oscillation. It is not confusion or even synthesis; rather it is as it were a protoplasmic fullness and forcefulness not yet articulate into the diverse forms of its ultimate births. It may even happen, as in the case of the Olympian divinities, that articulation and discrimination sound the note of approaching decadence. As Maeterlinck beautifully puts it, la clarté parfaite n'est-elle pas d'ordinaire le signe de la lassitude des idées?»<sup>62</sup>

### 3. *Dai Prolegomena a Themis: alle origini della religione*

Se la Harrison si fosse fermata ai *Prolegomena*, avrebbe soltanto raccontato una storia genealogica della divinità greca di fronte alla quale il vero protagonista, cioè l'uomo, stava come un recettore passivo, salvo rifugiarsi nel culto misterico per sfuggire al formalismo esteriore degli dei olimpici. Insomma un dramma che si svolgeva tra terra — o meglio sottoterra — e cielo a cui l'uomo assisteva un po' atterrito, un po' connivente, alla fine stanco e sfiduciato. La soluzione dei *Prolegomena* non lasciava solo insoddisfatti gli spettatori di questa storia divina, ma la stessa JEH: mancava ancora la risposta a una domanda, intravista nella religione orfico-dionisaca, ma non ancora spiegata esaurientemente: che cosa è la religione? Che per lei equivale alla domanda «qual è l'origine della religione», dato che nell'origine di un'istituzione si nasconde la natura e la definizione della medesima<sup>63</sup>.

61. MURRAY, *A History* cit. (n. 20), p. 272.

62. *Prolegomena* cit. (n. 52), p. 164.

63. Come osserva giustamente ACKERMAN, *Myth and Ritual* cit. (n. 17), p. 92, Harrison condivideva con W. Ridgeway — e con la cultura positivista dell'epoca — l'«ossessione delle origini».

E come al solito JEH rappresenta l'acquisizione della coscienza di questo problema nei termini mistici dell'illuminazione: «Il problema (*sc. di cosa è o come nasce la religione*) avrebbe continuato ad assillarmi senza efficacia e probabilmente a paralizzare la mia ricerca, se improvvisamente non mi fosse giunta luce da territori inattesi, dalla filosofia e dalla psicologia sociale. Verso la Francia ho un doppio debito, indiretto ma profondo, e innanzitutto verso il prof. Bergson... Il mio secondo debito è verso un pensatore dal temperamento, dallo stile e dal metodo marcatamente diversi, la cui filosofia, in Francia, è ritenuta del tutto estranea a quella del prof. Bergson: il prof. Émile Durkheim.»<sup>64</sup> Nell'Introduzione a *Themis* del 1912, l'opera che vede il momento più intenso della collaborazione della triade ritualista, in quanto con piena adesione alle teorie della Harrison sullo «spirito dell'anno» (*eniuautos daimon*) Cornford contribuisce alla redazione del libro con un saggio sull'origine dei giochi olimpici<sup>65</sup>, Murray con quello sull'origine della tragedia<sup>66</sup>, la Harrison ripercorre il cammino intellettuale che l'ha portata alla nuova visione della religione greca: se nel suo apparato concettuale il rito come *dromenon*, «cosa agita o pre-agita o ri-agita», il concetto di *mana*, di totemismo e di «spirito dell'anno» che si rinnova<sup>67</sup>, rinviano all'antropologia inglese, rappresentata da Robertson Smith, Tylor, Frazer, Marett, ecc., la visione della religione come riflesso e creazione delle emozioni collettive e del pensiero collettivo da una parte, e dall'altra la spiegazione della religione misterica e di quella olimpica come espressioni rispettivamente del senso della vita come *durée* e dell'intelligenza consapevole che analizza e scompone spazialmente la vita, sono debiti riconosciuti a Durkheim e Bergson, in compagnia con il meglio dell'antropologia francese dell'*Année Sociologique* (Hubert, Mauss, Lévy-Bruhl). In pratica, come ha notato Riccardo Di Donato<sup>68</sup>, cercava di mettere insieme il diavolo e l'acqua santa, cioè l'irrazionalismo mistico di Bergson e il pragmatismo *sui generis* di Durkheim. E' difficile riassumere in poche parole il labirinto dimostrativo di *Themis*<sup>69</sup>: dall'Inno cretese della confraternita dei Cureti a Zeus

64. *Themis. Uno studio sulle origini sociali della religione greca*, tr.it. a cura di G. Scalerà McClintock, La Città del Sole, Napoli 1996, p. 8 s. (con un'eccellente Introduzione della Curatrice): *Themis. A Study in the Social Origins of Greek Religion*, uscì nel 1912 sempre a cura della Cambridge University Press, ed ebbe una seconda edizione nel 1927, ancora a cura della Harrison.

