

V

**IL METODO STORICO-RELIGIOSO
DI ANGELO BRELICH: LE NOZIONI
DI “COMPARAZIONE” E DI
“SOPRAVVIVENZA”***

MARIA GRAZIA LANCELOTTI

Le nozioni di “comparazione” e di “sopravvivenza” hanno una lunga e tormentata storia all’interno delle scienze umane e sociali, con un destino in un certo senso parallelo. Non è certo questa la sede in cui poter ripercorrere in dettaglio le tappe di tale ampio dibattito, ma ritengo opportuno, per poter meglio comprendere le posizioni di Angelo Brelich al proposito, delineare almeno per grandi linee la portata che tali nozioni rivestono nell’ambito specifico della Storia delle religioni e dell’Etnologia.

Il “metodo comparativo” è fondatamente da più parti additato come lo strumento indispensabile e caratterizzante negli studi di Storia delle religioni, anche se esso viene applicato da studiosi con orientamenti e obiettivi di ricerca differenti, se non addirittura opposti. Una prima e quasi ovvia constatazione è che la comparazione è uno strumento usato da tutte le scienze storiche, la cui tradizione si è appunto costruita su questo strumento imprescindibile. Ma c’è molto di più, perché la comparazione è (addirittura) il presupposto stesso di ogni attività cognitiva dell’uomo (dalla più elementare e intuitiva alla più sofisticata) la quale si fonda appunto su processi di tipo comparativo. Attraverso l’attuazione di determinati “schemi”, attraverso la messa a fuoco di identità, differenze, somiglianze operano infatti tutti i processi cognitivi di base. A questo primo

* Il testo di questo contributo costituisce una versione abbastanza modificata dell’intervento da me presentato al Convegno “Angelo Brelich e la storia delle religioni: temi, problemi e prospettive”, tenutosi a Roma presso il Consiglio Nazionale delle Ricerche nei giorni 3-4 dicembre 2002, attualmente in corso di stampa nei relativi Atti (curati dalla scrivente e da P. Xella) con il titolo: “Il metodo comparativo nell’opera di Angelo Brelich e le recenti tendenze nello studio delle religioni”, Verona 2005, pp. 51-71.

livello, quando la realtà accede alla coscienza, si ha a che fare con un processo intuitivo che deve essere superato quando si passa sul piano della riflessione più sistematica e scientifica.

Per aspirare a dignità di metodo scientifico, la comparazione quale dovrebbe operare in Storia delle religioni deve caratterizzarsi in parziale autonomia e produrre risultati che vadano al di là della percezione individuale e spontanea, per attingere almeno in parte categorizzazioni di validità più generale. E' qui che prende l'avvio la conoscenza storica, giacché i concetti così elaborati non sono più solo frutto di intuizione, ma di elaborazione sistematica di altro livello.

Verso la metà del XIX secolo, con l'impatto della biologia e delle teorie evoluzionistiche/positivistiche, la comparazione viene applicata alle scienze umane. L'unità del genere umano diventa un fatto acquisito e se ne cercheranno gli stadi evolutivi nelle varie culture in un'ottica di dinamico progresso che ha come fulcro la civiltà dell'Occidente. Accanto all'evoluzionismo, va ricordata la scuola storico-culturale che, in campo storico-religioso, pur capovolgendo l'ordine di successione dei diversi stadi proposta dagli evoluzionisti, poneva comunque anch'essa la civiltà del tardo '800 e soprattutto del '900 occidentale e cristiana al culmine della successione delle diverse fasi.

Tanto la comparazione evoluzionistica/positivistica che quella storico-culturale, per quanto riguarda la religione, agivano su schemi astratti presupponendo un progresso secondo itinerari prefissati, la prima partendo da stadi più semplici (animismo) verso forme via via più complesse (fino al monoteismo), la seconda ipotizzando invece una progressiva decadenza: i "primitivi" avrebbero portato nelle loro credenze i semi della originaria rivelazione divina (*Urmonotheismus*), poi dimenticata e stravolta da successive degenerazioni. Anche secondo questa teoria le religioni avrebbero attraversato una serie di tappe prima di riconquistare il monoteismo perduto.

La grande novità in questo campo è costituita dal comparativismo storico-religioso elaborato da Raffaele Pettazzoni¹. Il grande studioso italiano propose per primo una "storicizzazione del metodo comparativo". Essa si sarebbe raggiunta "(...) potenziando la fenomenologia religiosa col concetto storicistico di svolgimento e la storiografia storicistica con l'istanza fenomenologica del valore autonomo della religione, restando con ciò risolta la fenomenologia nella storia, e insieme riconosciuto alla storia religiosa il carattere di scienza storica qualificata"². Non è certo il caso nemmeno di sfiorare i vari aspetti del confronto che oppose B. Croce e gli altri storicisti da un lato e Pettazzoni dall'altro. Quest'ultimo, storicista anche lui ma di stampo diverso, accetta di porre la religione al di fuori delle categorie dello spirito, ma ne rivendica al contempo l'autonomia

¹ Un profilo scientifico dello studioso in D. Sabbatucci, "Raffaele Pettazzoni", *Numen* 10 (1964) 1-41.

² R. Pettazzoni, "Il metodo comparativo", *Numen* 6 (1960) 1-14, qui 14.

disciplinare e metodologica si da ritenerla ascrivibile al più generale campo delle scienze storiche. Su questo confronto sarà sufficiente qui solo ricordare che il non considerare la religione una categoria dello spirito faceva correre il rischio alla Storia delle religioni di essere eliminata dall'ordinamento accademico italiano.

Quanti si sono interessati a Pettazzoni dal punto di vista della sua metodologia hanno tutti rilevato come gli specifici riferimenti al piano teorico sono piuttosto sporadici e un quadro organico va ricostruito attraverso un'analisi adeguata del suo lungo percorso scientifico. E' infatti essenzialmente nelle sue opere che è possibile ravvisare l'emergere e il maturare di una serie di problemi che vengono poi approfonditi e affinati nel corso di tutta la sua avventura scientifica. Eppure non è difficile rilevare in Pettazzoni quei germi di pensiero, quei nodi problematici, quelle intuizioni metodologiche che alcuni tra i suoi successori, e Brelich *in primis*, chiariranno esplicitandoli.

Brelich stesso ammette che la sua stessa metodologia non si sarebbe mai formata senza lo sforzo di comprendere a fondo quella di Pettazzoni³. Egli ha dunque ben chiaro il proprio debito e quello dei suoi colleghi nei confronti del grande studioso fondatore della storia delle religioni italiana, come si evince ad esempio quando afferma che "(...) comunque si valuti oggi, retrospettivamente, il metodo impiegato nell'uno o nell'altro dei suoi lavori prodotti lungo un mezzo secolo di operosità, almeno due punti su cui egli non ha cessato di insistere, hanno profondamente inciso su quanto, dopo di lui, in Italia può contare come storia delle religioni. Il primo punto riguarda l'imprescindibile necessità della comparazione e, in particolare, dello studio, a questo fine, dell'etnologia religiosa. Il secondo, il carattere irriducibilmente storico di ogni singola formazione religiosa. I due principi potevano sembrare contraddittori agli occhi degli evoluzionisti, degli psicologi, dei rappresentanti della corrente fenomenologica, come d'altra parte anche a quelli degli storicisti puri p.es. di osservanza crociana"⁴.

Da Pettazzoni Brelich eredita il metodo storico-comparativo, la consapevolezza dell'importanza delle culture di livello etnologico nella comparazione, il rifiuto della fenomenologia se non come eventuale strumento della storia e condivide l'alto valore etico attribuito alla storia delle religioni. Per lui come per Pettazzoni essa costituisce infatti un mezzo per elevare non solo la cultura, ma anche la coscienza dei cittadini d'Italia e del mondo.

³ A. Brelich, *Verità e scienza. Una vita*, in id., *Storia delle religioni: perché?* (Napoli 1979) 78.

⁴ A. Brelich, "La metodologia della scuola di Roma", in B. Gentili - G. Paioni (edd.), *Il mito greco. Atti del Convegno internazionale (Urbino, 7-12 maggio 1973)*, (Roma 1977), riedito in A. Brelich, *Mitologia politeismo magia e altri studi di storia delle religioni (1957-1977)* (Napoli 2002) (a cura di P. Xella) 139-164, da cui cito, 140-141.

La nozione di “sopravvivenza” è legata anche essa alle teorie evoluzionistiche/ positivistiche. Se la storia è un costante progresso, come si spiegavano le varie forme di “attardamento”, la presenza nella cultura attuale di elementi che “dovevano” appartenere a una tappa precedente del cammino dell’uomo? Si trattava dunque di “relitti” che, persa la loro importanza, continuavano, quasi per inerzia, a trascinarsi attraverso le varie epoche, relegati sempre più ai margini della cultura “in evoluzione”. “Si formò così” scrive Brelich “una “storiografia a rovescio”, per cui, anziché seguire il processo creativo che introduceva nuovi concetti e nuove forme nella religione, i ricercatori riservavano la loro attenzione a ciò che rimaneva, allo stato di “fossili”, fuori di quella stessa evoluzione su cui tanto insistevano in linea di principio”⁵. Il funzionalismo demolì tale teoria ricorrendo appunto al concetto di “funzione”, all’idea cioè che tutto ciò che appartiene a una determinata cultura viene conservato perché serve, quindi anche questi elementi, se erano sopravvissuti alle mareggiate del tempo dovevano assolvere a una qualche funzione. Ma con ciò si sottraeva spazio e valore alla diacronia, le culture erano “fotografate” e studiate tenendo in conto soprattutto il presente.

Per Brelich⁶ questi elementi “residui” non vanno considerati come delle “sopravvivenze” inerti, poiché appartengono a pieno titolo alla cultura e alla religione in cui si collocano. Ma c’è di più: essi rappresentano come delle “spie luminose”, dei fasci di luce che permettono allo studioso di penetrare nel passato delle civiltà, onde meglio comprendere il loro presente. Tali elementi, infatti, quando vengono mantenuti, si presentano “riplasmati”, assolvendo a nuove funzioni. In una cultura i dati diacronici e quelli sincronici vanno indagati con eguale interesse e profondità, questa è l’unica strada che consenta di comprendere gli elementi di continuità e quelli di novità e la sintesi che le differenti civiltà hanno operato tra di essi.

