

Sul metodo di Eric Dodds e sulla sua nozione di 'irrazionale'

1. *Premesse.* Questo studio sul metodo di Eric Dodds, autore di alcuni significativi contributi interpretativi della mentalità del mondo antico (*I Greci e l'irrazionale* (1), *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia* (2)) che hanno gettato un nuovo sguardo, qualitativamente differente da quello tradizionale (3), al mondo classico, utilizzando gli strumenti che l'antropologia anglosassone e la psicologia sociale gli offrivano, si incentra su tre filoni principali: i rapporti dell'illustre ellenista con il "Cambridge Group", un gruppo di studiosi anglosassoni orientati alla valorizzazione delle scienze umane per l'interpretazione del mondo antico; le influenze sociologiche e psicologiche pervenute a stimolare una particolare attenzione dello studioso inglese verso comportamenti e fenomeni collettivi del mondo greco, tentando di rispondere alla questione da più parti formulata di una non chiara definizione concettuale della categoria di "irrazionale", premessa indispensabile per una corretta comprensione della portata delle argomentazioni di un testo fondamentale come *I Greci e l'irrazionale*.

Il lavoro di Dodds, infatti, al quale è seguito *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia* (1965), sostanzialmente sulla stessa linea, pur nell'interesse che ha suscitato, non sembra avere ancora sollevato un dibattito fertile (4).

L'opera di Dodds rimane infatti sostanzialmente un punto conclusivo per la scuola antropologica inglese; come tutti i lavori di questo genere, nel sintetizzare i con-

tributi dei predecessori, essa ha stimolato il superamento di questi metodi verso nuovi e più complessi connubi; Dodds ha insegnato a guardare al mondo greco con mente al tempo stesso più libera da pregiudizi e più preparata dai nuovi strumenti gnoseologici che ha tentato di mettere in pratica: ciò gli ha permesso di compiere un salto qualitativo rispetto all'analisi comparativa tradizionale; compiendo uno sforzo ambizioso e soprattutto coraggioso (5).

"E' la paura della grande storia - diceva Edmond Feral nel 1942 - che ha ucciso la grande storia".

2. Il "Cambridge Group". Dodds può considerarsi certamente fortunato di essersi formato alla scuola di un grande filologo come Gilbert Murray, un uomo capace di comprendere con grande sensibilità l'unità della cultura, intesa in senso antropologico. La sua attività di abile traduttore, la sua *Ancient Greek Literature* e soprattutto le sue *Four (poi Five) Stages of Greek Religion* (1912) danno lo "spessore" della sua solida preparazione e dei suoi ampi interessi che andarono dall'attività letteraria, all'impegno politico, finanche alla ricerca psichica e metapsichica (6).

Ma l'opera di G. Murray è a sua volta inserita in una scuola che è passata alla storia con il suggestivo nome dei "Cambridge Ritualists" o "Anthropological Ritualists" o, semplicemente, "Cambridge Group" (7), scuola che fu ricordata soprattutto per aver messo in rapporto l'origine della tragedia e della commedia greca con celebrazioni rituali arcaiche delle quali sarebbe rimasta traccia in più di un dramma; principio che i *Ritualists* sostennero anche nei confronti della interpretazione della "limpida religione olimpica" alla base della quale intravvidero residui di culti più antichi e selvaggi. Ackerman, infatti, che ha studiato i membri del gruppo, sostiene a proposito della Harrison: "she was groping toward the idea that there was a deeper, more primitive layer of goods underlying the omeric stratum of Olympians" (8).

I rapporti fra i membri di questo agguerrito gruppo

di studiosi, i reciproci scambi culturali è possibile oggi ricostruire in maniera più completa grazie alla pubblicazione di alcuni carteggi realizzata da Robert Ackerman (9), dai quali emerge il dibattito che precedette la elaborazione scientifica di alcune loro teorie.

Ackerman è molto propenso a credere, sulla base dei dati relativi alla vita e alla personalità di miss Harrison (10), che essa fu probabilmente il centro del gruppo, nel senso che gli altri membri entrarono in rapporto fra loro per suo tramite. Personalità vivace e intelligente, pronta a continui stimoli e suggestioni, ad una quasi infantile ansia di primitivo (11), la Harrison si circondò di studiosi di grande preparazione erudita forse per ovviare a una sua originaria carenza dovuta all'aver iniziato gli studi con un certo ritardo. Ackerman insiste giustamente sull'apporto della Harrison al gruppo che spesso fu legato a sue intuizioni (specialmente al suo *Themis*) che vennero poi rielaborate, e a particolari momenti della sua vita (12).

E' difficile dire se il Cambridge Group abbia più ricevuto di quanto abbia dato; la contemporaneità della diffusione di opere come quelle di Frazer, di Lang, di Tylor (13) con l'inizio del suo lavoro non è un dato che ci aiuta; certo la Harrison fu la più solerte a percepire il valore dei nuovi orientamenti comparativi ed antropologici, nella loro applicazione agli studi del mondo classico.

Il preteso "razionalismo" greco aveva già avuto un primo colpo quando, superata la fase dell'interpretazione allegorica del mito "confuso con il pensiero religioso, o mascherato dalle interpretazioni moralistiche" (14), ci si accorse della cosiddetta *immoralità* e irrazionalità di certi racconti mitici. La spiegazione allora più ovvia era stata quella di cogliere nelle metafore del linguaggio mitico l'osservazione dei fenomeni naturali, sicché Max Müller (15) aveva potuto rinviare l'origine dei miti alla osservazione dei fenomeni meteorologici e astronomici regolari, mentre A. Kuhn andava privilegiando invece l'origine del mito messa in relazione all'osservazione da parte dei selvaggi di fenomeni irregolari (bufere, alluvioni, diluvi ecc.).

Il problema della *irrazionalità* del mito rimaneva tuttavia irrisolto: si notava, cioè, che una grossa percentuale di patrimonio mitologico stonava con la serenità candidamente marmorea del preteso razionalismo greco che si era ritenuto privilegiasse le placide divinità uraniche rispetto ai ritmi travolgenti della religione misterica; per vedere donde erano potute nascere le storie terribili degli eroi e dei mostri, bisogna aspettare Lang e Tylor che applicheranno al mito il metodo evoluzionistico darwiniano.

Punto fondamentale delle concezioni evoluzionistiche era infatti l'idea che le società e le culture non solo si sviluppino da forme più elementari e indifferenziate verso forme più complesse, ma anche e soprattutto che esse si sviluppino lungo una successione di stadi e di fasi identica e obbligatoria per tutte.

Il metodo comparativo sembrava dimostrare l'ipotesi *monogenetica* del mito e del folklore; in questo contesto la irrazionalità del mito e dei fenomeni rituali, la "mattia del linguaggio", veniva a perdere la sua illogicità se interpretata come "sopravvivenza" di stadi più antichi e primitivi riscontrabili nel processo evolutivo di ogni tempo e di ogni paese.

Se l'ipotesi di Ackerman, che ritiene databile al 1900 il primo formarsi del gruppo di Cambridge, è giusta, è ben possibile che la elaborazione teorica dei Cambridge Ritualists si debba ad una attenta lettura delle opere di Lang e Tylor, cosa che comunque dovette avvenire certamente; tuttavia la Harrison si era andata interessando al problema già molto tempo prima della pubblicazione del *Golden Bough* di Frazer.

Dopo una serie di viaggi di studio archeologico, intrapresi insieme a Mac Coll, la Harrison, intorno al 1890, era infatti approdata in maniera definitiva al metodo comparativo, abbozzando già alcune teorie.

Nel 1890 infatti, dopo aver pubblicato il *Manual of Mythology in relation to Greek Art* (una traduzione del *Mythologie figurée de la Grèce* di M. Collignon) dove erano alcune professioni di adesione all'evoluzionismo (16), esce *Mythology and Monuments of Ancient Athens* che

Ackerman considera il manifesto dei Ritualists, ove si dice, tra l'altro, "I have tried everywhere to get at, where possible, the cult as the 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" (17).

La professione di evoluzionismo serviva sì per spiegare la sopravvivenza, ma questa doveva essere poi ricercata in un ambito più precisamente ristretto, quello della pratica rituale.

E' evidente che il raccordo con Frazer è di immediata associazione di idee: tanto più che proprio in quell'anno appariva la prima edizione del *The Golden Bough*. Tuttavia, per quanto il contributo di Frazer sia sostanziale, sia dal punto di vista dell'elaborazione concettuale che della vasta messe di dati eruditi (18) e nonostante Thomson ricordi che "*The Golden Bough* [...] had fascinated both Murray and Miss Harrison" (19), esso va ridimensionato: "the important fact in this stage of Jane Harrison's life are not her reading *The Golden Bough*, but her archaeological training in general and her trip to Greece in particular" (20).