65. F.M. CORNFORD, «L'origine dei Giochi Olimpici», in *Themis*, pp. 267-320.

66. G. MURRAY, «Excursus sulle forme rituali conservate nella tragedia greca», in *Themis*, pp. 415-443.

67. In effetti il tanto contestato *eniuautos daimon* era soltanto un discendente dello «spirito della vegetazione» o «dying god» di Frazer, come riconosceva la stessa HARRISON, *Themis*, p. 13.

68. Riccardo Di DONATO, «Uso e abuso dell'antropologia: Jane Ellen Harrison e i Durkheimiens», in: Riccardo Di DONATO, *Per un'antropologia storica del mondo antico*, La Nuova Italia, Firenze 1990, pp. 255-263.

69. La stessa Harrison ammetteva nell'Introduzione alla prima edizione (*vid. Themis* cit. [n. 64], p. 10) che il libro discuteva «argomenti apparentemente sconnessi» e forniva una mappa di lettura degli 11 capitoli che lo componevano.

Kouros<sup>70</sup> si arriva attraverso il rito come *dromenon* collettivo, il banchetto sacrificale comunitario fondato sul totemismo e la credenza in un *mana* comunicabile, le cerimonie periodiche allo «spirito dell'anno» — in cui sono compresi giochi olimpici e tragedia — alla diversificazione delle divinità olimpiche e al loro contrario, l'affermarsi del dio misterico che rappresenta il *mana* vitale e la vita come *durée*, di qui alla soggiacente religione matrilineare della bella Themis che sta sotto e al di sopra di ogni divinità olimpica perché rappresenta la solidarietà del gruppo sociale in sé e del gruppo con la natura. Il passaggio dalla religione primitiva femminile a quella patriarcale maschile, cioè da Themis a Zeus, è avvenuto per sovrapposizione violenta, dovuta all'invasione di popolazioni nordiche, sulla precedente religione «pelagica», appartenente a una popolazione simile agli Ittiti (allora non si sapeva ancora che gli Ittiti erano indoeuropei come i Greci)<sup>71</sup>; la religione dionisaca invece è nata per influssi orientali, forse persiani, nel VI sec. (allora non si sapeva che Dionisio è dio greco fin dall'età micenea). Esposto così, il contenuto del libro è tutto meno che invitante e per certi versi decisamente insostenibile. Ma l'intenzione che lo percorre ha un significato ben più profondo delle singole — e molto spesso errate — interpretazioni<sup>72</sup>: in realtà il discorso della Harrison sulla religione greca è un «de te fabula narratur», come esplicitamente dichiara nel finale dell'«Introduzione» a *Themis*: «ciò che pensiamo circa la religione greca investe ciò che pensiamo circa ogni altra cosa»<sup>73</sup>. Anche se riconosce che la rappresentazione olimpica della divinità corre insieme al progresso della civiltà greca e risponde a bisogni più generali di quelli elementari della sopravvivenza, il formarsi dell'individualità separata del dio olimpico è fatta a prezzo di una serie di rifiuti — o rinunce — di qualità che per JEH sono quelle che proprio caratterizzano la religione come fattore vitale non dogmatico né sclero-

70. Per interpretazioni più recenti dell'Inno, che sostanzialmente confermano quella della Harrison, *vid.* M.L. WEST, «The Dictaeon Hymn to Kouros», *Journal of Hellenic Studies*, 85, 1965, pp. 149-59; C.M. BOWRA, «A Cretan Hymn», in M. KELLY (ed.), *For Service to Classical Studies. Studies in honor of Francis Letters*, Cheshire, Melbourne 1966, pp. 31-46.

71. In poche parole la Harrison accettava l'ipotesi di W. RIDGEWAY (*The Early Age of Greece*, CUP, Cambridge 19312, vol. I, p. 88ss.: la prima edizione del libro è del 1901) sulla razza dei Pelasgi come primitiva popolazione della Grecia.