Dopo questi brevi cenni è il caso di entrare *in medias res* prendendo in esame i contributi di Brelich più idonei ad illustrare al meglio il suo pensiero per quanto riguarda le due nozioni qui considerate. Ho creduto opportuno far parlare soprattutto l’A. in modo che le sue teorie e le sue argomentazioni arrivassero nel modo più diretto possibile.

Il criterio di ricognizione seguito è quello cronologico, che consente di evidenziare il percorso intellettuale di Brelich, il ricorrere di determinati ordini di problemi, i successivi approfondimenti e i risultati via via conseguiti. Occorre aggiungere che Brelich, nell’autobiografia uscita postuma⁷, designa il suo percorso scientifico (ma anche esistenziale soprattutto in relazione alla malattia che lo porterà alla morte) attraverso tre avverbi: “prima”, “durante” e “dopo”. Il

⁵ A. Brelich, *Verità e scienza*, cit., 169-170.

⁶ Cf. E. Montanari, “Survival e “riplasmazione coerente”: osservazioni su una metodologia”, *SMSR* 54 (1988) 227-239.

⁷ A. Brelich, *Verità e scienza*, cit., 21-115.

“durante” coincide con il periodo in cui, secondo lui, ha dato il meglio di sé stesso alla disciplina ed è quindi naturale che proprio in questo lasso di tempo sia collocata la maggior parte dei lavori che menzionerò. Tale periodo inizia intorno alla metà degli anni ’50 e si conclude verso la fine degli anni ’60. I primi testi che analizzerò possono definirsi “metodologici” *stricto sensu*, giacché in essi infatti l’Autore si occupa esplicitamente di teoria. La comparazione, ritenuta da lui l’*unico* metodo possibile per giungere a risultati proficui nella storia delle religioni, occupa naturalmente un grandissimo spazio nelle sue riflessioni.

Il primo lavoro da considerare è la commemorazione di Raffaele Pettazoni⁸. Nell’impetosa autobiografia appena menzionata, in cui Brelich guarda a sé stesso con gli occhi di un critico che nulla è disposto a lasciarsi sfuggire, a proposito di questo contributo egli fa notare che vi si trova la prima presa di distanza dalla metodologia del commemorato, che non gli è mai apparsa chiara. L’Autore afferma di avere surrettiziamente attribuito orientamenti di metodo suoi propri a Pettazoni, che di fatto non li aveva mai applicati. Di contro egli osserva, come già rilevato prima, che la propria metodologia non si sarebbe mai formata senza lo sforzo di comprendere l’opera pettazoniana e i suoi intenti. In realtà, come si è visto, Brelich seppe cogliere i passaggi fondamentali del pensiero pettazoniano e reinterpretarli in modo innovativo. Quello che Pettazoni aveva intuito è da Brelich esplicitato, cosicché la commemorazione del Maestro appare anche come il manifesto della scuola da lui fondata e rivela l’orientamento attuale di chi vi appartiene. Brelich ricorda la frase cara a Pettazoni secondo cui “ogni *phainomenon* è un *genomenon*”, una frase che connota la storia delle religioni come scienza inequivocabilmente storica.

Per quanto riguarda in particolare la comparazione, Brelich sottolinea che il definire Pettazoni “comparativista” *tout court* (come di fatto fecero i suoi critici) non ha senso. Qualsiasi storico delle religioni (noi aggiungeremmo: qualsiasi storico) è infatti comparativista: “(...) la comparazione di *per sé* non è una scuola, non è un indirizzo, non è nemmeno una tecnica, è soltanto un mezzo che può essere impiegato con varie tecniche e al servizio di vari ordini di ricerca e di varie finalità”⁹.

Brelich approfitta poi dell’occasione offertagli dalla commemorazione per affrontare la questione del metodo storico-religioso e della sua efficacia, in cui la comparazione ha ovviamente largo spazio: “(...) è estremamente inverosimile, e proprio storicamente inverosimile, che le tendenze attive nella storia religiosa di una singola civiltà siano semplicemente identiche a quelle che ancora prima della formazione di quella civiltà hanno portato alla creazione di quel complesso istituzionale che è la religione; esse ne sono soltanto i riflessi e i prolungamenti

⁸ A. Brelich, “Commemorazione di Raffaele Pettazoni”, *SMSR* 31 (1960) 191-202 (ristampato in *Storia delle religioni: perché?* (Napoli 1979) 122-130, da cui cito).

⁹ Idem, 127.

che si possono intendere nel loro pieno significato soltanto sullo sfondo di queste ultime. E queste non si rintracciano se non con l'aiuto della comparazione. Perché è vero, bensì, che ogni formazione storica è sempre unica e irripetibile, ma è anche vero, e sarebbe una cecità volontaria negarlo, che vi sono dei grandi *tipi* di formazioni – tipi di situazioni, tipi di civiltà, tipi di religione – la cui attenta analisi permette (...) di considerarli come prodotti di determinati *tipi di processi storici*¹⁰. Per Brelich l'unica classificazione possibile è quella che prende in considerazione non i fenomeni, i *dati*, ma i processi storici, vale a dire, i *fatti*.

Il grande merito di Pettazzoni gli appare dunque quello di aver ideato e utilizzato la comparazione storica: “non comparazione intenta a livellare e a ridurre, bensì a differenziare e a precisare, onde cogliere, oltre che le trame fondamentali comuni, anche le irripetibili soluzioni creative concrete. Osteggiato e mal compreso dagli storicisti, Pettazzoni fu il primo, e non solo in Italia, ad introdurre il pensiero genuinamente storicistico nella storia comparata delle religioni”¹¹.

Sempre nel 1960 Brelich partecipò al 10° Congresso della IAHR, il celebre Congresso di Marburgo. Profondamente disgustato dallo spirito “irenico” che animava i partecipanti, rivendica in una nota¹² la peculiarità della disciplina e la necessità di seguirne il metodo. La comparazione vi appare come strumento qualificante del ‘fare storia delle religioni’. In particolare Brelich sente il bisogno di chiarire la distanza tra il suo modo di intendere la comparazione e quello dei fenomenologi. Si tratta di due metodi assolutamente diversi: “Per la storia delle religioni la comparazione serve per individuare in ogni singola formazione religiosa prodotta in momenti e luoghi particolari della storia ciò che in essa vi è di specifico e di nuovo, sullo sfondo di ciò che invece l'accomuna ad altre formazioni parzialmente analoghe; per la fenomenologia, la comparazione serve a delineare ciò che tra formazioni storiche diverse vi è, malgrado ogni diversità, di strutturalmente comune”¹³. L'unico ruolo che può essere affidato alla fenomenologia è quindi quello di “strumento della storia”, essendo essa invece una disciplina storica in quanto “(...) cerca (...) di ricostruire strutture comuni a tutte le religioni del mondo, strutture, cioè, atemporali, poste fuori della storia”¹⁴.

Nei *Prolegomènes à une Histoire des religions*¹⁵ Brelich sembra concedere qualcosa di più alla fenomenologia: il suo “(...) aspetto positivo consiste nel far

capire agli specialisti di ciascuna civiltà che ogni fenomeno religioso trascende il loro settore di specializzazione e nel dimostrare, seguendo la vasta gamma di variabilità di ciascun fenomeno, che un fatto religioso di una data civiltà non è altro che la manifestazione specifica di qualcosa di molto più generale e molto più ampio”¹⁶. Da ciò consegue che “(...) la fenomenologia stessa pone, magari involontariamente, dei problemi storici allo specialista di una singola religione. Ma si limita a porli senza aiutare a risolverli”¹⁷. La storia delle religioni possiede invece una prospettiva verticale e diacronica che utilizza il metodo storico-comparativo che si basa sull'idea dell' “unità della storia umana”¹⁸. Vale la pena riportare le parole di Brelich su questo punto fondamentale, che ritornerà anche negli scritti successivi: “L'unità della storia umana, in primo luogo, è data dal momento (...) in cui l'uomo, in quanto specie zoologica in possesso di una cultura, è comparso inizialmente in un punto ugualmente indeterminato della terra. A quel momento (...) certe basi della civiltà (...) sono già costituite, si dispone cioè già di certe basi culturali (...). La cultura è l'elemento che distingue l'uomo dalle altre specie e lo contrappone alla “natura”, in cui tuttavia continua a rientrare; di qui uno stato di crisi che rappresenta un elemento costitutivo della coscienza e quindi un dato permanente della condizione umana. Inscindibile da questa crisi è lo sforzo che tende a superarla e che fa dell'uomo una specie “storica”, in quanto non solamente portatrice di cultura, ma anche continuamente creatrice di forme sempre rinnovate di cultura”¹⁹. La diffusione degli uomini su tutta la superficie terrestre comporta specifici adattamenti che distinguono ogni gruppo in base alle diverse opzioni e nascono così differenti culture. A questo punto si crea un altro tipo di unità, conseguenza del continuo gioco di scambi, interazioni, assimilazioni tra i diversi gruppi. Le nuove acquisizioni non vengono accettate senza alcun mutamento, esse devono essere armonizzate con specifico sistema culturale nel quale vengono sì accolte ma anche “riplasmate”. “Ogni acquisizione – propria o mutuata dall'esterno – modifica la cultura di una società, provocando reazioni a catena che si susseguono tra i due poli rappresentati dall'integrazione dell'elemento nuovo, da un lato, e dall'adattamento della tradizione ad esso dall'altro”²⁰. Questa visione dell' “unità della storia” viene poi applicata ai problemi storico-religiosi: “Non sappiamo né quando, né dove, né in quale ordine di successione si siano formati (o si siano differenziati dagli altri aspetti culturali) i più antichi tra questi complessi di idee, di modi di comportamento, di istituzioni che oggi definiamo “religiosi”. L'unico dato certo è che occorre risalire a una preistoria molto remota, poiché essi hanno avuto la possibilità di inserirsi, in forme sempre diverse, nelle culture di tutti i gruppi umani per i quali disponiamo di una documentazione sufficiente al riguardo”²¹.

¹⁶ Idem, 168.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Idem, 174.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Idem, 174-176.

¹⁰ Idem, 128-129.

¹¹ Idem, 129.