Le relazioni di Frazer con i membri del Cambridge Group non furono mai, d'altronde, tanto frequenti perché la signora Frazer finì per monopolizzare le sue pubbliche relazioni solo verso chi faceva esplicita dichiarazione di adesione alle teorie del marito e la corrispondenza di Frazer con i membri del Group fu piuttosto scarsa e superficiale (21).

Il contributo di Frazer al Group è quindi sostanzialmente non tanto l'aver definito il rapporto tra mito e pratica rituale, che la Harrison aveva già notato in *Mythology and Monuments*, nel 1890, ma la comparazione tra religione greca e folclore "selvaggio" (22).

Un'analisi meno fragile, e intessuta sui contenuti, coglie anche meglio la differenza tra quest'ultimo comparatista e i membri del Cambridge Group, in special modo la Harrison. Mentre Frazer fu "poco consapevole dei problemi di psicologia sociale" (23) e non tenne mai conto del folclore e del fattore sociale nella mitologia e

si rifiutò sempre di leggere Freud ed i suoi lavori applicati all'etnologia, la Harrison, Cornford e Murray furono tra i più pervicaci e convinti lettori e seguaci di Durkheim e di Freud (24), cosa che si riflesse nell'elaborazione delle loro teorie (25). Prova ne sia che gli interessi linguistici della Harrison nei confronti del mondo greco erano più orientati a coglierne l'*anima*, "the collective soul of its speakers" (26), piuttosto che ad un'analisi di tipo linguistico grammaticale.

L'analisi sociologica fu anzi uno dei principali caratteri dei Cambridge Ritualists: la loro stessa teoria ritualistica (27) per la quale furono spesso in polemiche, anche accese, con William Ridgeway (28), che sosteneva l'ipotesi evemeristica (volta cioè a far derivare il dramma dalla celebrazione periodica della morte di un eroe divinizzato, teoria suffragata, fra l'altro, da passi del V libro di Erodoto), nasce proprio da questa forte considerazione del sociale nella nascita della religione e dei fenomeni connessi di cui si colgono, con Mauss, gli aspetti cementanti della comunità.

L'analisi compiuta da Cornford (che lavorò per molti anni in stretta amicizia con la Harrison) dei concetti di *μῦθος*, *νόμος*, *πόσις* ecc.; il rilievo dato all'analisi dei significati "differenti" da quelli moderni del concetto di "democrazia", "padre" ecc. (il *pater* degli antichi è una cosa ben diversa, e implica ben diversi significati sociali e diverse prerogative, del padre di famiglia moderno) è chiaro sintomo di un approccio antropologico alle culture attraverso un'analisi che vuole andare in profondo e cogliere il significato vero di un'istituzione antica soltanto apparentemente riconducibile ad antenata, più o meno simile, di quella moderna.

3. *L'irrazionale di Dodds*. Il Cambridge Group è quindi d'interesse fondamentale per una corretta comprensione del metodo applicato da Dodds. Cercheremo ora di dimostrare quale sia il reale rapporto instaurabile tra lo studioso inglese e il gruppo di ricercatori che, come Murray, orbitarono intorno a Miss Harrison (si ricordi anche che *I Greci e l'irrazionale* è dedicato a G. Murray).

Nella recensione apparsa nel 1951, sulla "Rivista Storica Italiana" (29), Arnaldo Momigliano lamentava già la difficoltà di definire il concetto di *irrazionale* sul quale si imperniava il lavoro: "il fatto che il suo libro non studia il razionalismo dei Greci e perciò non chiarisce contemporaneamente i due aspetti antitetici rende ancor più difficile misurare i limiti del suo irrazionale" (30).

Giustamente però Dodds, nella prefazione a *I Greci e l'irrazionale* fa notare, con Lévy-Bruhl, che presso tutti i popoli sussiste "un fond inderacinabile de mentalité primitive" e, da fedele seguace delle teorie del Cambridge Group, sostiene che alla base di molte forme di pensiero moderne siano delle *persistenze primitive*.

Secondo questo principio egli è portato quindi, in questa analisi che va da Omero al II secolo, a far entrare in questa categoria quelle che anche Momigliano ha definito: "a) pratiche e nozioni come lo sciamanesimo, le orge bacchiche, il delirio pitico b) esperienze di colpa e peccato, grazia e redenzione [...] c) teorie pseudo-scientifiche, come l'influsso degli astri e la medicina incubatoria" (31).

Resta ora da analizzare, sulla base di un'attenta lettura del testo, quale tipo di considerazione, quale formulazione teorica costituisca il retroterra di tale categorizzazione, quale tipo di evoluzione, in altri termini, è possibile ravvisare (e quale tipo di prestito) nella strumentazione metodologica di Dodds, rispetto alla scuola dei suoi predecessori.

Per i Ritual Anthropologists la nozione di *irrazionale* è frutto, per così dire, di un nostro errore di valutazione (misunderstood), in quanto la completa *logicità* dei fatti è raggiungibile individuando le "origini" del fenomeno studiato, riconducendolo allo stadio evolutivo primitivo individuato grazie al metodo comparativo.

E', in altre parole, questa "sfasatura" tra il *revival* primitivo e lo stadio più avanzato della civiltà che crea la nostra pretesa di irrazionalità del tal mito, del tal comportamento sociale o rituale, principio già sostenuto dalla Harrison del *Introductory Studies in Greek Art* (32).

"La scuola antropologica - dice Marcel Detienne (33) -

che ama tanto parlare del carattere assurdo e irrazionale di determinate sequenze mitiche quando esse sono inserite nella mitologia greca, è indotta dalla necessità intrinseca delle sue stesse argomentazioni a insistere sull'aspetto di *razionalità* che presentano gli stessi racconti *quando compaiono nel pensiero dei selvaggi*" (i corsivi sono miei).

Essa doveva, in altre parole, far *scendere* il mondo greco alla pari di una qualsiasi civiltà tribale per permettere la applicazione del metodo antropologico-comparativo; successivamente, coltine gli aspetti "irrazionali", questi dovevano essere proiettati, come una sorta di "maltattia del linguaggio" o "metafora selvaggia" (Lang) nel primitivismo dello stadio evolutivo anteriore.

Che Dodds segua e applichi il metodo comparativo (34) è un fatto stabilito da una chiara professione dell'autore, ma egli cita anche Lévy-Bruhl (35) che, rispetto all'indagine di tipo evolucionistico, ha definito il carattere "specifico" del primitivo, la sua indeterminatezza concettuale, la sua disponibilità ad essere qualcosa e contemporaneamente qualcosa d'altro, sia pure calandolo in un ghetto qual è quello del "prima cronologico", del "prelogismo", in una sorta di stadio senza storia.

Sostanzialmente quindi anche per Lévy-Bruhl, il primitivo è un *inferiore* e il suo essere estraneo alla legge del principio di non-contraddizione gli permette di sperimentare sensazioni estranee (ma non del tutto direbbe Dodds) all'uomo civilizzato. "Il pensiero dei selvaggi, interamente in balia dell'emotività e del misticismo, è radicalmente separato dal nostro, e viene con ciò ricacciato nel prelogico; non è escluso tuttavia che esso possa riaffiorare nel linguaggio infantile o riemergere brutalmente nel delirio degli schizofrenici" (36). Questa condizione è chiamata da Lévy-Bruhl la "legge di partecipazione"; Dodds usa questa definizione una sola volta a p. 55 de *I Greci e l'irrazionale*, quando commenta la perdita della personalità e della autocoscienza di Clitennestra nei confronti del *δαίμων ἄλογοσ*: essa non è per lui un caso di "possessione", "ma piuttosto [...] quel che Lévy-Bruhl chiama "partecipazione", cioè sentire che in una data si-

tuazione la persona o la cosa non sono soltanto se stessi, ma anche qualcos'altro".

In realtà la posizione di Dodds nei confronti della nozione di *irrazionalità* per quanto questa sia oscillante, è ancora fortemente legata al principio evoluzionistico; la differenza che c'è tra Dodds e Murray non è di superamento del metodo dei Ritual Anthropologists, ma consiste piuttosto nella possibilità che Dodds ha avuto di perfezionarlo, di approfondire il valore della sociologia e della psicologia sociale; tra il Murray delle *Five Stages of Greek Religion* e Dodds - sia detto senza, naturalmente, nulla togliere al grandissimo contributo che egli ha dato di sistemazione, se non altro, del metodo antropologico applicato - ci sono Lévy-Bruhl e Malinowsky, il tardo Freud del *Disagio della civiltà* (1929) e lo Jung dei *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia* (37).