72. Le reazioni al libro furono — salvo poche eccezioni — tutt'altro che positive: si rimproverava alla Harrison l'uso eccessivo di presupposti teorici (specialmente quelli di Bergson e Durkheim) non verificati, l'impiego delle fonti adattato a una teoria preventiva, l'invenzione di un *eniautos daimon* che non esisteva nelle fonti antiche; anche in ambito francese, per l'uso delle teorie di Bergson, venne ignorato dalla scuola di Durkheim, mentre ricevette una calorosa accoglienza da Adolphe Reinach che gli dedicò una lunga recensione («Thémis: un nouveau livre sur les origines sociales de la religion grecque», *Revue de l'Histoire des Religions* 69, 1914, pp. 323-71) e anche L. Gernet, seppure con riserve, mostrò di apprezzare l'opera; sulle polemiche relative a *Themis*, *vid.* LLOYD-JONES, art.cit. (n. 50), p. 54ss.; DI DONATO, *op.cit.* (n. 68), p. 258ss.; anche ROBINSON, *The Life* cit. (n. 16), p. 228ss., e M.I. FINLEY, «L'Antropologia e i Classici», in: *Uso e abuso della storia*, tr.it. a cura di B. MacLeod, Einaudi, Torino 1981, p. 149ss. (si tratta della «Jane Harrison Memorial Lecture», tenuta a Cambridge il 31 maggio 1972).

73. *Themis* cit. (n. 64), p. 18.

tizzato: rinuncia alla forma vegetale e animale, alla forma demonica terrestre o celeste, rifiuto della ciclicità di morte e rinascita, scelta dell'immortalità e sua fissazione nell'immagine dell'*objet d'art*. In altre parole morte della religione. L'inno finale a Themis fa capire il significato personale della fabula: se la religione deve essere, essa potrà essere solo nella forma di una ricongiunzione di Themis, cioè l'ordine sociale, la solidarietà del gruppo, con Dike, l'ordine naturale, che separate nella mente razionale, sono invece riunite nell'uomo religioso, ovviamente non quello della teologia olimpica greca e della religione dogmatica moderna, ma quello antico, il seguace di Dioniso o il Kouros che cantava alla bella Themis il suo inno. Il risultato di *Themis* si può anche spiegare nel suo percorso intellettuale che la Harrison ha illustrato nell'Introduzione con l'approdo al vitalismo spiritualista di Bergson e alla sociologia francese: ma le motivazioni più profonde della sua idea della religione stanno in un atteggiamento psicologico insofferente del ritualismo bigotto del conformismo evangelico, di cui aveva avuto dolorosa esperienza già nella sua giovinezza, e del razionalismo evoluzionista vittoriano; come appare chiaro dalle sue confessioni metodologiche e biografiche raccolte nel 1915 in *Alpha and Omega*, la sua aspirazione era verso una religione che non si identificasse con nessuna dottrina dogmatica, ma si esprimesse in una «civilized anarchy» che riconoscesse i diritti dell'individualità «nella sua infinità varietà, con le sue infinite interazioni»<sup>74</sup>, e la religione pre-olimpica costituiva per lei questo rifugio in quanto unione di spirito collettivo e natura. Non che le piacesse i «selvaggi»: anzi nel finale dell'Introduzione a *Themis*<sup>75</sup> confessava esplicitamente che «i selvaggi, eccetto che per il loro reverenziale, totemistico atteggiamento nei confronti degli animali, mi annoiano e mi disgustano, benché sia stata costretta a perdere molte ore leggendo i loro noiosi cerimoniali», ma, nonostante ciò, la nostalgia della *savagerie* primitiva rappresentava l'antidoto contro il disincanto per il progresso e la «specializzazione» della civiltà moderna. In poche parole è la rinuncia alla positivista fiducia frazeriana che dal primitivo si potesse arrivare con un lungo cammino alla scienza eliminando la religione.

#### 4. Gli altri: Murray e Cornford

Come si è detto, il sodalizio che vedeva al centro JEH come legame tra Murray e Cornford, era già costituito intorno al 1900: Cornford l'aveva cercata per l'impressione ricevuta dalle sue lezioni su Delfi e la mitologia bacchica del

74. J.E. HARRISON, *Alpha and Omega*, Sidgwick & Jackson, London 1915, p. 40: nel saggio che dà il titolo al libro (*ibid.*, pp. 179-208) la Harrison spiega efficacemente il contrasto tra «teologia» — e religione codificata in dogmi — e «religione» — o esperienza dell'*élan* vitale sempre mutevole, e chiarisce il significato che ha avuto per lei lo studio della religione greca primitiva come scoperta di questo istinto vitalistico che lega l'uomo alla natura.

75. *Themis* cit. (n. 64), p. 21.