¹² A. Brelich, “Ai margini del 10° Congresso Internazionale di Storia delle religioni (Marburg 11-9-1960)”, *SMSR* 31 (1960) 121-128 (ristampato in *Storia delle religioni: perché?*, cit., 131-136).

¹³ Idem, 136.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Pubblicato in H.-Ch. Puech (ed.), *Histoire des religions*, I (Paris 1970) 3-59, trad. it. “Prolegomeni”, in H.-Ch. Puech (ed.), *Storia delle religioni* (Bari 1976) vol. I, 1-55 (ristampato in *Storia delle religioni: perché?*, cit., 137-183).

Nella *Premessa* al 40° volume di *Studi e materiali di storia delle religioni*²² Brelich riprende il tema del comparativismo e di nuovo torna a parlare dell' "unità della storia". Gli errori nella comparazione praticata dagli studiosi del passato hanno permesso di affinarne il metodo: "esso non gioca più a segnalare "riscontri" o "sopravvivenze", non punta più esclusivamente a ritrovare quanto di "comune" possa essere rilevato tra fatti differenti. La ricerca del comparabile diventa, anzitutto, ricerca delle ragioni storiche cui la comparabilità è dovuta" ma contemporaneamente anche individuazione delle "(...) ragioni, ugualmente storiche, per cui le formazioni comparabili non si riducono a questo loro aspetto, ma sono anche risultati di singoli, unici e irripetibili processi creativi, risolutori di situazioni in ogni caso differenti"²³. Afferma ancora Brelich: "Fuori dal comparativismo, la storia delle religioni non è nulla, non esiste", ma subito dopo avverte l'esigenza di specificare che altrettanto dannosa è la comparazione assunta solo come "distintivo epistemologico esterno". Essa è proficua solo "(...) quando diventa una *dimensione interna* comune a ogni ricerca, anche alla più limitata per ambito di argomento, quando cioè tende alla massima puntualizzazione raggiungibile del processo creativo da cui il singolo fenomeno studiato è scaturito nel seno di una società determinata dal suo immenso passato e pressata o stimolata dal suo presente, come ogni società umana è sempre ma in sempre diverse condizioni"²⁴.

Ancora più combattivo è il contributo apparso nel numero successivo della rivista²⁵. Esso riflette l'esigenza dell'Autore di impegnarsi a fondo per non cedere ad uno scetticismo incalzante, che non investiva già le sue teorie e convinzioni scientifiche, bensì la loro traducibilità in azione concreta ed efficace. Nel saggio egli prende di mira le diverse correnti irrazionalistiche, dalla fenomenologia allo strutturalismo. Per quanto riguarda in particolare la fenomenologia, Brelich stavolta è disposto a concedere ben poco: "Lo storicismo che noi contrapponiamo a ogni indirizzo antistorico", scrive Brelich, "si fonda anzitutto sul fatto obiettivo del continuo (ora lento ora rapido, graduale o radicale) mutare delle culture e sul riconoscimento che esso dipende dalle forze creative delle società umane, che si esplicano nelle varie forme della conservazione e dell'innovazione. Questo storicismo prescinde da ogni presupposto metafisico, da ogni postulato di valori trascendenti; e si realizza nell'individuare i fattori che mettono in grado, di volta in volta, le singole società di procedere alla scelta di una soluzione culturale. Esso mira a comprendere la novità e la portata di ogni siffatta soluzione mediante il confronto con la situazione precedente e con altre soluzioni scelte in situa-

²¹ Idem, 177.

²² A. Brelich, "Ha oggi un senso una rivista di Storia delle religioni?", *SMSR* 40 (1969) 3-26 (ristampato in *Storia delle religioni: perché?*, cit., 184-204).

²³ Idem, 195.

²⁴ Idem, 196.

²⁵ A. Brelich, "Perché storicismo e quale storicismo (nei nostri studi)?", *Religioni e civiltà* 1 (= *SMSR* 41, N.S. 1), 1970-72, 7-28 (ristampato in *Storia delle religioni: perché?*, cit., 205-223).

zioni analoghe (seppure mai identiche) da altre società: donde la sua dimensione comparativa da cui nessuna storiografia può prescindere sotto pena di esaurirsi in mera cronaca locale"²⁶.

In un contributo risalente alla fine degli anni '60, *Storia delle religioni. Perché?*²⁷ troviamo ancora una presentazione del metodo comparativo. E di nuovo ritorna il tema dell' "unità della storia" anche se tale espressione non vi ricorre in esplicito: "(...) supponendo un qualsiasi "patrimonio" religioso comune a un'umanità intera (esplicito probabilmente sin da principio in forme concrete varie presso i vari gruppi) certe analogie tra tutte le religioni si spiegano senza difficoltà; ma si spiegano anche le differenze, dato che sin dalle origini ogni gruppo umano che si costituisce, si forma (a partire da retaggio più antico) una propria cultura e perciò, inseparabilmente, una propria religione, secondo le proprie condizioni, esperienze e necessità, continuando a creare nuove istituzioni, a produrre nuove idee, nuove forme di comportamento. E mediante i contatti culturali tra i gruppi, anche la diffusione di elementi religiosi, con i relativi processi di integrazione e adattamento, ha ugualmente un ampio campo di gioco"²⁸. Ciò che appare qui come punto fondamentale del pensiero di Brelich è che la comparazione, questo sforzo immenso di ricerca di quanto c'è di "antico" e quanto di "nuovo" nelle religioni, non è finalizzato alla costruzione di uno schema di qualsiasi tipo che ordini e classifichi le diverse religioni messe a confronto. Per Brelich "(...) la comparazione può (entro certi limiti che variano di caso in caso) ricostruire la storia di una religione", ciò che in essa vi è di "specifico non consiste solo in elementi singoli, privi di paralleli, ma soprattutto nel modo in cui una religione riassume sia i retaggi antichi, sia gli influssi accolti: senza la comparazione tutto ciò rimarrebbe completamente ignoto"²⁹. Le religioni o i fenomeni religiosi utilizzati come termini di confronto sono, per così dire, la cartina di tornasole che permette di far emergere quanto di originale c'è nella specifica religione o nel particolare fenomeno indagato.

E' quindi con profonda coerenza che Brelich risponde alla domanda che egli stesso si pone su cosa sia la storia delle religioni: "E' (...) (in teoria) la ricerca, fondata sulla comparazione, della storia di tutte le formazioni religiose del passato e del presente, che già si conoscano. In teoria, si è detto, perché ovviamente un tale fine non può essere perseguito da singoli studiosi (...); perciò, nella pratica, essa è soprattutto un *metodo*, la cui assimilazione, accompagnata da una preparazione quanto più larga, mette in grado lo studioso di comprendere storicamente i singoli fatti religiosi di qualsiasi epoca o civiltà, per la conoscen-

²⁶ Idem, 222.

²⁷ Pubblicato in *Storia delle religioni: perché?*, cit., 224-257, dove de il titolo all'intero libro (in origine testo delle dispense universitarie per l'anno accademico 1968-69).

²⁸ Idem, 253.

²⁹ Idem, 254.

za della quale acquisisce gli strumenti (filologici, archeologici, storico-politici, ecc.) necessari”³⁰.

In occasione di un Convegno internazionale sul mito greco tenutosi a Urbino nel 1973, Brelich presenta un contributo “su commissione” nel quale ha il compito di parlare della metodologia della “scuola di Roma”³¹. Questo contributo, visto il tema, non poteva non prendere in considerazione la comparazione che viene qui applicata a un problema specifico, quello della mitologia greca. Scrive Brelich: “Per capire un mito, è indispensabile stabilire da quale strato (o nei frequenti casi di rielaborazioni successive, da quali strati) esso tragga origine. Per questa esigenza non ci serve il metodo filologico che può chiarire solo i rapporti tra i testi, tutti ‘recenti’ in confronto delle dimensioni dell’epoca di formazione della mitologia greca. Ci serve, invece, il metodo comparativo, che si esplica sia nella comparazione etnologica che in quella che riguarda le mitologie delle antiche civiltà superiori. Ma determinare lo strato di provenienza di singoli miti o temi mitici non è che il primo passo da compiere: passo necessario, ma tale, appunto, in funzione del secondo che consiste nell’accertare come la mitologia greca (stando sempre a quel che ne possediamo) abbia utilizzato i retaggi delle fasi culturali più antiche. Solo in base alla giusta valutazione della dialettica tra ciò che, di volta in volta, era ‘dato’ e di ciò che ne veniva ‘fatto’ si arriverà a capire che cosa il singolo mito abbia voluto dire, qual era, cioè, il messaggio che esso trasmetteva ai Greci d’epoca storica, che se lo raccontavano: se lo raccontavano oralmente tra loro o glielo raccontavano o evocavano i poeti, mettevano in scena i drammaturghi e ricordavano per immagini gli artisti”³².

Passando ora dagli scritti di argomento metodologico agli studi su specifici argomenti, il primo lavoro su cui occorre soffermarsi è *Tre variazioni romane sul tema delle origini*³³. Esso era ritenuto dallo stesso Autore il primo vero passo compiuto nella sua attività di studioso, non a caso posto all’inizio dell’epoca da lui definita “durante”. Il libro consta di tre studi autonomi e scritti indipendentemente, accomunati però dalla medesima tematica soggiacente, cioè la transizione dal non-ordine all’ordine ribadita da varie culture al fine di fondare i propri valori attuali. Rintracciare tale tematica in ambito romano costituiva a quei tempi una novità.

Tra le varie critiche che Brelich fa a questo lavoro nella propria autobiografia, egli segnala il fatto che sul piano comparativo non sia andato oltre la constatazione che temi comuni si ritrovano nella documentazione etnologica e in quella romana, senza porsi il problema di eventuali rielaborazioni e rifunzionalizzazioni all’interno di quest’ultima. Ciò perché il problema che egli si poneva in quel

³⁰ Idem, 255.

³¹ A. Brelich, “La metodologia della scuola di Roma”, cit., 139-164 (da cui cito).

³² Idem, 157.

³³ A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini* (Roma 1955) (II ed., Roma 1976).

momento era piuttosto di “superare una “storiografia a rovescio” (quella che di una configurazione culturale cerca solo i presupposti nel passato) per cogliere le direttrici e il significato delle forze creative con cui una cultura trasforma ai propri fini quanto ha ereditato dal passato”³⁴.