Dodds è attento al valore della psicologia del profondo che gli permette di cogliere freudianamente il rapporto frustrante tra individuo e società "chiusa"; ma ha anche letto Fromm che, pur sul solco della psicanalisi freudiana, gli permette di valorizzare i fattori sociali in sé, senza la mediazione dell'individuo. Egli conosce il funzionalismo di Malinowsky e può utilizzare la messa in crisi dell'evoluzionismo compiuta dalla critica storicistico-diffusionista di Boas (38) (peraltro già sentita da un comparatista che era prima di tutto un critico dalla solida preparazione come Rohde che aveva già richiamato i comparatisti ad un uso più scientifico della comparazione individuandone i limiti entro i quali muoversi con criterio e moderazione (39)) che oppone al supposto "sviluppo identico" delle civiltà il senso storico della ricerca dei *singoli processi*. "Quando avremo chiarito - afferma Boas (40) - la storia di una singola cultura e compreso gli effetti dell'ambiente e le condizioni psicologiche che si riflettono in essa avremo fatto un passo in avanti, poiché potremo allora indagare fino a che punto le stesse cause o cause diverse operano nello sviluppo di altre culture".

Non era insomma indagando l'evoluzione di una razza o di un popolo che si potevano cogliere le origini e la

spiegazione dei fenomeni rituali, ma seguendo e ricostruendo i singoli *processi*, cogliendo gli apporti di acculturazione e gli imprestiti dei gruppi etnici vicini, confinanti o entrati in contatto. Ciò permette a Dodds di esaminare, sia pure sulla scia del fondamentale articolo di Karl Meuli (41), il fenomeno dello sciamanesimo e delle sue presenze nel mondo greco non alla stregua di un qualsiasi "revival" primitivo, ma grazie a un fenomeno di chiara acculturazione (diffusionismo) databile intorno al VII secolo, quando, cioè, i Greci si aprirono a nuove esperienze con la colonizzazione del mar Nero.

Il valore e l'incidenza in Dodds di tali e tanti stimoli non è di poco conto; prescindendo dal significato della psicologia sociale e della psicanalisi applicata che esamineremo in seguito, l'interesse del lavoro di Dodds sta proprio in questa sua capacità di sintesi, fedele al metodo e allo stile del Cambridge Group (42), che ne fa ancora oggi un punto di partenza insostituibile per qualsiasi esame del mondo antico che voglia aprirsi all'utilizzazione dei nuovi strumenti di lavoro offerti dalle scienze umane.

Questo permette allo studioso anglosassone di continuare a seguire ora la teoria del "survival" evoluzionistico, pur moderata dall'osservazione delle implicazioni sociali: "è ben possibile - dice (43) a proposito del sentimento persistente di colpa (in una civiltà sostanzialmente di "vergogna" come quella greca) dei frequenti riti catartici che fecero delle favole di Oreste e di Edipo delle "orrende storie di espiazione dell'omicidio" - che il conseguente sconvolgimento degli strati sociali, portando alla ribalta elementi, prima sommersi, di una popolazione mista, abbia favorito la *ricomparsa* (i corsivi sono miei) di antichi schemi di civiltà, *mai completamente dimenticati dalla gente del popolo*" (44). Mentre in altre circostanze sembra aderire alla critica malinowskiana di Frazer (e dell'evoluzionismo comparativo) (45): "gli antropologi più recenti, invece di dire, come il Frazer, che i primitivi credono alla magia perché ragionano male, tendono a dire che ragionano male perché sono condizionati socialmente a credere nella magia; così invece di dire col Nilsson

che l'uomo omerico crede nell'intervento psichico perché è impulsivo, dovremmo forse dire che cede ai suoi impulsi perché è socialmente condizionato a credere nell'intervento psichico" (46), dove è chiara la professione di un orientamento sociologico di tipo funzionalistico, che ricompare a proposito della definizione biologica "di dar sollievo a sentimenti repressi e frustrati" (47) della magia (Malinowsky).

Altrove però, nell'esame del periodo ellenistico e dei suoi fenomeni irrazionali, ove è noto il peso dello studio di Murray che aveva sentito tutta la drammaticità di quella *failure of nerve*, che per lui segnò la vicenda della cultura e della religione ellenistico-romana, nell'esame di quella che egli ha battezzato con un significativo calco da un libro di E. Fromm "la paura della libertà", la spiegazione dei fenomeni psicologici e irrazionali non è fatta risalire come conseguenza dei fattori politici, e economici, né all'eccessivo grado di specializzazione raggiunto dalla scienza (Halliday): per lui "dietro l'accettazione del determinismo astrale, c'era fra l'altro, il timore della libertà - la fuga inconscia di fronte alla grave responsabilità della scelta individuale, che le società aperte impongono ai propri membri" (48), dove la teoria doddsiana appare un sostanziale rimaneggiamento, in termini psicanalitici freudiani, corretti dall'impulso sociologico di Fromm, del "failure of nerve" di Murray.

Questa sorta di grande capacità sintetica di Dodds, di mutuare imprestiti esclusivamente sui casi concreti, questo suo razionalismo empirico, finiscono quindi col non facilitare una elaborazione teoretica che ci avrebbe forse fornito una più coerente nozione di *irrazionalità*; un'analisi complessiva dei capitoli de *I Greci e l'irrazionale* ci conduce, tuttavia, a tentare un'interpretazione che sostanzialmente è orientata a cogliere una duplice oscillazione della nozione di irrazionalità che si qualificherebbe ora come *sopravvivenza* di stadi culturali più antichi (49), ora come *prodotto o conseguenza di fenomeni sociali interni di degenerazione* (50).

4. *Influenze sociologiche.* "Fu detto con ragione che

il mito è il pensiero sognante di un popolo" (51). Con questa affermazione Dodds tradisce ancora una volta il suo legame con la Harrison e il Cambridge Group. In realtà egli non usa frequentemente le storie del mito per cercare di documentare le sue teorie che sono per lo più basate su dati storici, letterari e aneddotici; tuttavia, per lui il mito, come il sogno, riproduce le frustrazioni e i desideri della società.

Questa posizione nei confronti del mito va meditata anche per cogliere, sia pure per sommi capi, quanta eco sia in Dodds del dibattito sociologico sul problema del valore da attribuirsi al mito e quanto dei problemi da lui affrontati sia stato risolto e esaminato con metodi diversi dal suo.

Se per Dodds la religione - quella che Murray ha definito "conglomerato ereditario" - tende ad avere una funzione conservatrice essa deve ovviamente riprodurre degli schemi di comportamento che vadano bene alle classi dominanti (52): ciò è particolarmente significativo se messo in rapporto con la elaborazione teorica della scuola sociologica francese della quale però Dodds sembra conoscere solo Durkheim per mediazione del Cambridge Group, Lévy-Bruhl (ne *I Greci e l'irrazionale*) e M. Detienne (in *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*).

Già Cornford aveva approfondito quanto di diverso dal nostro concetto di empietà (ἄστυς), legge (νόμος), democrazia ecc. (53) fosse nelle corrispondenti categorie di pensiero greche presupponendo che essi avessero un valore giustificabile da un tipo diverso di civiltà. Con Gernet (54), tuttavia, il mito, le pratiche e le forme rituali erano diventate uno strumento per la comprensione dei rapporti sociali del mondo antico. Al di là della professione ideologica (il mito, per Gernet, è rivelatore dell' "inconscio collettivo" (55)) bisogna considerare che il pensiero mitico è "parte integrante di un sistema religioso di tipo globale e simbolico" (56), esso è insomma una *verità* (57) nella quale si possono ritrovare gli aspetti sostanzialmente fondamentali della vita sociale (58).

E' su questa prospettiva sociologica, aperta dalla definizione maussiana della magia e della religione come

"fatti sociali totali" (59) che si è inserita l'opera di Dumézil (60) che ha aperto la strada ad un'analisi comparata dei popoli indoeuropei che si basasse non tanto e non solo su dati linguistici, ma sull'interazione tra dati fonetici e concetti significati, tra quello che Levi-Strauss avrebbe definito con espressione saussuriana, il significato e il significante (61).