1898/99 a Newnham, JEH aveva contattato Murray per il «fervore e l'entusiasmo» che le aveva suscitato la lettura della sua recente *History of the Ancient Greek Literature* (1897)<sup>76</sup>. Tra «Ker» e «Cheiron» — come JEH amava chiamare se stessa e l'amico nelle lettere — si stabilisce subito un forte legame intellettuale che durerà per tutta la sua vita. Li univa l'interesse per l'antropologia, dichiarato da Murray già nella sua giovanile *History* e non smentito neppure molto più tardi (1954), quando commemorando Frazer, Murray ricordava lo shock del *Golden Bough* sui «classical scholars» dell'epoca<sup>77</sup>, e per Euripide, oggetto di lungo studio da parte di Murray<sup>78</sup> e fonte di ispirazione per il dionismo e orfismo per JEH, che attingeva largamente alle interpretazioni di Murray. Ma c'è da chiedersi come uno studioso che pretendeva di ispirarsi al magistero filologico di Ulrich von Wilamowitz e all'interpretazione storica della letteratura di matrice tedesca, potesse essere attratto dal «primitivismo» antropologico di JEH. In effetti la scelta già dichiarata nella *History* di preferire «i Greci degli antropologi» contro l'«aesthetic and fleshy Greek» dei classicisti alla Winckelmann, aveva soltanto come obiettivo quello di dare una rappresentazione più storicamente fondata dell'evoluzione della cultura greca, in sintonia appunto con la tradizione tedesca<sup>79</sup>: ma diversamente da JEH, egli si rendeva anche conto che il Greco primitivo, anche se era «umano, semplice, emotivo e libero da irrilevanti orpelli», era anche «l'uomo che noi non vogliamo, ma solo il rozzo materiale dal quale l'uomo (*che vogliamo*) si è formato.»<sup>80</sup> Quello che per JEH era il periodo della religione come realtà positiva prima della conformistica ed esteriore «teologia» olimpica, per Murray era la zona di barbarie da cui la cultura greca si era sforzata di uscire per affermare la razionalità della cultura classica: il valore positivo era per lui l'Atene del V sec., non i «secoli bui», interessanti solo come premesse al successivo sviluppo. Ciò che JEH andava elaborando sulla religione primitiva dei Greci, in realtà serviva a Murray per descrivere l'età oscura della Grecia, la barbarie da cui si era liberata. Nelle conferenze harvardiane sulle origini dell'Epica Omerica, divenute poi libro nel 1907<sup>81</sup>, nonostante il riconoscimento del debito ai *Prolegomena* e alla letteratura antropologica, si può misurare la distanza tra il concetto di «primitivo» di JEH e quello di Murray:

76. Lettera del 24/8/1900 a Murray, riportata da STEWART, *op.cit.* (n. 31), p. 30.

77. *Vid.* ACKERMAN, *Myth and Ritual* cit. (n. 17), p. 107.

78. Tra il 1901 e il 1903 Murray prepara l'edizione oxoniense di Euripide in tre volumi (*Euripidis Fabulae*, voll. 1-3; OUP, Oxford 1901-3), insieme alla traduzione in versi dei drammi euripidei (*Euripides, translated into English Rhyming Verse*, voll. 1-3, London 1902); ma l'interesse per Euripide datava già dal 1894, quando Murray legge l'*Herakles* di Wilamowitz e comincia lo scambio epistolare tra i due per il progetto di edizione oxoniense di Euripide (*vid.* WILSON, *op.cit.* [n. 30], p. 54ss.); nel 1913 esce il suo *Euripides and His Age* (Home University Library, London).

79. *Vid.* il giudizio di R.L. FOWLER, «Gilbert Murray: Four (Five) Stages of Greek Religion», in: CALDER III (ed.), *The Cambridge Ritualists* cit. (n. 14), p. 84; dello stesso Autore si veda anche l'utile ritratto biografico «Gilbert Murray», in: BRIGGS - CALDER III (eds.), *Classical Scholarship* cit. (n. 3), pp. 321-34.

80. *A History* cit. (n. 20), p. XV.

81. *The Rise of the Greek Epic*, OUP, Oxford 1907 (1967<sup>5</sup>).