Vale la pena di soffermare la nostra attenzione su quanto scrive Brelich nella prefazione alla prima edizione. In particolare, un passo rivela quanto potesse essere “sospetto” all’epoca l’uso del comparativismo da parte di uno storico delle religioni, in quanto lo si faceva coincidere essenzialmente con il comparativismo evoluzionista e fenomenologico. Brelich sente il bisogno di proteggersi da questa possibile critica e arriva al punto di “criptare” l’impiego (indispensabile!) della comparazione nella sua indagine, facendolo, per così dire, “passare inosservato”. E’ in questo contesto che va letta l’affermazione seguente: “Nel presente volume e spesso con una specie di ascetismo mi sono trattenuto, nei limiti del possibile, dalla comparazione; e anche dove non ho potuto farne a meno (così soprattutto nel terzo studio), l’ho contenuta in semplici accenni o allusioni: troppo vivi sono nei nostri ricordi gli abusi e l’essenziale fallimento della comparazione indiscriminata, per seguire la sua strada”³⁵. Quando dall’introduzione si passa ai contributi emerge con tutta chiarezza quanto l’A. ha voluto dire. Ad esempio, nel primo studio ad un certo punto egli si trova a parlare del procedimento oracolare prenestino. Dopo aver alluso alle generiche analogie con altri oracoli italici, greci e di altri popoli che si basano sulle *sortes* (e non sull’ispirazione o sulle qualità di chi li proferisce), Brelich ne sottolinea gli aspetti originali, giungendo così a cogliere l’aspetto caratterizzatore e quindi specifico dell’oracolo prenestino³⁶. Del resto l’intero saggio verte sulla comparazione tra la religione romana e quella prenestina, soprattutto in relazione al problema della concezione di Fortuna “primigenia” sia come madre o nutrice di Iuppiter e Iuno, sia come figlia di Iuppiter. Nel saggio in questione, Brelich attribuisce tale “contraddizione” a una dialettica culturale, politica e religiosa tra Roma e Praeneste (Roma avrebbe enfatizzato in funzione anti-prenestina la paternità universale di Iuppiter estendendola anche a Fortuna, laddove Praeneste avrebbe esaltato la primigenità assoluta della propria dea poliade). In sede di commento, l’Autore ipotizza che tale contrapposizione sia stata concepita da menti romane.

Nel secondo studio, rielaborazione di una comunicazione presentata al Congresso di Roma sulla “Regalità sacra”, l’Autore si occupa dei primi re latini della mitografia (Ianus, Saturnus, Picus, Faunus). Qui l’aspetto comparativo è più marcato, anche se Brelich non cita fonti etnologiche (il che mostra come la comparazione sia soprattutto un metodo da applicare concretamente, anche senza esibizione di bibliografia). Le conclusioni dell’Autore non sarebbero state

³⁴ A. Brelich, “Verità e scienza. Una vita”, in *Storia delle religioni: perché?*, cit. 57.

³⁵ *Tre variazioni*, cit., 15.

³⁶ Idem, 25.

del resto possibili senza un accurato studio di altri sistemi culturali. Ciò gli ha consentito da una parte di mettere in evidenza la costruzione artificiosa di tale genealogia, dall'altra di rilevare, e questo è esplicitamente sentito da Brelich come il vero guadagno dell'indagine, che "(...) gli elementi di quello schema artificiale sono invece antichi e autentici o per lo meno fondati su autentiche tradizioni religiose. Tali basi si possono (astrattamente e a fini scientifici) circoscrivere come *quell'esperienza religiosa da cui scaturisce*, in un gran numero di civiltà, *il tema mitologico dell'eroe civilizzatore*. A questa esperienza risalgono tutti i singoli elementi della nostra tradizione. E la *garanzia della loro autenticità sta soprattutto nella grande varietà e molteplicità delle concrete espressioni che essi danno a quell'esperienza fondamentale*"³⁷.

Il terzo studio del volume verte sulle feste di febbraio in rapporto all'inizio dell'anno romano, posto nel mese di marzo. Il rinnovamento di capodanno è preparato da una rappresentazione rituale del disordine (Lupercalia, Regifugium) e dal regolamento del rapporto col mondo infero (Dies parentales). Resta il problema di spiegare compiutamente la scelta del mese di marzo come inizio dell'anno, non chiarita da parte dei classicisti, e in questo caso Brelich ricorre ampiamente alla comparazione. L'insufficiente trattazione di questo problema all'interno degli studi classici gli appare abbastanza logico visto che acquista interesse solo agli occhi di chi è dotato di una prospettiva metodologica comparativa: "Uno sguardo sui calendari dei più diversi popoli ("primitivi" o "colti", senza differenza) ci convince subito che l'inizio dell'anno non è casuale: esso si stabilisce, per lo più, in corrispondenza a un evento periodico di essenziale importanza per l'esistenza del popolo"³⁸. Proprio attraverso la comparazione Brelich mette in luce che tale evento non si situa nel primo mese dell'anno, bensì nel precedente, vale a dire l'ultimo mese dell'anno trascorso. Di notevole interesse il fatto che, qualche riga più sotto, Brelich precisi: "Accettiamo questa osservazione comparativistica come semplice spunto euristico"³⁹. Emerge qui chiaramente il valore di *metodo* che egli attribuisce alla comparazione stessa, si tratta di uno strumento di lavoro e non di un fine e non garantisce assolutamente nulla circa i risultati della ricerca, ma è essenziale per delineare un'*ipotesi di lavoro* che solo un'attenta analisi del fenomeno studiato, della sua funzione, del quadro culturale in cui si colloca potrà confermare o meno.

A vent'anni di distanza (1976) il volumetto viene ripubblicato. E' senz'altro notevole quanto Brelich scrive nella prefazione alla seconda edizione: il suo *iter* di studioso insieme ai guadagni più generali della storia delle religioni, gli permettono ora di affrontare il tema della comparazione più apertamente. Non più le caute parole della prima prefazione, ma la sicura presentazione di un metodo

³⁷ Idem, 101.

³⁸ Idem, 108.

³⁹ Idem, 109.

basato saldamente sulla storia. Così egli scrive: "(...) in sede di metodologia generale, mi si è fatto più chiaro che lo scopo stesso della comparazione – anziché l'appiattimento e la generalizzazione – è precisamente l'individuazione di quanto in ogni formazione culturale è irripetibilmente specifico, ma che senza lo sfondo comparativo apparirebbe – oltre che inafferrabile – privo di rilevanza storica. (...) la comparazione non deve obliterare, ma anzi, mirare a precisare quanto in essa vi sia di originale e unico, ponendo così il problema storico del suo costituirsi. A partire da fatti concreti e unici, la comparazione deve, sì, rintracciare ciò che nelle radici di questi è comune a quelle di altrettanti comuni e unici fatti di altre religioni, ma proprio per render conto delle ragioni della loro diversità. E non deve operare illazioni sull'oggetto specifico della ricerca, presumendo che quanto esiste altrove, debba necessariamente esistere anche in esso"⁴⁰.

I risultati di una ricerca possono, anzi è auspicabile che lo siano, essere superati dal progredire delle conoscenze nel campo specifico, ma questo non significa che la ricerca in sé non abbia più nulla da offrire. La validità di certi studi continua a rimanere tale e può essere usata come utile punto di riferimento, al di là dei contenuti specifici, per i metodi utilizzati, per il rigore dell'uso delle fonti, per la pregnanza dell'argomentazione. E' questo senz'altro il caso del contributo di Brelich su *Quirinus*⁴¹. L'articolo in questione riproduce la conferenza, in ungherese, tenuta presso l'Accademia delle Scienze di Budapest sugli "dèi morenti". Brelich vi riprende un tema che era stato appena accennato nelle *Tre variazioni*.

Questo studio, insieme a quello su *I figli di Medeia*, mostra chiaramente e definitivamente la linea di ricerca assunta dall'Autore, da lui stesso definita nei seguenti termini: "non più "storiografia alla rovescia", pura ricerca delle "origini", delle "radici" ma individuazione dei processi creativi che da quelle portano alle forme nuove nella concreta religione storica studiata"⁴². Brelich dedica un intero paragrafo del lavoro al metodo comparativo. Partendo dalle difficoltà incontrate dagli studiosi precedenti che si erano occupati di Quirinus, Brelich evidenzia i limiti di una ricerca che prenda in considerazione i dati relativi a una sola religione o a un suo particolare aspetto: "(...) la valutazione dei dati offerti dalla documentazione di una sola religione antica o di un suo singolo complesso, non può essere che soggettiva: tra lo studioso e i suoi dati non s'inserisce, infatti, un terzo elemento che possa servire da strumento di controllo per stabilire l'esattezza dell'interpretazione. Un tale strumento di controllo potrebbe essere fornito solo dalla comparazione storico-religiosa"⁴³. Seguendo ancora Brelich: "(...)

⁴⁰ Idem, 107.

⁴¹ A. Brelich, "Quirinus: una divinità romana alla luce della comparazione", *SMSR* 31 (1960) 63-119.

⁴² A. Brelich, "Storia delle religioni: perché?", cit., 85.

⁴³ "Quirinus", cit., 80.

le funzioni della comparazione storico-religiosa non si esauriscono nel fornire punti d'appoggio a un'ipotesi interpretativa contro le altre, in teoria ugualmente possibili sulle basi della documentazione. Una comparazione così concepita non soltanto rinunciarebbe a valorizzare tutte le sue possibilità, ma rischierebbe di condurre a risultati falsi⁴⁴. Il rischio è quello di ridurre "a un comun denominatore la varietà dei fatti storici"⁴⁵. È importante sottolineare che qui Brelich ribadisce le distanze da un certo metodo comparativo e chiarisce quello che invece caratterizza il suo *modus operandi*: non si tratta più della comparazione applicata tra fine '800 e inizi '900, "(...) oggi la comparazione ha altre possibilità; essa non vuol più essere livellatrice, orizzontale, puramente fenomenologica, bensì storica, cioè dotata anche di una dimensione verticale; non le basta più, per l'interpretazione di un fenomeno appartenente a una particolare religione, segnalare che esso ha 'riscontri' anche in altre religioni e (...) anche nelle religioni dei popoli primitivi; ma, innanzitutto, con l'aiuto dell'etnologia che è diventata una disciplina storica, cercherà di definire il particolare tipo di civiltà, in cui le prime forme del fenomeno sono sorte; osserverà la latitudine delle variazioni che esso presenta nelle singole civiltà affini; seguirà le sue modificazioni in altri, più recenti, tipi di civiltà, e si concentrerà sui caratteri specifici che esso presenta nella particolare religione studiata, per farli risalire a specifiche ragioni storiche"⁴⁶. Per Brelich "l'unica chiave che possa aprire la storia di un'idea religiosa, è la comparazione, a condizione che essa non si limiti ad osservare le analogie tra diverse idee, ma tenga conto anche di quanto vi è di specifico in ciascuna e cerchi di ricondurre questo a ragioni storiche specifiche"⁴⁷.