Con Dumézil (60), Mauss (59), Gernet (54), J.-Paul Vernant (58) e Marcel Detienne, il mito e la religione diventano non più elementi dell'irrazionalità primitiva (62) e espressioni della vichiana fantasia creativa degli antichi né di un'aspirazione all'infinito, al divino tanto cara al rinascendo idealismo di Otto e di Eliade (63); essi divengono, pur in una pratica espressiva diversa, in una sintassi "altra" da quella tradizionale che funziona a diversi livelli, una "rappresentazione del mondo" (Detienne), e di una società non più immersa nell'emotività di un primitivismo ghettizzante. "Tali rappresentazioni (quelle del mito), per varie, molteplici, eterogenee che possano apparire a primo acchito, hanno una loro legge intrinseca: esse non scaturiscono dall'arbitrio sfrenato dell'immaginazione, ma si muovono in strade ben determinate del sentimento e dell'attività figuratrice del pensiero. La mitologia vuol rendere manifesta questa legge" (64).

Su questo binario continuerà poi l'analisi "grammaticale" di Lévi-Strauss, la scomposizione del mito e dei miti nei loro piani semantici, nei cosiddetti "mitemi"; nell'ordine di una catena sintagmatica che, scomponendone i significati, permette di cogliere le affinità, le trasformazioni, le derivazioni di un fatto mitologico.

Non è il caso qui di dilungarsi sul contributo di Lévi-Strauss, che, tra l'altro, forse per la sua tendenza ad esaminare la realtà attraverso il vaglio di un "modello" apprestato grazie a un metodo, non sembrerebbe in ogni caso adattarsi al rigido empirismo di Dodds che, d'altronde, è al di fuori di tali suggestioni per motivi cronologici (65) e per diverse esigenze prospettategli dal suo successivo lavoro del 1965 (*Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*).

Quello che ci preme però qui di sottolineare è il

rapporto esile e superficiale di Dodds con la scuola sociologica francese (valore della società nello sviluppo delle categorie di pensiero individuali, carattere sociologico della religione e del rito come elementi cementanti i singoli). La *logicità* e il simbolismo del mito, nonché di certi fatti rituali, può essere senz'altro un fatto importante, ma l'attenzione di Dodds più che all'analisi del mito per sviscerare gli istituti e i costumi sociali, procede in senso opposto: Dodds si serve piuttosto dello studio e delle analisi delle relazioni sociali per cogliere gli aspetti frustranti e castranti della religione e delle pratiche rituali nei confronti del singolo, sensibilmente interessato a ricercare più le *persistenze* del ciclico processo di un infantilismo dell'uomo *sempre pronto a riemergere* al primo manifestarsi di squilibri tra l'individuo e la comunità.

La stessa definizione che egli dà delle credenze e degli usi religiosi, mutuata ancora una volta da Murray, di "conglomerato ereditario" (66) è un significativo esempio di come nel suo modo di pensare il processo storico proceda più per persistenze che per cambiamenti, mantenendosi sostanzialmente entro una struttura genealogica e storicistica. "La metafora geologica è calzante - dice a proposito della definizione di Murray - perché lo sviluppo religioso somiglia a quello geologico: di solito, salvo eccezioni, esso procede per agglomerazione, non per sostituzione. Un nuovo schema di credenze raramente cancella del tutto lo schema precedente: e l'antico sopravvive come elemento nuovo (elemento talvolta inconfessato e quasi inconscio), oppure ambedue sussistono uno accanto all'altro, logicamente incompatibili, ma accettati contemporaneamente da persone diverse o anche dalle stesse persone" (66), dove emerge ancora una volta il suo storicismo coerente e stimolante (67) che viene privilegiato rispetto all'analisi sociologica pura, rispetto al "sincronico". Ciò che interessa Dodds, in quanto erede del migliore storicismo anglosassone, è il divenire (o il "persistere", ma sempre dialettico) di un fatto sociale; solo nel processo storico verticale l'analisi sociale lineare degli usi e dei costumi acquista il suo sostanziale valore, pena il ghetto

della pura descrizione senza la ricerca delle cause o la suggestiva, ma parziale, "histoire a comod" di certa tradizione storiografica francese.

5. *Valore e limiti della psicologia storica.* Da quanto abbiamo premesso, tentando di collocare il lavoro di Dodds in quell'ambiente culturale ricco di stimoli qual era il dibattito antropologico anglosassone individuando sostanzialmente nell'applicazione alla storia dell'antropologia, della sociologia e della psicologia sociale alcuni caratteri fondamentali del suo tipo di analisi storica, la comprensione di quest'ultima componente dovrebbe apparire semplificata.

L'applicazione allo studio della civiltà greca dello strumento psicanalitico per quanto già sperimentato da Murray costituisce, infatti, l'apporto sostanzialmente più innovativo di Dodds.

I suoi rapporti con il mondo culturale americano gli permettono inoltre di usufruire della elaborazione teorica della psicologia applicata alla società.

Nata negli Stati Uniti, infatti, di fronte alle esigenze concrete della pubblicità e della propaganda, la *psicologia sociale* (68) coglie come ogni condotta individuale sia frutto di una "situazione" sociale che va tenuta in conto nella comprensione dei desideri individuali.

Per Freud le chiavi della comprensione della psicologia collettiva era il singolo: l'adattamento attivo o passivo dell'apparato biologico degli istinti, del "corpo", alla realtà sociale era lo strumento per conoscere gli aspetti patologici e normali d'ogni fatto sociale.

I concetti stessi di Io e super-Io, garante il primo della totalità della persona, il secondo impersonante i divieti di origine familiare e, indirettamente, sociale, sono categorie psicologiche e sociologiche al tempo stesso.

La psicanalisi freudiana quindi, anche nella sua applicazione allo studio etnologico (*Totem e tabù*), non valutava tanto e solo l'aspetto sociale (69), ma piuttosto i caratteri di una relazione: valutare il significato che hanno per l'individuo le persone, le cose, le istituzioni con cui è in rapporto. Ciò nulla toglie al contributo sostanziale

zialmente innovatore dato dalla psicanalisi freudiana all'etnologia dove il problema della solidità della struttura sociale primitiva trova spiegazioni meno approssimative di quelle tradizionali e, talvolta, rivoluzionarie. A proposito, per esempio, del problema dell'incesto, mentre precedentemente alle teorie freudiane la spiegazione antropologica si basava su un "naturale" senso di repulsione dell'uomo al rapporto sessuale con i parenti stretti, dopo *Totem e tabù* si tende a cogliere sostanzialmente la funzione repressiva del sociale verso quello che invece sembrerebbe un desiderio represso; ne segue il compito repressivo che le culture patriarcali hanno affidato alle regole matrimoniali e parentali.

Sostanzialmente su questa linea, anche se, in un certo senso, più pessimistico il lavoro freudiano *Il disagio della civiltà* (1929), che Dodds cita spesso, dove è proprio il tipo di repressione istintuale degli individui a determinare il tipo di carattere di una società. L'insieme delle repressioni individuali, in altri termini, sarebbe quello che viene definito per lo più *civiltà*; sicché l'individuo, mediante la propria *autorepressione*, sostiene le istituzioni e i valori della civiltà in cui vive, ma tanto maggiore è il processo di incivilimento sociale, tanto più la carica di aggressività del singolo viene accentuata ed il prezzo che l'uomo paga per l'avanzamento della società è in termini di perdita della felicità: le sue parti libidiniche si trasformano in componenti aggressive, in *senso di colpa* e in *angoscia* patologica.

Il contributo della psicanalisi freudiana alla determinazione del lavoro di Dodds è quindi sostanzialmente il terreno di incontro-scontro con la cultura storiografica francese, più legata ad interessi di carattere sociologico. Il rapporto di Dodds con Devereux (70), che forse è stato per lui il punto di collegamento con la tradizione storiografica delle "Annales. Economie, Sociétés, Civilisations", (dove Devereux ha pubblicato un contributo di studi psicanalitici freudiani alla storia di Sparta sulla stessa linea di Dodds per specifica dichiarazione del-

l'autore (71)), uno psicanalista di formazione freudiana, può esprimere come l'accoglimento "totale" delle teorie di Dodds in Francia sia stato vincolato all'accettazione delle teorie freudiane, o della scuola freudiana.

Devereux sostiene giustamente infatti come l'apporto di Dodds sia stato di revisione delle fonti in base a principi epistemologici ed a valutazioni dovute alla conoscenza di metodologie scientifiche nuove ed inusitate alla interpretazione della società antica (psicologia, psicanalisi).