«Allowing for indefinite differences of detail, there seems to be certain primitive effortless level of human life, much the same all the world over, below which society would cease to be; a kind of worldwide swamp above which a few nations have built what seem like permanent and well-weathered dwellings. Others make transient refuges which sink back into the slough. *La nostalgie de la boue* — «home-sickness for the mud» — is a strong emotion in the human race. One sees it often in individual life... Now, as Greek civilization rose from the swampy level of the neighbouring peoples, especially the various pre-Semitic races just behind the Aegean coasts, it could not shake itself clean all at once. Remnants of savagery lingered on in obscure parts of life, expurgated as a rule and made comparatively innocent, but still bearing the mark of their origin. Such remnants, as a matter of fact, tend to receive undue attention. The Greeks themselves are puzzled at a strange practice... Our own friends the anthropologists, to whom all true Hellenists owe so much, naturally revel in such things. They search antiquity eagerly for traces of primitive man, for totems, cannibalism, human sacrifice, and the like. The traces which they discover are of the greatest value. But I think they have often mistaken the reverberation of an extinct barbarity for the actual barbarity itself. What strikes one most in Greek society is not so much any bad things that were actually done. Of course there were bad things, and always have been in all societies. It is rather the frightful proximity of worse things still. Practices that to us seem like the scarce credible stories of a remote past were to the fifth-century Athenian possibilities and even dangers. The jungle grew thick and close all around them, and the barrier between seemed very weak, very impalpable.»

Tra i «remnants of savagery» o la «giungla» di barbarie che circonda la civiltà classica greca di Murray e la civiltà moderna che poggia sul «vulcano» sotterraneo e arcaico della superstizione di Frazer<sup>82</sup> non c'è molta distanza.

Le «origini selvagge» dei Greci sono la zona oscura della storia greca da cui emergono con molta fatica gli splendidi risultati della religione olimpica e della razionalità greca, una zona oscura che continua ad assediare lo spirito razionale, fino a riemergere nei momenti di «caduta di nervi» (*failure of nerves*) della civiltà greca in età ellenistica (religioni misteriche, Cristianesimo). Da razionalista e convinto liberale, nonché agnostico, Murray crede nel progresso e la religione olimpica con tutto quello che comporta di chiarezza sia nel campo morale sia in quello sociale, per lui è un progresso. Questo distacco dall'attrazione per le origini selvagge è ancora più marcato — e questa volta in polemica non mascherata con JEH — nei *Four Stages of Greek Reli-*

82. *Vid.* sopra p. 119 e n. 29.

gion del 1912<sup>83</sup> (lo stesso anno di *Themis*). Il primo stadio della civiltà greca, che per ammissione dell'autore doveva molto alla ricerche di JEH<sup>84</sup>, veniva tuttavia designato con una definizione per nulla elogiativa: «Saturnia Regna» certo, ma anche «Urdummheit» — «stupidità primitiva»<sup>85</sup>.

L'apprezzamento positivo di JEH di fronte a questa opera<sup>86</sup>, che in realtà identificava col V secolo e con l'affermazione della religione olimpica, tendente a una forma di monoteismo filosofico, il culmine della civiltà greca, era dovuto ad un equivoco da parte sua: come dice giustamente Annabel Robinson nella sua biografia, JEH non era in grado di percepire le differenze tra le sue teorie e quelle dei suoi «collaboratori», perché «she could see the world only through the lens of her own interests»<sup>87</sup>, e pertanto non era in grado di avvertire le differenze di prospettiva tra la sua concezione del «primitivo» e quella di Murray.

L'interesse di Murray per l'antropologia era reale: nella sua lezione inaugurale per la cattedra di greco ad Oxford nel 1909 lo studio della letteratura greca doveva essere rinnovato con l'applicazione di discipline fino allora trascurate per lo studio dell'antichità, come l'antropologia appunto<sup>88</sup>, e come prova della sua disponibilità verso questo settore di studi nel 1908 partecipava all'importante iniziativa di R. R. Marett (successore di Tylor e Reader di Antropologia ad Oxford dopo il 1910) di mettere a confronto antropologi e classicisti (filologi, storici, archeologi) intorno al tema *Anthropology and the Classics*, con un saggio su *Anthropology in the Greek Epic Tradition outside Homer*<sup>89</sup>. Del resto egli aderì pienamente al verbo dell'*Eniautos Daimon* di *Themis* e alla sua influenza sulle origini della tragedia, come dimostra il suo

83. Ciclo di conferenze alla Columbia University, divenuto poi un libro *Four Stages of Greek Religion*, New York - London 1912, e ampliato di un capitolo sulle scuole filosofiche in *Five Stages of Greek Religion*, Oxford 1925 (London 1935<sup>2</sup>); su quest'opera *vid.* in particolare FOWLER, «Gilbert Murray», in: CALDER III (ed.), *The Cambridge Ritualists* cit. (n. 14), pp. 79-95.