Ma è forse il volume *Paidés e parthenoi* l'opera che mostra con maggiore chiarezza come le premesse metodologiche di Brelich trovassero il loro naturale compimento proprio nella ricerca "sul campo", che non è però dimostrazione di una tesi aprioristicamente formulata, ma piuttosto verifica di un'ipotesi i cui risultati saranno conosciuti solo a conclusione dell'intero procedimento d'indagine.

Nel volume in questione la comparazione è apertamente legata al problema delle "sopravvivenze" o, per usare il termine di Brelich, "riplasmazioni". Ciò gli consente di affrontare la sua ricerca evitando una comparazione fenomenologica tra iniziazioni primitive, riti di passaggio e alcuni rituali concernenti gli adolescenti in Grecia. Egli approda invece a una comparazione "storica", il cui interesse precipuo non è volto a verificare l'esistenza di somiglianze e differenze quanto piuttosto al dinamismo storico e alle varie funzioni creative che, in un processo vario e continuo di rielaborazione, riformula i differenti fatti religiosi. Per Brelich le affinità e le differenze, che vanno rilevate all'interno dei differenti

⁴⁴ Idem, 82.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Idem, 83.

⁴⁷ Idem, 107.

contesti culturali (ideologici e materiali), devono essere valutate anche e soprattutto in base alla funzione che tali fenomeni assolvono.

È interessante a questo punto analizzare brevemente l'opera dal punto di vista del metodo. Nell'introduzione Brelich afferma che "(...) non vi sono ragioni per postulare *a priori* che la preistoria greca conoscesse l'istituzione iniziatica"⁴⁸, il che resta quindi per Brelich un'*ipotesi di lavoro*. Obiettivo dell'Autore non è la dimostrazione di questa ipotesi, non supportabile da una documentazione diretta. L'approccio è piuttosto di altro genere: "*perché* nelle c.d. civiltà superiori in generale l'istituzione iniziatica non trova posto?"⁴⁹, si domanda Brelich e chiarisce come in tale tipo di società, "l'orientamento fondamentale delle religioni 'teistiche' non *favorisce* i riti di passaggio: sono le divinità (o il dio unico) a provvedere al superamento della crisi"⁵⁰.

La semplice presenza di elementi nella Grecia classica che sono frequentemente riscontrabili nelle iniziazioni tribali non è una prova dell'esistenza di tale istituto nella Grecia preistorica, ma eventualmente un indizio che spinge a formulare l'ipotesi di lavoro. L'unico criterio adottabile è quello funzionale (nella diacronia): una volta scomparsa l'istituzione iniziatica saranno scomparsi anche i rituali che assolvevano alla *funzione* delle iniziazioni. Che senso dare allora a quegli elementi che permangono nel mutato contesto culturale? Brelich critica fortemente il concetto evoluzionista che vede in essi "sopravvivenze", inutili fardelli, che la cultura eredita da fasi evolutive precedenti, dimostrandone invece l'utilità o la ragion d'essere. Lo scopo della ricerca storica (nella quale ovviamente rientra a pieno titolo quella storico-religiosa!) è infatti quello di "cercare di scoprire, nei limiti del possibile, le forze e le tendenze attive in una civiltà o in una religione e di rendersi conto delle ragioni per cui queste hanno fatto scomparire alcuni elementi costitutivi di un retaggio più antico, perché e in che modo ne hanno conservati altri ancora, riplasmandoli in conformità a nuove esigenze, adattandoli a nuove funzioni"⁵¹. E allora le forme di un'istituzione ormai scomparsa, quando continuano a essere in uso, è perché si trovano ad assolvere una nuova funzione, la quale "non può essere totalmente differente da quella antica (...) ma deve essere una che *coerentemente*(...) possa essersi sostituita a quella antica e superata"⁵². La ricerca non va indirizzata quindi verso "i motivi isolati, ma quei casi in cui questi s'inseriscono in creazioni religiose che abbiano un significato rispondente, nello spirito delle nuove condizioni culturali, all'antica funzione delle iniziazioni"⁵³.

⁴⁸ A. Brelich, *Paidés e parthenoi* (Roma 1969) 44.

⁴⁹ Idem, 46.

⁵⁰ Idem, 48.

⁵¹ Idem, 49.

⁵² Idem, 50.

⁵³ Ibid.

Di particolare interesse è quanto scrive Brelich a proposito del problema se sia Sparta o Creta (entrambe piuttosto conservatrici) l'area più aperta alle innovazioni in riferimento alle istituzioni iniziatiche. Decidere in base a singoli elementi la maggiore arcaicità di un sistema rispetto a un altro è un grosso rischio e la comparazione etnologica aiuta a impostare correttamente il problema: "Anche dal confronto delle istituzioni di due popoli 'primitivi' viventi in condizioni analoghe nella stessa area culturale e appartenenti al medesimo ceppo etno-linguistico risultano immancabilmente differenze di dettaglio e non sempre a senso unico; alleggerimenti e irrigidimenti parziali di un sistema istituzionale possono verificarsi anche in maniera endogena ovunque, a parte il fatto che la ricerca di un sistema-archetipo cui si volessero confrontare i concreti sistemi documentati quali suoi sviluppi o alterazioni, è sempre gratuita e, anzi, antistorica"⁵⁴. Appare qui chiaramente formulato, anche se specificamente adattato alla ricerca in atto, l'obiettivo scientifico di Brelich *tout court*: "sia Sparta sia le città cretesi hanno conservato istituzioni di tipo globalmente 'primitivo', la cui preistoria difficilmente potrebbe essere ricostruita, ma neanche interessa nel contesto della nostra ricerca: ciò che interessa è, invece, la loro storia all'interno della civiltà greca, e più concretamente il carattere e l'orientamento tendenziale delle loro trasformazioni con un nuovo tipo di civiltà in formazione, in cui istituzioni 'primitive' non possono più mantenersi inalterate"⁵⁵.

Ancora importanti ai fini della chiarificazione di come Brelich intendesse e applicasse il metodo comparativo sono le riflessioni in merito alle feste greche: "(...) Finché la religione è vitale, non trascina con sé relitti svuotati di senso e mal compresi, ma nei riguardi della tradizione agisce sempre secondo le esigenze del presente, conservandone intatto quanto serve ancora, scartando quanto ormai ha perso ogni valore, e soprattutto modificando, reinterprestando, adattando a nuove funzioni quanto si presta a tali operazioni, e intanto innesta sul tronco tradizionale le innovazioni di cui ha bisogno (...). Ogni festa greca, dunque, ha una storia, una storia lunga quanto quella della religione greca stessa. L'eortologia greca (ma ciò, naturalmente, vale (in varia misura) per tutte le religioni) avrebbe il compito di rischiarare, nei limiti delle possibilità, non una presunta 'origine' di ogni singola festa, posta in un' indefinita fase 'primitiva' fuori della storia, bensì gli elementi preesistenti all'istituzione della festa, le spinte che portavano ai vari modi delle loro successive utilizzazioni, le innovazioni che s'inserivano nelle tradizioni, e tutto ciò nei vari contesti storici che ne possano rendere ragione"⁵⁶. La sconsolante scarsità di dati relativi alle feste greche non deve però paralizzare l'indagine storico-religiosa: "A volte, questi (*scil.*: i dati) restano inintelligibili solo finché vengono considerati nell'isolamento della documentazione diretta. La ricerca del contesto perduto può essere tentata in vie diverse, nessuna delle

⁵⁴ Idem, 206.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Idem, 351.

quali deve essere trascurata. La prima è la comparazione nell'ambito dell'eortologia greca stessa (...). La seconda via è quella di una comparazione eortologica più ampia: non bisogna dimenticare che non solo il fenomeno 'festa', ma anche precisi tipi fondamentali di festa hanno una diffusione che trascende largamente il mondo greco; si tratta di strutture più antiche di quanto sia la religione greca stessa che (come molte altre religioni) le realizzava in varie forme concrete, senza alterarle (...). Ma poi è indispensabile anche confrontare i dati relativi a una singola festa greca con tutto quanto si conosca della storia (politica, culturale, religiosa) degli stati greci, tenendo presente che i diversi dettagli, anche se documentati nello stesso testo o nella stessa iscrizione, possono avere origine in epoche diverse e spiegarsi in contesti storici differenti (...)"⁵⁷.

A conclusione della sua indagine Brelich raggiunge risultati ben diversi da quelli ottenibili attraverso una semplice comparazione tra le iniziazioni delle società primitive e alcuni rituali della Grecia classica. Di certo non era questo il suo obiettivo, quanto piuttosto comprendere "i processi storici culminati nella trasformazione di antichi riti iniziatici in riti festivi dei culti divini"⁵⁸. Essi sono ricostruibili solo nella misura in cui si prenderà in considerazione non il singolo fenomeno, ma l'intero quadro culturale nel quale esso si situa: "mentre nelle civiltà che mantengono in vigore l'istituzione iniziatica ogni singolo individuo deve subire il trattamento rituale concepito come atto a trasformarlo in membro a pieno valore della società, nelle forme d'organizzazione sociale, culturale e religiosa in cui (...) l'istituto iniziatico cessa di essere necessario (...), può conservarsi tuttavia l'esigenza di ritualizzare il periodico rinnovamento della società; in questo caso al posto dell'antica procedura iniziatica subentrano rituali che si limitano a rievocarne le forme e i significati"⁵⁹.