Quello che bisogna sostenere con chiarezza, tuttavia, è come Dodds abbia potuto soltanto *correggere* con stimoli sociologici una disposizione mentale che tende principalmente a vedere con Freud la dimensione repressa del singolo inserito nella società. Così, entro questo ambito, egli può dire (72) che il "καίρον" stoico si avvicina ancor più di quello platonico alla concezione freudiana"; può mutuare da Freud a proposito del sogno il concetto dell'*elaborazione secondaria* "grazie alla quale, sempre secondo Freud, il sogno perde l'apparenza di absurdità e incoerenza e incomincia ad assomigliare ad un avvenimento comprensibile" (73); può fondare sul principio freudiano del *sensu di colpa* il sacrificio del dito come fatto catartico (74), nonché la tensione interiore derivante dalla coscienza di traumi in vite anteriori, quando il privilegiamento della vita precedente, tipico della civiltà sciamanica (e ancora tale in Pitagora, Empedocle e Epimenide) divenne, nell'età ellenistica, un fatto di massa; quando, cioè, "fu attribuita a *tutte le anime*" (75); senza contare che sull'*angoscia* e sul *sensu di colpa* è intessuto tutto il lavoro di *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*, dove, a proposito della svalutazione della materia tipica dell'età ellenistica Dodds dice: "personalmente sono incline a vedere nell'intero processo meno una infezione proveniente da fonti esterne che una nevrosi endogena, un indice di un intenso e diffuso sentimento di colpa" (76).

Bisogna anche dire però che, forse per i contatti con il mondo americano dove, dopo la polemica di W. Reich con la scarsa valutazione socio-politica di Freud (che porta-

va ad oscurare - secondo Reich - come la repressione libidinica nascesse da un disegno politico-economico di oppressione delle masse portandole a condividere l'ideologia delle classi dominanti), si andava diffondendo il *revisionismo neo-freudiano* di K. Horney, J.H. Sullivan, C. Thomson, E. Fromm particolarmente familiare a Dodds soprattutto attraverso la lettura di quest'ultimo (77), che, riprendendo l'analisi freudiana del rapporto individuo-società, tentano di colmarne le lacune sociologiche.

Così per Fromm la patologia mentale non dipende dallo scontro di due realtà inconciliabili - individuo e civiltà - ma da una *distorsione della società* i cui valori generano rifiuti (psicosi) o adattamenti (nevrosi e alienazione) ugualmente patologici. Ciò porta Dodds ad *aggiustare* il suo tiro verso una *maggiore considerazione del sociale*, peraltro sempre in una dimensione "individualistica", cogliendo talora (78) sia l'apporto sociale (lo "schema di civiltà") alle tipologie dei sogni ("presso molte società primitive si trovano tipi di struttura onirica che dipendono da schemi di credenze trasmessi per il tramite della società" (78)), sia il rapporto frommiano tra il crollo dell'Ego ed il bisogno dell'unità con il tutto (79).

Scarsa è invece l'attenzione alla importante elaborazione storiografica che, sul solco della scuola durkheimiana, si andava compiendo in Francia ad opera di Febvre e delle "Annales" che sarebbe stata forse di un certo aiuto alla soluzione di alcuni problemi che Dodds ha lasciato insoluti, sia pure impostandoli scientificamente per la prima volta. In *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia* egli si domanda più di una volta che origine potessero avere avuto le pratiche rituali, la svalutazione della materia, il senso della comunione mistica dell'età ellenistica, scartando la teoria tradizionale dell'origine cristiana ed, in particolare, paolina, del fenomeno alla quale oppone una teoria in base alla quale si tratterebbe di un fenomeno comune anche a molti pagani impregnati di classicismo.

Sempre orientato a cogliere il problema delle "origini", Dodds non si accorge di quanto sarebbe stato utile

l'esame del valore di certi concetti e di certe categorie mentali. Cosa significava per gli spiritualisti dell'epoca la "comunione con l'infinito"; qual era l'esatto significato di "materia" e di "spirito"? La scuola antropologica francese, un orientamento più vicino al Vernant di *Mito e pensiero presso i Greci* (58), avrebbero potuto dare a Dodds delle metodiche che gli avrebbero concesso un ulteriore merito risolutivo, individuando, sulla scia di Cornford, la portata concettuale e la *diversità* di certe funzioni psicologiche della società antica; impedendo così l'applicazione anacronistica di categorie mentali moderne. Meyerson (89) e Vernant (58) hanno, per esempio, dimostrato l'assenza di una concettualizzazione sufficientemente elaborata della categoria di *persona* (*pro-sōpon*) per l'antichità classica, cogliendo la difficoltà di applicazione degli schemi analitici freudiani formulati in un periodo come quello moderno in cui la nozione di *volontà* e di *persona* agiscono da cardini imprescindibili del pensiero sociale e della mentalità collettiva.

Si deve infatti a Febvre ed alla cultura delle "Annales" non solo la corretta impostazione del problema relativo alla psicologia applicata alla storia (80), basata su di una ricostruzione dell'universo fisico, intellettuale, morale, nel quale si mosse ognuna delle generazioni che lo (psicologo) precedette: *avere chiaro il senso delle lacune e deformazioni nella rappresentazione che una data collettività storica si fece del mondo, della vita, della religione*" (81).

Si era infatti giunti così ad una *storia della mentalità* (82) e dei fenomeni sociali (non dei grandi uomini, né dei trattati storico-diplomatici o delle battaglie) dell'uomo qualunque e dei concetti sociali. Uno storico che esaminasse un avvenimento sentimentale dell'800 si potrebbe basare su un concetto dell'amore considerato immutato nel corso della storia, quando invece non sappiamo affatto se il concetto di *amore* sia stato sempre lo stesso in ogni epoca o società (83).

E' su questa strada che va collocata l'opera di Alphons Dupront che, grazie all'applicazione della psicologia sociale ha lavorato a mettere in pratica i postula-

ti che ha dichiarato in un articolo del 1961 (84):

"1) stabilire l'inventario delle forme, creazioni, immagini, valori delle espressioni tanto normali quanto morbose, per le quali si manifesta, attraverso il tempo della storia, la mentalità collettiva o bene si esprime l'anima collettiva [...]"

2) Analizzare le ragioni della vita, le forze della creazione, i "come" dell'azione o della passione degli uomini di un'epoca o di un paese, in un momento determinato. Non c'è analisi integrale tale che la storia arrivi a manifestare i segreti delle forze collettive per le quali gli uomini vivono i loro tempi. [...]"

3) Rendere manifesta se effettivamente esiste, l'esistenza dei fenomeni periodici, dei ritmi, dei ritorni in rapporto a certi bisogni, idee, immagini mentali, miti, archetipi o complessi di valori." (85).

Per Dupront la storia è effettivamente una "psicanalisi collettiva": "l'analisi della sua [della nozione di *psichico collettivo*] cristallizzazione è oggetto di storia psichica e nella misura in cui - approfondendo lo studio del processo di acculturazione fino a cogliere con perseveranza quelle elaborazioni sornione o sovrane - possiamo disporre e scaglionare, anche solo in modo verosimile, i diversi strati della loro maturazione interna, della loro stilizzazione, del loro modo usuale d'imporsi, diventa possibile rendere evidente l'irrigidimento nell'incontro, e quindi dissolvere il maleficio. A questo livello, nella descrizione di un coerente processo per stabilire la mentalità, la storia assume, attraverso l'acculturazione, il valore di "psicanalisi" collettiva" (86).

Dodds non sembra usufruire incisivamente di questi contributi; si può dire che dopo l'esaurimento dell'apertura del Cambridge Group alla Francia di Durkheim, i rapporti tra la storiografia inglese e quella francese si siano raffreddati e si siano invece moltiplicati con il mondo culturale statunitense, dove, peraltro, la scuola sociologica sembra stagnare in un certo descrittivismo (87).

Anche Benedetto Bravo nella prefazione all'ormai classico libro di J.-Paul Vernant, *Mythe et pensée chez les*

Grecs. Etudes de psychologie historique (88), sostiene il rapporto tra Dodds e la psicologia sociale americana, mentre coglie le distanze prese da Vernant rispetto alla scuola delle "Annales", orientato verso la psicologia di Meyerson (89).

Tra Dodds e Vernant c'è, senz'altro, una grossa differenza: "non si tratta, per lui, - dice Bravo (90) - di mostrare che la psiche è influenzata, condizionata dal mondo storico, bensì di concepire il mondo storico in modo tale, che esso comprenda sia lo "spirito", sia la "coscienza sociale", sia la "psiche", abolendo le distinzioni tra tutti questi elementi". In Vernant pesa la lezione strutturalista, il senso della *logicità* a tutti i costi, o meglio, della ricerca del *sensu*, del significato del simbolo, anche sotto un'apparente oscurità esteriore del mito, del fatto rituale e psicologico collettivo (91).