84. *Five Stages*, p. XII.

85. *Vid.* FOWLER, *art.cit.* (n. 79), p. 85.

86. *Vid.* le lettere citate in ROBINSON, *The Life* cit. (n. 16), p. 246: tuttavia, pur nell'approvare il contenuto degli allora *Four Stages*, la Harrison percepiva vagamente la differenza tra la rappresentazione di Murray e la sua: «It is good and I am so proud that there are bits of *Themis* in it, to they are all changed as tho their faces had been washed and they wore new holiday clothes.»

87. ROBINSON, *Life* cit. (n. 16), p. 215.

88. Notizie su questa «Inaugural Lecture», tenuta nel febbraio 1909, in ACKERMAN, *Myth and Ritual* cit. (n. 17), p. 114 s., WILSON, *op.cit.* (n. 30), pp. 147-50.

89. R.R. MARETT (ed.), *Anthropology and the Classics. Six Lectures Delivered before the University of Oxford by Arthur J. Evans, Andrew Lang, Gilbert Murray, F.B Jevons, J. L. Myres, W. Warde Fowler*, Clarendon Press, Oxford 1908: il saggio di MURRAY occupa le pp. 66-92 e riguarda soprattutto le tracce di «primitivismo» in Esiodo e nell'epica non-omerica; è interessante che il saggio «Homer and the Anthropology» (pp. 44-65) venisse affidato a Andrew LANG, che, affermatosi come studioso di Omero e della «questione omerica» (*Homer and the Epic*, 1893, *Homer and his Age*, 1906), aveva tuttavia idee divergenti da Murray sulla presenza di «savage survivals» in Omero; *vid.* infatti la polemica di MURRAY nella Prefazione della seconda edizione di *Rise of the Greek Epic*, Oxford 1934<sup>4</sup>, p. XI s.



excursus sulle «Forme rituali conservate nella tragedia greca» proprio in *Themis*, e questa convinzione lo accompagnò per tutta la vita, nonostante le critiche che quelle teoria raccolse<sup>90</sup>.

Onde si può concludere col Fowler che l'attrazione di Murray per l'orientamento antropologico, che, come si è visto, in realtà precede i suoi contatti con JEH, è dovuto principalmente a due motivazioni: innanzi tutto egli pensava che l'emergere della civilizzazione doveva prendere le mosse dallo sfondo primitivo, in nome della storicizzazione della civiltà greca e contro le tendenze classicistiche, in secondo luogo Murray condivideva l'interesse per l'antropologia che era sia una sua scelta personale sia una tendenza tipica della sua età<sup>91</sup>. Ma nella sua prospettiva razionalistica e progressista la rappresentazione senza veli delle selvagge origini dei Greci doveva avere come finalità quella di esaltare la positività del progresso nella cultura greca, fermo restando che per lui il «primitivo» era il polo negativo di questa linea evolutiva, il fango da cui è necessario riscattarsi, sia nel mondo antico sia in quello contemporaneo. Il punto di arrivo era l'Atene di Pericle, equivalente per valore e funzione, all'Inghilterra del XIX secolo. «Per lui, Ellenismo e Liberalismo erano ideali identici.»<sup>92</sup>

Diverso il discorso su Francis Macdonald Cornford (allievo di Henry Jackson in Filosofia antica e di Walter Headlam in Letteratura greca)<sup>93</sup> che subì fin dagli inizi della sua carriera la suggestione della Harrison e, forse, il contatto fu favorito dai dissapori tra Cornford e il suo maestro Henry Jackson<sup>94</sup>.

Se JEH aveva osato sfidare l'opinione accademica corrente sulla natura della religione greca, Cornford affronta fin dalla sua prima opera una sfida di non minore peso: infatti si impegna con un autore greco che abitualmente era giudicato la quintessenza della razionalità e del realismo, e oltre a ciò la fonte primaria per l'ideale di Atene classica, diffuso dal classicismo arnoldiano — Tucidide nostro contemporaneo, come aveva imparato Matthew Arnold dal padre Thomas, famoso traduttore dell'opera dello storico<sup>95</sup>: Tucidide appunto. Già il titolo dell'opera pubblicata nel 1907, *Thucydides Mythistoricus*<sup>96</sup>, rivela chiaramente le intenzioni dell'autore: scoprire quanto la tradizione mitico-religiosa — in termini cornfordiani la «unchallenged und unsuspected presupposition» — assorbita dalla cultura circostante agisse nella spiegazione causale dei fatti:

90. Vid. Fowler, art.cit. (n. 79), p. 90.

91. FOWLER, *ibid.*, p. 93.

92. FOWLER, *ibid.*, p. 82.

93. Cfr. WOOD, art.cit. (n. 35), p. 23 s.

94. Vid. WOOD, *ibid.*, p. 24.

95. Vid. TURNER, *op.cit.* (n. 7), p. 27.

96. *Thucydides Mythistoricus*, Edward Arnold, London 1907 (Routledge & Kegan, London 1965<sup>2</sup>, da cui si cita): il libro è dedicato a J.E. Harrison con l'epigrafe ὄναρ ἀντ' ὀνειράτων πολλῶν τε καὶ καλῶν («sogno in cambio di molti e bei sogni»), adattamento di Platone, *Tee-teto*, 201 d; su quest'opera vid. l'interessante saggio di M. CHAMBERS, «Cornford's Thucydides Mythistoricus», in: CALDER III (ed.), *The Cambridge Ritualists* cit. (n. 14), pp. 61-77.

«By *Mythistoria* I mean history cast in a mould of conception, whether artistic or philosophic, which, long before the work was even contemplated, was already inwrought into the very structure of the author's mind. In every age the common interpretation of the world of things is controlled by some scheme of unchallenged and unsuspected presupposition; and the mind of any individual, however little he may think himself to be in sympathy with his contemporaries, is not an insulated compartment, but more like a pool in one continuous medium — the circumambient atmosphere of his place and time.»<sup>97</sup>

In questo modo i protagonisti della *mythistoria* tucididea diventano le raffigurazioni mitiche di Tyche, Elpis, Peïtho e il «razionale» Tucidide si trasforma nel fratello minore di Eschilo, immettendo sulla scena storica le stesse passioni e gli stessi impulsi che dominavano il teatro tragico. L'obiettivo polemico di Cornford era la «Modernist Fallacy» di considerare Tucidide solo sotto il profilo dell'attendibilità e dell'onestà nel racconto dei fatti, come fosse uno storico contemporaneo, e il bersaglio polemico esplicito era l'immagine tucididea di Theodor Gomperz con la sua interpretazione di un Tucidide che spiega gli eventi storici in base a un processo naturale «informato alla luce di una inesorabile causalità»<sup>98</sup>.

L'intenzione di Cornford era quella di ricollocare nella sua propria atmosfera intellettuale l'opera di Tucidide, non di annegare la sua visione storica nello sfondo poetico e mitologico, in altre parole fare con Tucidide un'operazione analoga a quella di Murray con Omero; l'«unchallenged and unsuspected presupposition» era solo lo strumento per meglio capire i meccanismi causali della Storia tucididea, non l'alternativa alla sua interpretazione razionale:

«The Greek historians can be interpreted only by reference to the poets; and to understand the poets, we must know something of the mythological stage of thought, the fund of glowing chaos out of which every part of that beautiful, articulate world was slowly fashioned by the Hellenic intellect. There is, on the literary side, no branch of classical study which is not still suffering from the neglect of mythology. The poets are still treated as if, like an eighteenth-century essayist, they had a tiresome trick of making "allusions" which have to be looked up in a dictionary. The history of philosophy is written as if Thales had suddenly dropped from the sky, and, as he bumped the earth, ejaculated, "Everything must be made of water!" The historians are examined on the point of "trustworthiness" — a question which it is the inveterate tendency of Englishmen to treat as a moral question; and, the certificate of honesty once awarded, their evidence is accepted as if they had

97. *Thucydides*, p. VIII.

98. La frase di Th. GOMPERZ, *I Pensatori Greci*, tr.it. a cura di L. Bandini, La Nuova Italia, Firenze 1950<sup>3</sup>, vol. II, p. 340, è citata da Cornford, *Thucydides* cit. (n. 96), p. 69.

written yesterday. The fallacy which I have designated "The Modernist Fallacy" was never, perhaps, so rife as it is now; and, but that I have no wish to be contentious, this essay might be taken as a polemic against it, in so far as I have argued that the thought of a most prosaic and rational writer of antiquity moved in an atmosphere which we should recognize to be poetic and mythical.»<sup>99</sup>

Murray sarebbe stato senz'altro d'accordo col passaggio dal «mythological stage» al «beautiful, articulate world» costruito dall'intelletto Ellenico: la Harrison sicuramente non avrebbe mai scritto queste parole<sup>100</sup>.