Questi sono solo alcuni esempi di come il comparativismo non fosse per Brelich solo argomento di studi teorici, ma come venisse applicato in pratica nei suoi lavori. Ma probabilmente il terreno a Brelich più congeniale, quello in cui emerge nella maniera più lucida il suo metodo, è quello didattico, delle lezioni agli studenti, che si traducono in una serie di dispense. Questi corsi non erano improvvisati, ma scaturivano da interessi precisi e approfonditi. Vi si rintraccia un respiro comparativo notevole, che ne fa davvero dei corsi di Storia delle religioni, con un allargamento ad aree, culture e temi che richiedevano informazioni e studio specifici. In essi si affacciavano istanze e problemi nuovi che talvolta non si trovano nei testi pubblicati accademicamente.

Le dispense universitarie, quindi, non appaiono mai come degli oggetti preconfezionati che gli studenti debbono imparare per sostenere l'esame. Niente è più lontano da Brelich dal presentare risposte definitive sui differenti argomenti

⁵⁷ Idem, 352.

⁵⁸ Idem, 436.

⁵⁹ Ibid.

affrontati. Le dispense di Brelich riproducono un percorso di indagine che egli compie dapprima da solo e poi insieme a chi l'ascolta. Il punto di partenza è sempre un'ipotesi, il metodo appare *in fieri* e si costruisce e si giustifica attraverso un'analisi dei documenti in cui comparazione e studio dei contesti culturali sono sempre strettamente connessi, l'uno non varrebbe senza l'altro né potrebbe chiarire ciò che più sta a cuore a Brelich, cioè la *funzione* nel senso più ampio di un fenomeno in un determinato momento storico e in una specifica cultura.

Si prenda ad esempio *Presupposti del sacrificio umano* (anno accademico 1966-67). Le prime pagine della dispensa servono precisamente a inquadrare il problema del sacrificio umano. Esaminando la letteratura in proposito Brelich fa notare come in precedenza la stretta affinità (occasioni, fini, forme) del sacrificio umano con quello animale abbia indotto gli studiosi a inserirlo nella categoria più generale del sacrificio "cruento". Nelle parole successive dell'Autore si avverte immediatamente che l'unica prospettiva d'indagine per lui valida è quella storica: "(...) se il ragionamento è inoppugnabile sul piano della logica astratta, ciò non vuol ancora dire che esso sia soddisfacente anche dal punto di vista storico. Nella realtà storica il sacrificio umano non si confonde tra gli altri sacrifici cruenti (...) esistono civiltà (ed epoche nella storia di certe civiltà), la cui religione pratica i sacrifici animali ma ignora totalmente il sacrificio umano; altre civiltà ed epoche ricorrono solo sporadicamente alla vittima umana, ponendoci davanti alla questione, perché in quei rari casi esse non si accontentino delle usuali vittime animali; e vi sono, infine, civiltà la cui religione dà un posto centrale alla pratica del sacrificio umano"⁶⁰. Niente è più lontano da Brelich di un *excursus* fenomenologico sulle culture che praticano il sacrificio umano: "se, come vogliono le teorie astratte, il sacrificio umano non avesse nulla di specifico rispetto agli altri sacrifici e la vittima umana non fosse che una delle vittime sacrificali possibili, noi dovremmo attenderci di trovare in tutte le religioni che praticano sacrifici cruenti una proporzione pressappoco uguale tra vittime umane e vittime animali; i fatti storici mostrano, invece, che il sacrificio umano ha una diffusione diversa da quella degli altri sacrifici cruenti. Basta questa constatazione per capire che il sacrificio umano costituisce un problema storico"⁶¹. La via nuova che intende percorrere Brelich è quella della verifica della categoria concettuale delle "uccisioni rituali": "Le uccisioni rituali non sacrificali appaiono come riti "autonomi" (...), mentre il sacrificio, e quindi anche il sacrificio umano, è un rito vive. Ora, non vi è alcuna ragione cogente per postulare che i riti autonomi come tali siano necessariamente più antichi dei riti culturali (...). Ma nei casi in cui un rito che ha una sua ragione d'essere come rito autonomo (e come tale ricorre in diverse religioni) appare investito di funzioni culturali, si può essere certi che si tratta di un suo adattamento relativamente recente"⁶². Ed

⁶⁰ *Presupposti*, cit., 10-11.

⁶¹ *Idem*, 11.

⁶² *Idem*, 13-14.

ecco che si chiarisce il senso della comparazione: "se noi studieremo prima le uccisioni rituali non sacrificali (riti autonomi) e dopo i sacrifici umani, non è escluso che potremo incontrare dei casi in cui il sacrificio umano apparirà come un'uccisione rituale autonoma trasformata in sacrificio, cioè in rito culturale: e allora, almeno in questi casi avremo una sequenza storica"⁶³. E in conclusione all'introduzione ancora una volta Brelich specifica il fine della ricerca: "Se, poi (...) l'ultimo fine di questo corso è di contribuire allo studio del sacrificio umano nelle religioni politeistiche, non possiamo dimenticare che queste religioni sono sicuramente "recenti" (non anteriori alla formazione delle civiltà superiori); e si vedrà che sono recenti rispetto alle varie forme di uccisioni rituali, diffuse in culture anche molto antiche. Perciò vi è almeno la teorica possibilità che queste forme di uccisioni rituali costituiscano dei precedenti storici del sacrificio umano nelle religioni politeistiche"⁶⁴.

Notevoli anche le considerazioni finali: "Quando per la prima volta si prende contatto con il materiale relativo alle uccisioni rituali, dall'estrema varietà dei fini, occasioni, mezzi e forme dei riti si trae facilmente l'impressione che il concetto stesso di 'uccisione rituale' (di vittime umane) sia una mera astrazione e che nulla vi sia, in realtà, sostanzialmente comune tra i vari riti che possono implicare – tra l'altro – l'uccisione di una persona umana; (...) sembra di dover dubitare, se non si tratti di una semplice coincidenza – in quel singolo particolare – tra azioni dovute a motivi completamente differenti. Questa prima impressione, poi, potrebbe apparire confortata anche dall'osservazione che gli stessi riti che certe volte richiedono vittime umane, sono celebrati anche con l'uccisione di vittime animali; e se è così, sembra che svanisca anche la consistenza di quel 'dettaglio' che almeno apparentemente unisce i differenti riti di uccisione. Ma, anzitutto, il ragionamento astratto è proprio quest'ultimo e non quello che porta al concetto della uccisione rituale di vittime umane: perché solo astrattamente – cioè in base ai fatti considerati al di fuori del loro concreto contesto culturale – si può affermare che gli 'stessi' riti richiedono, indifferentemente, vittime umane e vittime animali; la realtà è che in certe civiltà essi richiedono solo vittime animali, in certe altre anche o prevalentemente o soltanto vittime umane; perciò tra le uccisioni rituali quelle di vittime umane hanno una propria autonomia storica"⁶⁵. Le uccisioni rituali appaiono in numerose civiltà presenti e del passato, "numerose, ma ben lontane dall'esaurire la totalità delle civiltà umane: e questa sola constatazione basta a confermare che le uccisioni rituali non sono un fenomeno 'generalmente umano', non appartengono 'alla' religione come tale e neppure 'alla' religione primitiva, bensì sono un prodotto storico particolare"⁶⁶. Ma andando più avanti Brelich si chiede "se le religioni politeistiche sorte sul

⁶³ *Idem*, 14.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Idem*, 115-116.

⁶⁶ *Idem*, 119.

terreno di civiltà che conoscevano le uccisioni rituali, abbiano accolto e valorizzato in qualche modo quel retaggio antico”⁶⁷. Solo alcune civiltà superiori le accolgono mentre altre le vietano. “Regole fisse non ne esisteranno neanche in questo settore, come in nessuno della storia; ma, in generale, si potrà pensare che la misura in cui l’antico fenomeno delle uccisioni rituali verrà positivamente valorizzato, dando nascita a nuove istituzioni religiose, dipende da una parte dal vigore delle sue radici nel terreno della nuova civiltà nascente, e dall’altra parte dall’originalità creatrice di questa, capace di formarsi più sulla base delle proprie tradizioni più antiche che non su modelli esterni”⁶⁸.

Ancora più interessanti, dal punto di vista della chiarificazione del suo metodo di lavoro, sono le dispense dell’anno precedente 1965-66, *Appunti su economia e religione*. Nell’introduzione Brelich sottolinea il contributo di Karl Marx e Max Weber per la comprensione dei fenomeni religiosi, in particolare per quanto concerne la loro origine economica. Scrive Brelich: “(...) anche i marxisti tengono presente che una religione, una volta costituitasi quale risultante del gioco di forze economiche, può a sua volta svolgere un’azione nel campo economico (...); né Weber escludeva minimamente i fattori economici nella formazione di quelle categorie sociali (...) che, una volta costituite, imponevano i loro particolari sistemi di valore d’origine religiosa all’intera società. I due metodi sono considerati “preziosi per l’indagine storico-religiosa”⁶⁹. Questo è il presupposto dal quale parte la sua critica nei riguardi di un certo modo “anti-storico” di considerare i fenomeni religiosi: “i rappresentanti di questa tendenza, soprattutto i “fenomenologi” delle religioni, anche ove ammettano una variabilità dei fenomeni religiosi, condizionata da fattori storici, considerano le strutture fondamentali di tali fenomeni come permanenti, universali e perciò indipendenti dalla storia”⁷⁰. Ma “la possibilità di una storia delle religioni si fonda sull’unità della storia (e non della ‘natura’) umana, e di quest’unica storia umana fanno parte anche le varie forme economiche che essa ha prodotte: donde l’esigenza di arrivare a una teoria generale dei rapporti tra economia e religione”⁷¹. Anche la ricerca portata avanti nelle dispense segue il metodo comparativo e analizza culture primitive e civiltà superiori; naturalmente la raccolta non è fine a sé stessa, ma orientata alla ricerca di possibili nessi genetici tra fenomeni religiosi ed economici nell’ambito della civiltà sud-mesopotamica delle origini. E’ da mettere in evidenza che Brelich parla in relazione a ciò come di un “problema insolubile”⁷², segno che nell’applicazione corretta del suo metodo le necessarie classificazioni o ‘tipologie’ hanno solo un valore euristico e la fine dell’indagine

⁶⁷ Idem, 125.