Non si possono nascondere le differenze profonde che sottostanno ai due metodi di lavoro e che derivano sostanzialmente da un maggiore senso dialettico, con certi residui evolucionistici, di Dodds rispetto ad una certa tendenza all'analisi "sincronica" del sociale, di una sociologia venata di psicologismo che informa di più i lavori di Vernant, per quanto essi si pongano come contributi di tipo essenzialmente storicistico (*Etudes de psychologie historique*), occasionalmente aperti ai marxismi ed agli storicismi.

Il dibattito storiografico e culturale moderno è chiamato oggi a superare certi residui troppo rigidi di analisi "sincronica" e a cogliere di essi quanto di costruttivo e stimolante fermenta nel lavoro degli studiosi di civiltà antica; non a caso è stata auspicata una maggiore capacità storicistica degli studi di psicologia sociale e di sociologia, onde superare gli aspetti statici della *struttura* di Lévi-Strauss, pur senza disprezzare l'obbiettiva fondatezza e il sostanziale contributo da lui dato a fatti e fenomeni prima non adeguatamente considerati.

Il pensiero di Dupront è qui, ancora una volta, illuminante: "quale misura delle "tradizioni" è possibile

senza storia? Queste tradizioni che una certa antropologia troppo spesso raccoglie in una sorta di sintesi extratemporale, devono evidentemente essere valutate nella loro durata se si vuole discernere fino nel mondo attuale lo stato d'animo e di vita che esse rappresentano" (92).

Giorgio Mangani (Ancona)

NOTE

1) E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley & Los Angeles, Univ. of California Press, 1951, trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, Firenze, La Nuova Italia ed., 1959.

2) E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge University Press, 1965, trad. it. *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*, Firenze, La Nuova Italia ed., 1970.

3) "Di fronte agli specialisti miei colleghi - scriveva nella prefazione - sono forse tenuto a giustificarmi per aver utilizzato, in vari punti, osservazioni e teorie antropologiche e psicologiche recenti. In un mondo di specialisti so bene che i prestiti da discipline poco familiari sono accolti quasi sempre con sospetto, spesso con antipatia spiccata". *I Greci e l'irrazionale*, cit., p.XIV.

4) Forse ciò è capitato perché la elaborazione e la successiva diffusione dell'indirizzo strutturalistico volto a cogliere aspetti prima ignorati della civiltà antica (la connessione dei miti diversi, le loro strutturazioni interne, i meccanismi espressivi e simbologici della religione, del rito, del costume), inquadrati in una sorta di applicazione alla storia di principi metodologici squisitamente linguistici (cfr. C. Lévi-Strauss, *L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie*, in "Journal of the Linguistic Circle of New York", vol. I, n. 2, ripubblicato in C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris 1958, trad. it. *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 1966; nonché per i rapporti con la fonetica di Trubeckoy: F. Remotti, *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, Torino, Einaudi, 1971, specie alle pp. 106 ss.), apparso di lì a pochi anni, ha impegnato gran parte del dibattito storiografico, oscurando in un certo senso i pregi dell'opera di Dodds; forse anche certe esagerazioni che sono state compiute in questo senso nel campo storico (ma anche tante fondate soluzioni proposte) hanno avuto come conseguenza il generarsi di una certa indifferenza solo in questi ultimi anni ammorbiditasi, verso i "nuovi metodi della storia", nella quale situazione non credo si debba escludere, specie per quel che riguarda l'Italia, il peso avuto dal persistente metodo storiografico.

grafico crociano esplicitamente polemico con qualsiasi approccio di tipo antropologico alla classicità (tanto più a quella greca dove pesa il fondamentale contributo storiografico di Gaetano de Sanctis).

5) "L'animismo di Tylor, la magia della vegetazione del Mannhardt, gli spiriti dell'annata di Frazer e il mana del Codrington, hanno tutti contribuito, a loro tempo, ad illuminare punti oscuri della documentazione sull'antichità. Hanno anche incoraggiato molte ipotesi avventate, ma a liquidare le ipotesi erronee provvedono il tempo e i critici; l'illuminazione resta". *I Greci e l'irrazionale*, cit., pp. XIV-XV.

6) Fu per due volte presidente della "Society for Psychical Research"; l'interesse per i fenomeni paranormali passò anche a Dodds che fu anch'egli presidente della stessa Società nel 1961-63; cfr. il ritratto che Dodds fece del Murray ricercatore di telepatia nel "Journal of the Society for Psychical Research", n. 39 (1957), pp. 150-57; si veda anche a proposito degli esperimenti di Murray: A. Koestler, *The Roots of Coincidence*, London 1972, trad. it. *Le radici del caso*, Roma, Astrolabio ed., 1972, specie alle pp. 25 ss. Un'applicazione di questi interessi di Dodds alla civiltà greca è in E.R. Dodds, *Supernormal phenomena in Classical Antiquity*, in "Proceedings of the Society for Psychical Research", n. 55 (1971), ora ripubblicato in E.R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, Oxford 1973, pp. 156-210.

7) Cfr. F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, Cambridge 1912; F.M. Cornford, *The Origin of the Attic Comedy*, Cambridge 1914; F.M. Cornford, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Oxford 1952; J.E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1903; J.E. Harrison, *Themis*, Cambridge 1912; M.P. Cook, *Zeus*, Cambridge 1925.

8) R. Ackerman, *Jane Ellen Harrison: The Early Work*, in "Greek, Roman and Byzantine Studies", 1972, p. 229.

9) Ackerman, *Jane Ellen Harrison cit.*, pp. 209-30; R. Ackerman, *Some Letters of the Cambridge Ritualists*, in "Greek, Roman and Byzantine Studies", 1971, pp. 113-36; si vedano anche: G. Murray, *Francis Macdonald Cornford, 1874-1943*, in "Proceedings of British Academy" 1943,

pp. 421-32; C. Seltman, *Arthur Bernard Cook, 1868-1952*, in "Proceedings of British Academy", 1952, pp. 295-302; J.A.K. Thomson, *Gilbert Murray, 1866-1957*, in "Proceedings of British Academy", 1957, pp. 245-70.

10) Cfr. la biografia della Harrison in J. Stewart, *J.E. Harrison: a Portrait in Letters*, London 1959.

11) Significativa è l'abitudine che ella ebbe di soprannominare gli amici con espressioni ed epiteti suggestivi, per esempio chiamava Murray *Chirone* dal nome del ben noto Centauro e *ther* dal greco *θηρ*.

12) Secondo Ackerman, *Jane Ellen Harrison: the Early Work*, cit., pp. 211-12, la Harrison fu capace di offrire una vasta e profonda conoscenza di arte greca e archeologia, e più tardi uno studio della religione, della psicologia, della sociologia e della filosofia che fu di inestimabile valore per Cook, che era originalmente un folclorista, per Murray, originalmente un filologo, per Cornford, originalmente uno studioso di filosofia. E, reciprocamente, i loro lavori estesero le loro aree di interesse e competenza.

13) E.B. Tylor, *Primitive Culture*, London 1871; J.G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London 1911-15 (I ed. 1890), 12 voll.; A. Lang, *The Making of Religion*, London 1898.

14) M. Detienne, *Mythe et Langage. De Max Müller à Claude Lévi-Strauss*, trad. it., *Mito e linguaggio. Da Max Müller a Claude Lévi-Strauss*, in *Il mito. Guida storica e critica*, a cura di M. Detienne, Bari, Laterza, 1975, p. 4.

15) M. Müller, *Lectures on the Science of Language* (Second series), London 1863.

16) J.E. Harrison, *Manual of Mythology in Relation to Greek Art*, London 1890. Nella prefazione scriveva che se vogliamo conoscere la verità a proposito delle origini dei tipi mitologici, è all'arte arcaica che dobbiamo guardare, al tempo in cui l'espressione degli artisti era spesso rude e inarticolata, ma sempre robusta e sincera.

17) J.E. Harrison, *Mythology and Monuments of Ancient Athens*, London 1890, p. XLIII.

18) "Frazer crebbe, si sviluppò e lavorò in un'epoca in cui l'erudizione era ancora possibile" dice Malinowsky,

(B. Malinowsky, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1944, trad. it. *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, Milano, Feltrinelli, 1962, p. 185.