L'allusione al modo di fare storia della filosofia in termini di «miracolo» allude al successivo — e maggiore — impegno di Cornford nell'annus fatalis 1912: *From Religion to Philosophy*<sup>101</sup>, dove si propone di dimostrare che i concetti filosofici della scuola milesia — *physis*, *nomos*, *aitia* — derivano da un sostrato mitico-rituale e che la filosofia greca si divide in una corrente «scientifica» e una «mistica» (Ionici versus Pitagorici e affini) con un percorso del tutto parallelo a quello della contemporanea *Themis* della Harrison, verso la quale riconosce il debito nell'«applicazione degli stessi principi ermeneutici nel campo della filosofia»<sup>102</sup>, e approda oltre l'esperienza dell'antropologia inglese, al «teorema della Scuola sociologica francese che la chiave della rappresentazione religiosa sta nella struttura sociale della comunità che la elabora»<sup>103</sup>.

Certamente l'opera pecca di notevole apriorismo nell'applicazione un po' meccanica delle categorie durkheimiane agli sviluppi della filosofia greca, così come appaiono forzate le identità «Olimpico» = «spirito scientifico» = filosofia ionica, «Dionisismo» = «mistico» = filosofia italiana, comunque era un tentativo, se non di storicizzare, almeno di togliere dal vacuum in cui prima si trovava, la storia del pensiero greco, mettendo in rilievo i suoi debiti col retroterra mitico-magico e con le condizioni sociologiche in cui si elaborava quel pensiero.

E Cornford non rinunciò mai a ricercare sotto la superficie della pagina letteraria o filosofica il sostrato «inconscio» da cui scaturiva la scrittura lucida e razionale: lo ribadisce nel 1921 nel saggio «The Unconscious Element in Literature and Philosophy»<sup>104</sup> e lo farà oggetto ancora della sua ultima opera, uscita

99. *Thucydides* cit. (n. 96), p. X s.

100. Per le accoglienze al libro — favorevole ovviamente quella di Murray — *vid.* CHAMBERS, art.cit. (n. 96), p. 70 s.: sulla linea di Cornford *vid.* ora il recente libro di S. HORNBLLOWER, *Thucydides and Pindar. Historical Narrative and the World of Epinikian Poetry*, OUP, Oxford 2004.

101. *From Religion to Philosophy*, Edward Arnold, London 1912.

102. *Ibid.* p. XI: del resto la Harrison riconosceva (*Themis* cit. [n. 64], p. 20) che «tutto il mio libro — e in particolare gli ultimi due capitoli (*sc.* «*Gli Olimpici*» e «*Themis*») — devono molto al costante aiuto di Cornford su punti che saranno sviluppati più compiutamente nel suo prossimo libro, *From Religion to Philosophy*.»

103. *Ibid.*, p. X.

104. Pubblicato da W.K.C. GUTHRIE in: F.M. CORNFORD, *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Univ. Press, Cambridge 1967, pp. 1-13.

postuma, *Principium Sapientiae. A Study of the Origins of Greek Philosophical Thought*<sup>105</sup>.

Anche se molto contestata all'epoca, la visione di Cornford non è andata perduta: essa è stata raccolta dall'antropologia storica francese. Nel 1957 J.-P. Vernant riprendeva il discorso là dove l'aveva lasciato Cornford, dimostrando che la «formazione del pensiero positivo nella Grecia arcaica» era debitrice delle rappresentazioni mitiche del mondo, ma che il problema ora non era più soltanto di riconoscere questa «filiazione», «ma di individuarvi quello che è veramente nuovo: ciò per cui la filosofia cessa d'essere mito per divenire filosofia.»<sup>106</sup>

A distanza di più di un secolo siamo liberi di giudicare questi tentativi di avventurarsi nel mondo oscuro delle origini più o meno riusciti o più o meno fallimentari: ma dobbiamo ammettere che alcune recenti e importanti interpretazioni della cultura antica non avrebbero mai visto la luce se non ci fosse stata l'opera pionieristica di questi molto criticati precursori, e che il riaprirsi del dialogo tra antropologia, sociologia e mondo classico è anche in parte dovuto alla rivalutazione critica di questi tentativi.

105. CUP, Cambridge 1952, ripubblicato nel 1965 da Harper & Row, New York.

106. J.-P. VERNANT, *La formazione del pensiero positivo nella Grecia arcaica*, in: *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, tr.it. a cura di M. Romano e B. Bravo, Einaudi, Torino 1970, pp. 249-74; il saggio comparve in *Annales* (E.S.C.), 1957, pp. 183-206; la citazione è a p. 253 della tr.it.