⁶⁸ Idem, 128.

⁶⁹ *Appunti*, cit., 10.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Idem, 11.

⁷² Idem, 80.

risulta fruttuosa anche quando ha come suo epilogo la constatazione che ciò che si sarebbe voluto trovare non è invece emerso. E il guadagno diventa più chiaro nel paragrafo conclusivo: “tra l’aspetto economico e quello religioso della prima civiltà superiore si inseriscono quelli (*scil.*: fatti) politici (...) e quelli sociali (*idem*) (...), che questi siano, d’altra parte, almeno parzialmente determinati anche da fatti religiosi precostituiti (...), mostra, dunque, che (alla stregua dei dati) si arriva solo a una costante *interdipendenza* tra i vari fattori storici della civiltà mesopotamica (anche tra la sua economia e la sua religione) e non a una lineare dipendenza dell’uno dall’altro: sulle ultime origini, sulle ‘prime cause’ anche in questo caso (come nel caso delle società primitive) si possono costruire soltanto teorie gratuite e ipotesi non fondate”⁷³.

Un altro sondaggio che vale la pena di intraprendere è quello delle recensioni. Molte Brelich ne ha scritte nella sua carriera, alcune su testi importanti, altre su studi più marginali. Dell’importanza della recensione per il confronto metodologico tra studiosi di scuole diverse Brelich parla chiaramente nella recensione ad un libro di J. Gagé⁷⁴. Una recensione può richiedere una presa di posizione: “l’impegno nasce, normalmente, nei casi in cui l’opera da recensire rappresenta un indirizzo o un metodo, che minacciano quelli che il recensore, *quale studioso*, propugna attivamente nel proprio lavoro. La ‘minaccia’ avvertita può essere di vario genere: da quella di un metodo ritenuto assolutamente erroneo e dannoso agli studi, ma sostenuto dal prestigio di un’antica tradizione o dell’autore stesso, a quella di uno apparentemente e parzialmente vicino al metodo dello studioso-recensente e che proprio per questo richiama l’urgenza della chiarificazione”⁷⁵. Le recensioni appaiono quindi un’altra preziosa fonte “non istituzionale” per comprendere il ruolo della comparazione nella prospettiva metodologica di Brelich.

Due importanti autori, G. Dumézil e K. Kerényi, spingono in particolare Brelich a scrivere quelle che lui stesso definisce le recensioni “impegnate”, rispetto a quelle “spassionate”.

Nella recensione a G. Dumézil, *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-européens*⁷⁶, Brelich critica i limiti della comparazione duméziliana che si ferma ai popoli di lingua indoeuropea: “l’opposizione del Dumézil alla comparazione indiscriminata, al ‘confusionismo’ conserva (...) la sua piena validità: noi non dobbiamo operare con concetto generici come ‘carattere ambivalente’, ‘peccaminosità’ ecc. e non dobbiamo mettere senz’altro nello stesso sacco gli eroi greci, Caino, Gilgamesh, Indra, Tsui-Goab e il Coyote. Lo scopo ultimo

⁷³ Ibid.

⁷⁴ J. Gagé, *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations cultuelles des femmes dans l’ancienne Rome* (Bruxelles 1969), recensito in *SMSR* 34 (1963) 255-265.

⁷⁵ Idem, 255-256.

⁷⁶ Paris 1956, recensito in *SMSR* 27 (1956) 146-148.

delle ricerche in questo campo resta sempre l'elaborazione di precise strutture storicamente determinate, e non si può a priori escludere che tra queste si possa delineare anche una struttura particolarmente caratteristica delle civiltà dei popoli di lingua indoeuropea. Ma la ricerca deve tener conto della più ampia varietà dei fatti e non mi sembra lecito operare riduzioni (...) in base a uno schema presupposto⁷⁷. La critica continua nella recensione a *Déeses latines et mythes védiques*⁷⁸, in cui Brelich riconosce a Dumézil il "(...) diritto di scegliersi per oggetto di ricerca le tracce, nelle singole religioni dei popoli di lingua indoeuropea, di una comune struttura arcaica, preistorica; ed ha diritto di voler delimitare il suo campo di ricerca sia di fronte a un campo più vasto (quale può essere l'etnologia religiosa generale), sia di fronte a un campo più ristretto quale è lo studio di una singola religione"⁷⁹, ma obietta che "bisogna rendersi conto del fatto che la storia delle religioni incomincia appena da quella struttura. Quali sono, ora, le esigenze religiose che, nel seno delle singole civiltà differenziate, trasformano e spesso anche obliterano quella struttura ereditaria?"⁸⁰. Per quanto riguarda le divinità romane trattate, è evidente che esse, rispetto alla presunta "struttura indoeuropea arcaica", presentino differenze e possiedano significati nuovi, e proprio queste differenze faranno risaltare il carattere originale e creativo della religione romana. "Ma (aggiunge Brelich) (...) risalterà soprattutto sullo sfondo della struttura ereditata o (...) delle varie strutture ereditate, perché Roma, anche se meno della Grecia (...) è debitrice anche alle civiltà mediterranee, e certo non per frammentari e meccanici 'influssi', ma per rivelazioni organiche e feconde. E così appare che il lavoro analitico e il lavoro sugli *héritages* s'integrano a vicenda e sono, entrambi, presupposti di un lavoro propriamente storico"⁸¹. A noi qui interessano in particolare le conclusioni: "Ammetto senz'altro la giustificazione di una comparazione limitata ai popoli di lingua indo-europea. Ma per essere utile e valida, essa deve tener conto di una più vasta comparazione. Vi sono temi religiosi (e non si tratta di 'motivi', cari alla comparazione indiscriminata, ma di strutture complesse) comparabili al di là di ogni limitazione linguistica o etnica, sia per natura 'archetipica'⁸² (...), sia per analoga genesi storica; dal lato opposto anche i temi comuni trovano in ogni singola religione, nel segno e sotto lo stimolo di concrete e irripetibili situazioni storiche e, inoltre, per quella coerente organicità, senza la quale nessuna religione si costituisce, elaborazioni creative uniche e irriducibili. Teoricamente una religione limitata alle religioni dei popoli di comune origine, potrebbe mettere in luce (in mezzo a questi due termini) la conservazione di formulazioni particolari proprie di questi soli popoli, ma solo a condizione di dimostrare una differenza, rispetto a strutture esistenti altrove, più

⁷⁷ Idem, 148.

⁷⁸ Bruxelles 1956, recensito in *SMSR* 28 (1957) 113-121.

⁷⁹ Idem, 173.

⁸⁰ Idem, 174.

⁸¹ Idem, 175.

⁸² Su cosa intenda con questo Brelich, cf. più avanti.

consistente della differenza tra le formulazioni nelle religioni dei singoli popoli d'origine comune. Ciò però non si fa (...) isolando singoli motivi (...) da complessi interamente trascurati nella loro struttura organica"⁸³.

Infine vale la pena di ricordare anche le *Riflessioni su La religion romaine archaïque di G. Dumézil*⁸⁴, in cui Brelich si confronta ancora con la comparazione 'indoeuropeistica' dello studioso francese, anche se tale "linea interpretativa" è considerata solo "come una nuova *angolatura* dei problemi riguardanti la religione romana"⁸⁵. Egli chiama Dumézil a rispondere del fatto che spesso critica "coloro che egli definisce come 'primitivisti', cioè gli studiosi che ricorrevano o ricorrono tuttora, nell'interpretazione dei fatti religiosi romani, ai confronti etnologici"⁸⁶. In secondo luogo Brelich si domanda se Dumézil ritenga l'interpretazione 'indoeuropeistica' "l'unica via d'approccio comparativo"⁸⁷ valida per lo studio della religione romana. E un significativo esempio dei limiti di tale approccio è presto dato dall'ipotesi di Dumézil secondo la quale la differenza di funzioni tra Dyauh Pitâ, "padre-cielo" in India, e Zeus e Iuppiter a fronte di una comune etimologia del nome, deriverebbe dal fatto che i Greci e i Romani sarebbero meno "cosmologi" degli antichi Indiani e quindi abbasserebbe il livello del dio cosmico a signore dell'atmosfera e del fulmine. Commenta Brelich: "Ci si chiede come mai Dumézil non spenda, a questo proposito una sola parola sul tipo convenzionalmente chiamato 'dio della tempesta' che, in varie incarnazioni (...) domina (accanto a tipici 'dèi del cielo' (...)) le religioni del Vicino Oriente. L'evoluzione greca del dio-cielo 'indoeuropeo' in dio folgoratore sembrerebbe spiegarsi più facilmente – e più storicamente con il suo inserimento nel mediterraneo orientale (...), mentre nella formazione di Iuppiter sarebbe azzardato non tener conto degli influssi provenienti dalla Grecia, che sin da epoche premeriche investivano l'Italia"⁸⁸. A questo seguono altri esempi che mostrano i limiti, per lo studio della religione romana, di una comparazione ristretta alle religioni dei popoli di lingua indoeuropea che porta talvolta ad interpretazioni forzate e spesso deludenti.

Ben più combattute e dolorose devono essere state per Brelich le osservazioni critiche che rivolge al suo antico maestro K. Kerényi⁸⁹. A proposito del volume di K. Kerényi, *Umgang mit Göttlichem* (Göttingen 1955)⁹⁰ egli prende infatti definitivamente le distanze dallo studioso e dall'uomo cui pur tanto doveva e questo non senza dolore e rimpianti. La progressiva maturazione di Brelich

⁸³ Idem, 121.

⁸⁴ *SMSR* 39 (1968), 132-168.

⁸⁵ Idem, 139.

⁸⁶ Idem, 141.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Idem, 142.

⁸⁹ Su questa recensione cf. anche A. Santemma, *Quale materialismo e perché storicismo (nei nostri studi)*, *SMSR* 54 (1988) 363-369.