19) Thomson, *Gilbert Murray cit.*, p. 264.

20) Ackerman, *Jane Ellen Harrison: the Early Work*, cit., p. 227.

21) Conservata alla Trinity College Library.

22) Ackerman, *Jane Ellen Harrison: the Early Work*, cit., p. 228.

23) Malinowsky, *op. cit.*, p. 194.

24) Ackerman, *Jane Ellen Harrison: the Early Work*, cit., p. 215, ritiene che, dato il suo intuito, non sorprende che la Harrison fosse una delle prime fautrici di Freud in Inghilterra.

25) Cfr. Ackerman, *Jane Ellen Harrison: the Early Work*, cit., p. 216 (a proposito dell'influenza di Durkheim sull'idea di religione della Harrison).

26) Ackerman, *Jane Ellen Harrison: the Early Work*, cit., p. 217.

27) Si vedano i carteggi tra Cornford e Murray dove il tentativo di spiegazione è compiuto sulla traccia di numerose evidenze; (lettera dell'11 maggio 1914), in Ackerman, *Some Letters of the Cambridge Ritualists*, pp. 133-134.

28) cfr. W. Ridgeway, *The Origin of Tragedy*, Cambridge 1910.

29) "Rivista Storica Italiana", 63, 1951, pp. 558-559.

30) Ivi, p. 559.

31) *Ibid.*; relativamente a questi fenomeni, Momigliano esprime una considerazione, del resto comune agli storici di formazione crociana: quando fa cenno del dibattito tra Croce e de Martino (in "Filosofia e storiografia", 1949, pp. 193-208, ora riproposto in calce alla edizione Boringhieri del *Mondo magico*, Milano 1973, alle pp. 279-91) le definisce forme "allucinatorie e vicine alla pazzia".

32) J.E. Harrison, *Introductory Studies in Greek Art*, London 1885, p. 2.

- 33) Detienne, *Mito e linguaggio cit.*, p. 8.
- 34) Anche se già ampiamente sperimentato da Rohde nell'ambito della classicità greca, cfr. E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Usterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg im Breisgau, 1890-94, trad. it. *Psiche*, Bari, Laterza, 1970.
- 35) Cfr. L. Lévi-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris 1922, trad. it. *La mentalità primitiva*, Torino, Einaudi, 1966.
- 36) Detienne, *Mito e linguaggio cit.*, p. 10.
- 37) C.G. Jung-K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam 1940-41, trad. it. *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino, Einaudi, 1948.
- 38) Cfr. F. Boas, *Race, Language and Culture*, New York, The Free Press (I ed. London, Macmillan Co., 1940).
- 39) "Non dalla comparazione dello svolgimento di credenze religiose presso popoli di stirpe affine, né dall'osservazione di idee e di costumi, apparentemente d'età remota, della vita religiosa delle genti greche quali conosciamo per un'età più recente, possiamo cercare di ottenere chiarimenti [...]. Tali sussidi alla ricerca, in sé apprezzabili, devono essere adoperati solo per confermare un giudizio ottenuto con indagini meno esposte a conclusioni ingannevoli", Rohde, *op. cit.*, pp. IX-X.
- 40) Boas, *The Limitations of the Comparative Method of Anthropology*, in *Race, Language and Culture*, cit. p. 279.
- 41) K. Meuli, *Scythica*, "Hermes" 70, 1935, pp. 137 ss.
- 42) Talvolta basato su prestiti occasionali, ma sempre su basi concrete, su singoli problemi e contenuti, al di là di schematiche professioni ideologiche, seguendo quella che è stata definita "l'attenzione al particolare concreto, il rifiuto delle speculazioni astratte ed in ogni caso troppo filosofiche della storiografia anglosassone" (Mazza, introd. a: A.D. Nock, *La conversione*, Bari, Laterza, 1974, p. XVI).
- 43) Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., p. 63.
- 44) Si vedano anche le pp. 21-22 (ivi), a proposito dell'intervento psichico dove è chiara la polemica con l'antropologo classicista e dove il parallelo non è neppure giustificato da un possibile contatto di tipo diffu-

sionista; e ancora la p. 44 (ivi): "Come ha mostrato il Glotz nel suo libro *La solidarité de la famille en Grèce*, la liberazione dell'individuo dai vincoli della tribù e della famiglia fu una delle principali conquiste del razionalismo greco, e il merito spetta alla democrazia ateniese. Tuttavia, ancora molto tempo dopo l'avvenuta liberazione sul terreno del diritto, lo spettro dell'antica solidarietà continuò a turbare gli spiriti religiosi. Risulta da Platone che nel IV secolo gli individui oppressi da colpe ereditarie venivano ancora segnati a dito e pagavano ancora una *kathartes* per esserne ritualmente liberati", e d'altronde ancora nell'*Antigone* di Sofocle e nell'*Elettra* è visibile il contrapporsi dell'etica della famiglia con quella dello stato.

45) cfr. *supra*, n. 13.

46) Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit. p. 30, n. 4.

47) Ivi.

48) Ivi, p. 310.

49) Così il capitolo II, *Civiltà di vergogna e civiltà di colpa*, dove la sopravvivenza della colpa in una "civiltà di vergogna" come quella greca sembra facilitata da un senso di frustrazione derivante dallo sconvolgimento degli strati sociali (p. 63); così nel capitolo III, *I divini doni della pazzia* e nel V, *Gli sciamani e le origini del puritanesimo*, nel rispetto magico per un "diverso".

50) Così nel capitolo I, *L'apologia di Agamennone*, nel concetto di $\alpha\tau\eta$ come conseguenza della "tensione fra impulso individuale e pressione del conformismo sociale, caratteristica della civiltà di vergogna" (p. 30); nel capitolo IV, *Schema onirico e schema di civiltà*, nella considerazione del sogno come riprodotto uno "schema di civiltà" (p. 221); nel capitolo VI, *Razionalismo e reazione nell'età classica*, in cui il razionalismo è inteso come agente distruttivo della religione che avrebbe il compito di conservare le istituzioni aristocratiche, donde la rivalutazione dell'irrazionale "per salvare la società dal contagio delle idee pericolose" (p. 276); nel capitolo VIII infine, *Il timore della libertà*, come "fuga inconscia di fronte alla grave responsabilità della scelta individuale" (p. 319); nonché nel I capitolo, *L'uomo e il*

mondo materiale, di Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia, nel "sentimento di colpa" generato da una "nevrosi endogena" (p. 35).

51) Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., p. 122.

52) Cfr. capp. V e VI. In un articolo precedente a *I Greci e l'irrazionale* (E.R. Dodds, *Plato and the Irrational*, "Journal of Hellenic Studies" 65, 1945, pp. 16 ss.) che costituì poi il nucleo del capitolo VII, Dodds approfondiva l'aspetto cementante della religione-conglomerato di Platone, vedendo in lui da una parte l'eredità illuministica del V secolo e di Socrate, dall'altra le influenze irrazionali di origine forse orientale del IV secolo. Per quanto in sostanza la verità fosse difficile a raggiungerci per chiunque, era praticamente impossibile comunicarla alle masse; ne nasceva l'esigenza di creare una religione dai segni empirici ed esteriori, "visibile", identificabile nel culto degli astri; una religione popolare, "qualche cosa di simile a una chiesa, a un canone di riti autorizzati, per evitare che la religione oltrepassasse la propria sfera mettendo in pericolo la moralità pubblica" (*I Greci e l'irrazionale*, cit., p. 273).

53) Cfr. Cornford, *From Religion to Philosophy*, cit.; p. V: "La filosofia ha ereditato della religione certe grandi concezioni - per esempio le idee di "Dio", "Anima", "Destino", "Legge" - che hanno continuato a circoscrivere i movimenti del pensiero razionale e a determinare le loro principali direzioni".

54) L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero, 1968, ma il suo primo lavoro è del 1902.

55) Ivi, p. 185.

56) Detienne, *Mito e linguaggio cit.*, p. 13.

57) Nel senso che la sua polisemia che si distingue in "piani semantici" differenti può, attraverso una comprensione del codice simbolico, essere resa accessibile allo studioso.

58) J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris, Maspero, 1965; trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino, Einaudi, 1970; J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974.

59) "Il giudizio magico è l'oggetto di un consenso sociale, la traduzione di un bisogno sociale sotto la pressione del quale scatta tutta una serie di fenomeni di psicologia collettiva", M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, trad. it. *Teoria generale della magia*, Roma, Newton Compton, 1965, p. 124.