⁹⁰ A. Brelich, "Appunti su una metodologia", *SMSR* 27 (1956) 1-30.

e la sempre più lucida consapevolezza metodologica lo indussero infatti irresistibilmente a manifestare un totale disaccordo con Kerényi, cui si aggiunse un dissenso profondo sul piano politico (posizioni sempre più reazionarie di chi, ai suoi occhi, aveva rappresentato la resistenza al nazismo ungherese) e su quello umano (intolleranza e disistima, se non aperto disprezzo, manifestato dall'antico maestro per ogni altro studioso su cui fosse caduto il discorso). L'allievo di Kerényi "uccide" il (preteso) maestro, scosso dall'esigenza imperiosa di togliersi di dosso l'etichetta di kerényano per seguire una sua originale strada negli studi storico-religiosi. Non fu una messa a morte del tutto chiara e completamente sincera, poiché l'affetto restava insieme ad un certo qual orgoglio e una velata solidarietà contro i critici troppo sbrigativi, che accampavano contro Kerényi ragioni che non erano le "sue", quelle di Brelich.

Non ci occuperemo qui, naturalmente, delle teorie di Kerényi quanto piuttosto dei commenti di Brelich che mettono in luce quegli aspetti metodologici che stiamo trattando in questa sede. Alcune osservazioni appaiono fondamentali per quanto riguarda la critica di Brelich al concetto di sopravvivenza e il senso rigorosamente storico da lui attribuito alla comparazione. Bisogna sottolineare l'uso, da parte di Kerényi, e di altri studiosi, del termine 'archetipi' che la psicoanalisi (cf. Jung e i junghiani) utilizza per indicare i fattori agenti nell'inconscio collettivo. Dal momento che i simboli mitologici corrispondono a quelli dell'inconscio collettivo di conseguenza devono anch'essi avere nell'inconscio collettivo le loro radici. A questo punto Brelich inserisce un'osservazione fondamentale: "collettivo non equivale necessariamente a universale" e gli "archetipi possono avere una validità *collettiva*, ma *limitata* a determinate collettività (...) gli 'archetipi' così intesi sono *culturalmente determinati* e cioè anziché agire come leggi naturali sull'attività creatrice umana, in ultima analisi ne dipendono, sono suoi *prodotti storici*"⁹¹. Per Kerényi 'archetipico' è un equivalente di 'a-storico' e Brelich riporta una frase illuminante del pensiero kerényiano: "In ogni singolo uomo risulta esserci (...) una zona limite in cui egli 'si protende' – anzitutto da quanto è storico, forgiato secondo uno stile, nell'a-storico, da cui egli è forgiato ugualmente"⁹². Secondo Kerényi "la zona limite dell' 'a-storico' si situa tra la biologia e la storia"⁹³. Brelich si domanda se lo storicismo possa negare l'esistenza "di caratteri universalmente umani come coefficienti della storia"⁹⁴, la risposta è naturalmente negativa. Ne conseguono alcune riflessioni: "Nella pratica dei nostri studi, indipendentemente da ogni posizione teorica, di solito si presuppone che la religione sia un fatto universalmente umano (...); si scruta, storicamente, la genesi delle sue singole forme storiche, ma, normalmente, non quella della religione stessa. Ciò è perfettamente giustificato, dato che tutte le

⁹¹ Idem, 23-24.

⁹² Idem, 24.

⁹³ Idem, 25.

⁹⁴ Ibid.

civiltà umane che conosciamo (...) sono in possesso di una qualsiasi forma di religione. Tuttavia bisogna stare in guardia di fronte a una concezione 'linnèa', quale traspare (...) dal termine *homo religiosus*: la 'qualità' religiosa deve essersi formata in qualche tempo, come tutte le altre 'qualità' e nulla proibisce che a un certo momento scompaia. Se nella pratica possiamo prescindere dalla sua *storicità* e considerarla 'universalmente umana' è perché la troviamo presente in tutte le civiltà conosciute: perciò essa risulta un'acquisizione *anteriore* alle differenziazioni culturali, a noi note, del genere umano. In conclusione le qualità 'universalmente umane' non esistono nel senso assoluto, 'linnèo', ma possono considerarsi 'a-storiche' ai fini della concreta ricerca storica che non voglia divagare nel 'pre-umano' e nel teorico"⁹⁵. Per quanto riguarda il rapporto tra biologia e storia Brelich si esprime in modo particolarmente lucido "(...) la 'storia', intesa in senso stretto, limitato alla creatività esclusivamente umana (...) risulta dalle reazioni 'culturali' (...) alle reazioni psichiche universalmente umane"⁹⁶. Sul piano concreto della ricerca "i fatti archetipici (definizione ovviamente kerényiana che intende con "archetipo" ciò che si situa al limite tra biologia e storia) costituiranno punti di partenza e il problema sarà come e perché quei fatti 'a-storici' in una determinata civiltà si plasmeranno in un certo modo e in una civiltà diversa in un altro"⁹⁷.

Diversa nel tono, perché apertamente scritta come "un invito al 'dialogo' tra le due metodologie" (storica e fenomenologica), ma fondamentalmente uguale per quanto riguarda la propria posizione su cui rimane ben saldo, è la recensione di Brelich a M. Eliade, *Images et Symboles. Essai sur le symbolisme magique-religieux*⁹⁸. Il problema è quello di cercare di capire cosa intenda Eliade per a-storico: "E' la conquista della coscienza umana (indubbiamente specifica rispetto a ogni altra forma di coscienza ed indubbiamente 'universale' rispetto a ogni altra *ulteriore* specificazione storica) ad aver creato le prime basi strutturali dello spirito che permangono attive in ogni singola configurazione culturale? Con ciò, naturalmente saremmo fuori dell'*idealismo* crociano, ma non di ogni storicismo. Neanche lo storicismo più integrale negherà l'esistenza di certe basi strutturali universalmente umane (come il linguaggio, l'uso degli strumenti ecc.) e di per sé sarebbe concepibile che anche certi fondamenti dell'immaginazione facessero parte del patrimonio spirituale conquistato al 'momento' del divenir uomini (...). E' a questo punto che storicismo e psicologismo dovrebbero chiarire le rispettive posizioni"⁹⁹. Particolarmente determinato è poi Brelich di fronte all'"orientamento spirituale" di Eliade che vede nel comune linguaggio dei simboli la possibilità di gettare un ponte tra Europa e nuovi mondi che non partecipano

⁹⁵ Idem, 27.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Idem, 29.

⁹⁸ Paris 1952, recensito in *SMSR* 24-25 (1953-54) 237-240.

⁹⁹ Idem, 239.

dell'eredità greca: "(...) Se le nostre eredità pre-greche ci aiutano a comprendere la loro mentalità, d'altra parte non bisogna dimenticare due cose: l'una che è ingiustificato svalutare tutto ciò che è stato il cammino dell'umanità occidentale da Omero in poi per esaltare il preteso 'paradiso terrestre' di una forma di coscienza anteriore; l'altra che, se noi siamo stati indirizzati dallo spirito ellenico in una determinata direzione, neanche i popoli non-europei sono rimasti fermi nella fase aurorale della coscienza, ma hanno percorso il *loro* cammino storico. Lo scambio di esperienze, la presa di contatto vivo, non richiederanno dunque una 'reimmersione' nel nostro (comune) passato preistorico, bensì un ulteriore progresso di comprensione storica, un ulteriore sforzo di interpretazione storicistica delle nostre e delle loro determinazioni culturali, destinate probabilmente a confluire, compenetrandosi in una nuova e comune storia di tutti i popoli della terra"¹⁰⁰.

Infine occorre soffermarsi sulla recensione a quello che Brelich apertamente definisce *Un libro dannoso: la "Römische Religionsgeschichte" di Kurt Latte (München 1960)*¹⁰¹. Essa documenta la convinzione maturata da Brelich sulla possibilità di studiare la religione romana con il nuovo metodo storico-religioso, di contro agli approcci tradizionali che, nel caso del Latte, diventano addirittura una "minaccia": "La storia di una religione presa isolatamente è un non-senso; nessuna civiltà conosciuta ha inventato da sé la religione e le sue forme (...) ma ciascuna disponeva di un vasto e complesso patrimonio di retaggi millenari, di esperienze antiche e nuove, di influssi subiti, e di questo patrimonio, mediante scelte storiche o, spesso, mediante la dialettica di opposte tendenze, riuscì a forgiare la propria linea religiosa: chi non ricorre alla comparazione per elucidare lo sfondo da cui emerge una data religione, non capirà mai il significato di questa, né le forze dinamiche che determinano le sue alterazioni storiche"¹⁰². Il problema dell'assenza di comparazione nel testo esaminato viene ripresentato con chiarezza qualche pagina più avanti di questo lungo scritto: "Solo lo studio di molte religioni, comprese quelle dei popoli c.d. primitivi, la domestichezza con mondi culturali e religiosi assai differenti dal nostro attuale, possono condurre a concetti e criteri adeguati al compito di interpretare le religioni del mondo classico"¹⁰³.

A conclusione desidero citare un ultimo passo di Brelich che mostra chiaramente come per lui fare storia delle religioni attraverso il metodo comparativo non significasse né erudizione elitaria, né semplice disciplina accademica. Proprio su questo punto (trovandosi in totale continuità con quanto affermato da Pettazzoni) egli attribuiva al metodo (e alla disciplina) prima e soprattutto il valore etico di contribuire a creare una nuova umanità: "E se è proprio il com-

¹⁰⁰ Idem, 240.

¹⁰¹ Recensito in *SMSR* 32 (1961) 311-354.

¹⁰² Idem, 316.

¹⁰³ Idem, 326.

parativismo a metterci di fronte, di volta in volta, a casi sempre diversi in cui si dispiegano le facoltà creatrici umane, non è forse anche con questo che esso rivela la propria attualità? Non irradia, cioè, un messaggio nel momento in cui incombe su di noi (a partire da noi occidentali e, nella scia dell'occidentalizzazione, su tutto il mondo) il rischio di diventare prodotti dei nostri prodotti, pedine "alienate" e impotenti in un immenso meccanismo le cui leve stanno sfuggendo dalle nostre mani? La presa di coscienza, mediata dalla indagine storica, della capacità creativa di *ogni* umanità ci restituisce la libertà e l'autonomia del soggetto pronto a rifiutare il "dato" e a impegnarsi nel porre nuovi valori"¹⁰⁴.

¹⁰⁴ A. Brelich, "Ha senso oggi una rivista di storia delle religioni?", cit., 195-196.