60) Cfr. G. Dumézil, *Mythe et épopée*, Paris 1968; nonché il fondamentale articolo *Jeunesse, éternité, aube*, in "Annales d'histoire économique et sociale" 10, 1938, pp. 298-301, ora ristampato in F. Braudel, *La storia e le altre scienze sociali*, Bari, Laterza, 1974, pp. 1-17.

61) "La scoperta di un dato di fatto - a Roma i tre flamini maggiori corrispondenti alla triade Iuppiter, Mars, Quirinus; nel mondo iranico, la tripartizione delle classi sociali - apriva la strada all'analisi strutturale della civiltà indoeuropea: lo schema tripartito era la struttura essenziale del pensiero indoeuropeo. Ogni società organizzata, secondo questo pensiero, è basata sulla collaborazione di tre funzioni distinte ma complementari: Sovranità, Potere combattente, Fecondità", Detienne, *Mito e linguaggio cit.*, p. 14.

62) Lo erano sostanzialmente ancora per la scuola evolutivista in quanto trovavano la loro *logicità* nella normale *irrazionalità* dello stadio primitivo di cui erano sopravvivenza. - Di Detienne va visto anche *Les matres de la Verité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1973.

63) W.F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Bonn, Cohen, 1929, trad. it. *Gli dei della Grecia*, Firenze, La Nuova Italia ed., 1941; M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1948, trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Boringhieri, 1954.

64) E. Cassirer, *Sprache und Mythos*, New York 1959, trad. it. *Linguaggio e mito*, Milano, Garzanti, 1975, p. 23.

65) *I Greci e l'irrazionale* è del 1951, l'*Anthropologie structurale* è del 1958.

66) Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., p. 211.

67) Si consideri che anche oggi il dibattito sul valore metodologico dello strutturalismo coglie soprattutto le deficienze dialettiche della *struttura* levi-straussiana; il che finisce per ancorarla al ghetto del descrittivo;

(si veda in proposito la critica di orientamento marxista fatta da Sève in M. Godelier-L. Sève, *Marxismo e strutturalismo*, Torino, Einaudi, 1970; R. Boudon, *A quoi sert la notion de "structure"?*, Paris 1968, trad. it. *Strutturalismo e scienze umane*, Torino, Einaudi, 1970; Remotti, Lévi-Strauss. *Struttura e storia*, cit.).

68) Cfr. L. Ancona, *La psicologia sociale negli Stati Uniti d'America*, Milano, Vita e pensiero, 1954; R. Brown, *Social Psychology*, New York, The Free Press, 1965.

69) E la critica fatta a Freud dalla scuola di Francoforte è proprio l'aver eliminato il peso dei fatti storico-sociali sui destini collettivi a favore di una visione dell'uomo storica e priva di alternative (critica che, per quanto Dodds segua teorie sociologiche recenti, potrebbe essere rivolta anche allo studioso anglosassone per lo scarso interesse rivolto ai fattori economici e al loro eventuale peso nella generazione delle nevrosi da lui supposte).

70) Cfr. la prefazione a *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*, cit., p. VIII.

71) "Esso |lo studio| cerca di definire e chiarire i principi e i metodi dell'applicazione delle teorie e della tecnica della psicanalisi freudiana allo studio dei fenomeni storici |...|" G. Devereux, *La psicanalisi e la storia. Una applicazione alla storia di Sparta*, in Braudel, *La storia e le altre scienze sociali*, cit., pp. 296-332 (testo di un articolo già apparso in "Annales E.S.C." 20, 1965); il lavoro si rifà esplicitamente a Dodds.

72) Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., p. 60.

73) Ivi, p. 142.

74) Ivi, p. 145.

75) Ivi, p. 197.

76) Dodds, *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*, cit., p. 35. Si vedano anche la p. 129 sui sentimenti di colpa; p. 90 sulla persistenza infantile nell'esperienza mistica di Plotino; p. 43 sulla ossessione del sacrificio del dito come fatto catartico.

77) Vedi p. 310 de *I Greci e l'irrazionale* e le pp. 4 (n.5), 88(n.50) di *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*.

78) Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., p. 121.

79) "Il processo di rottura dei confini dell'Io individuale organizzato (l'ego) e di instaurazione dei rapporti con le parti escluse e dissociate della personalità è strettamente affine all'esperienza religiosa del crollo dell'individuazione e della sensazione d'unità col Tutto", E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, New Haven, Yale University Press, 1951, p. 101, citato in Dodds, *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*, p. 88, n. 59.

80) "Si è detto abbastanza da far capire che se ci vietiamo di proiettare il presente, nel passato; se ci rifiutiamo l'anacronismo psicologico, il peggiore di tutti, il più insidioso e il più grave; se pretendiamo di rischiarare tutti i moti della società, e anzitutto i loro moti mentali, attraverso l'esame delle loro condizioni generali di esistenza, è evidente che non potremo considerare valide per il passato le descrizioni e le osservazioni dei nostri psicologi, i quali lavorano su dati forniti dal nostro tempo", L. Febvre, *Une vue d'ensemble: histoire et psychologie*, "Encyclopédie Française", t. VIII, 1938, trad. it. *Storia e psicologia*, in L. Febvre, *Problemi di metodo storico*, Torino, Einaudi, 1966, p. 118. Sulle "Annales" e il valore storiografico della scuola: R. Albertini, *L'esperienza di Annales*, in "Critica marxista" 12, 1974, pp. 117-31.

81) Ivi, pp. 118-19.

82) Sulla storia della mentalità si veda G. Duby, *Histoire des mentalités*, in "Encyclopédie de la Pléiade", *L'histoire et ses méthodes*, a cura di C. Samaran, 1967, pp. 936-66.

83) Si veda l'esempio riprodotto da Duby, *Histoire des mentalités*, cit., p. 936.

84) A. Dupront, *Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective*, in "Annales E.S.C." 16, 1961, pp. 3-11.

85) Ivi, pp. 4-5.

86) A. Dupront, *L'acculturation*, Paris 1966, trad. it. *L'acculturazione*, Torino, Einaudi, 1966, p. 60. Si vedano anche gli importanti contributi di Dupront nell'analisi delle crociate come fatti "collettivi" ove acquista parti-

colare valore la simbologia croce-mezzaluna in *L'acculturazione*, cit., pp. 96 ss. e Duby, *Histoire des mentalités*, cit., pp. 964 ss. La fusione tra storia e psicologia ha raggiunto vertici inaspettati se, oltre a prospettare la necessità della simbiosi onde raggiungere la pretesa "unità delle scienze umane", (cfr. C. Morazé, *La storia e l'unità delle scienze dell'uomo*, in F. Braudel, *Problemi di metodo storico*, Bari, Laterza, 1973, pp. 513-522, già in "Annales E.S.C. 23, 1968, pp. 233-40), solo nel 1969 Alain Besançon poteva trovare un rapporto preciso di "transfert" tra lo psicanalista di fronte al paziente, e lo storico di fronte alle fonti (cfr. A. Besançon, *Il transfert in storia*, in Braudel, *La storia e le altre scienze sociali*, cit. pp. 333-59, già in "Annales E.S.C." 24, 1969, pp. 1014-29).

87) Si consideri anche il fatto che i due lavori di Dodds sono rielaborazioni di conferenze tenute alla California University (*I Greci e l'irrazionale*) e alla Queen's University di Belfast (*Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*).

88) *op. cit.*, pp. IX-XIX dell'edizione einaudiana.

89) I. Meyerson, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*, Paris 1948; I. Meyerson, *Discontinuités et cheminement autonomes dans l'histoire de l'esprit*, "Journal de Psychologie", 1948, pp. 223-89. Per i rapporti con Vernant, cfr. J.-P. Vernant, *Sur deux essais de psychologie historique*, "Journal de Psychologie", 1965, pp. 239-57. Questo orientamento metodologico si basa sul principio che: 1) l'attività umana crea dei "segni"; 2) le opere fondamentali dell'umano sono le "opere" e le "istituzioni".

90) Prefazione all'edizione einaudiana di Vernant, *op. cit.*, p. XI.

91) "Meyerson ammette che esistano rapporti di corrispondenza tra i diversi tipi di opere (opere di pittura, di poesia, di filosofia, di scienza, ecc.) nei quali si obbiettiva l'attività mentale degli uomini di una data società in una data epoca; ma sottolinea nello stesso tempo la specificità di ciascuno di questi tipi di opere" (corsivo mio), dalla prefazione di Bravo all'edizione einaudiana di Vernant, *op. cit.*, pp. XI-XII.

92) Dupront, *L'acculturazione*, cit., p. 48.