

STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

Fondata nel 1925 da Raffaele Pettazzoni

90/2 (2024)

**Celebrando cento anni
di Storia delle religioni in Italia**

pubblicati dal Dipartimento di Storia, Antropologia,
Religioni, Arte, Spettacolo
Sapienza - Università di Roma

MORCELLIANA

Sommario

ALESSANDRO SAGGIORO, <i>Editoriale. La Consulta Universitaria di Storia delle Religioni nell'anno del centenario</i>	469
--	-----

SEZIONE MONOGRAFICA / THEME SECTION *Celebrando cento anni di storia delle religioni in Italia*

SERGIO BOTTA - MARIANNA FERRARA - ALESSANDRO SAGGIORO, <i>Raffaele Pettazzoni e la Storia delle religioni oltre il centenario</i>	475
---	-----

NATALE SPINETO, <i>Oltre il «margine». Un'indagine sul concetto di religione in Raffaele Pettazzoni</i>	479
---	-----

CORINNE BONNET - NATALE SPINETO, «Io ho in Lei la massima fiducia». <i>La correspondance entre Franz Cumont et Raffaele Pettazzoni</i>	502
--	-----

ALICE CRISANTI, «Noi altri divoratori di libri e sognatori ad occhi aperti». <i>Le lettere di Carlo Formichi e Giuseppe Tucci a Raffaele Pettazzoni</i>	558
---	-----

ALESSANDRO SAGGIORO, <i>Roma non fu creata in un giorno (o forse sì). Il mito della Città eterna nella Storia delle religioni delle origini. Raffaele Pettazzoni e Ernesto Buonaiuti.</i>	609
---	-----

PAOLO TAVIANI, <i>Intorno a «La verità del mito». Note di lettura</i>	646
---	-----

PAOLO SCARPI, <i>Il lascito di Raffaele Pettazzoni. La Storia delle religioni tra Science of Religion, Fenomenologia della religione e Scienze della religione</i>	661
--	-----

SABINA CRIPPA, «Nuova» <i>riflessione interrogativa di Raffaele Pettazzoni sui principali fondamenti della Storia delle religioni.</i>	678
--	-----

CARMINE PISANO, <i>Raffaele Pettazzoni e la storia della religione greca.</i>	688
---	-----

MARINELLA CERAVOLO, <i>Pettazzoni in dialogo con l'assiriologia. Il Vicino Oriente antico ne La confessione dei peccati.</i>	700
--	-----

MARIANNA FERRARA, <i>Matriarcato, ginecocrazia ed egemonia tra generi. Il posto delle donne nella Storia delle religioni di Raffaele Pettazzoni.</i>	723
--	-----

NICOLA GASBARRO, <i>La rivoluzione monoteistica.</i>	749
--	-----

ROBERTO ALCIATI, <i>Note per una rilettura de La confessione dei peccati di Raffaele Pettazzoni</i>	776
SERGIO BOTTA, <i>La Storia delle religioni ha ancora bisogno dei “primitivi”? Appunti intorno al “nuovo integrale umanesimo” di Raffaele Pettazzoni</i>	794
FEDERICO SQUARCINI, <i>L’inevitabilità della ‘comparazione’, poiché, altresì, del particolare non vi è scienza</i>	828
MARCELLO MASSENZIO - ALESSANDRO SAGGIORO, <i>La vita del mondo: disfare per fare. Conversazione per i 100 anni di Storia delle religioni in Italia</i>	872

L'inevitabilità della 'comparazione', poiché, altresì, del particolare non vi è scienza

In memoria di Cristiano Grottanelli (1946-2010)

1. *A cento anni dall'epifania mondana del 'metodo comparativo'*¹

Con gli studi raccolti nei suoi tre volumi dedicati al tema della 'confessione dei peccati', pubblicati tra il 1929 e il 1936, Raffaele Pettazzoni (1883-1959) vagliava la plausibilità del ravvisare somiglianze tra pratiche e testimonianze provenienti da diverse aree geografiche e da distanti periodi storici. A partire dai tanti e vari materiali ivi raccolti, Pettazzoni proseguiva il suo progetto comparativo, animato dalla ricerca di quella che considerava come una 'alternativa' tra 'una fenomenologia priva di vigore storiografico' e 'una storiografia senza una adeguata sensibilità religiosa', come scrisse nel suo celebre saggio sul 'metodo comparativo' del 1959².

Traendo forza argomentativa dall'aspetto pratico e affettivo che il 'confessare un peccato' comporta, Pettazzoni gettava le basi della sua riflessione metodologica, la quale ambiva a trovare un punto di sintesi tra la descrizione dei particolari e il rimando agli universali, tra la sottolineatura delle differenze e la messa in luce delle somiglianze, tra il carattere specifico dei *realia* e le generalità che li accomunano.

¹ Sono grato ai colleghi responsabili delle giornate di studi indette in occasione del 'centenario pettazzoniano' per avermi invitato a partecipare all'iniziativa. In risposta al loro invito, consegno a queste pagine il compito di servire, a loro volta, da ulteriore occasione 'commemorativa'. Quanto segue, infatti, funge da rinnovato invito a 'ricordare' Pettazzoni a partire dalla rilettura delle parole dei suoi scritti. Parole tratte da scritti tematici, da me scelte, raccolte e qui riproposte per esteso, sicché da poterle rileggere e meditare di nuovo. Non conosco, peraltro, forme del 'commemorare' migliori di questa, la sola in grado di presentificare la sostanza dell'assente. La disposizione di queste mie pagine, perciò, tradisce la tradizione 'contemplativa' e statica del ritratto *pro memoria*, in favore di una cinetica 'attuativa' e dinamica del progetto *in itinere*: pagine che invitano a spendersi nella 'commemorazione' non tanto della figura idealtipica del Pettazzoni 'mastro operaio' – icona foriera di idolatrismo culto della 'persona' –, quanto semmai degli esiti e dei frutti del suo operare. Pagine di 'testo', dunque, ideate come ennesimo pretesto per tornare a diffondersi nella 'pratica del ricordo' dei contenuti delle opere di Pettazzoni, affinché il tempo della 'memoria' sia occasione per restare in compagnia non della 'salma' bensì dell' 'animo' dell'assente, reso di nuovo presente dal laborioso ricordo dei contenuti che questi ha voluto sopravvivessero a sé e che ha affidato al suo seguito. La stesura di questo scritto ha beneficiato del contributo di intelligenza offertomi da Roberto Alciati, Sergio Botta ed Emiliano Urciuoli, con i quali mi spendo da tempo nella messa a punto di un protocollo di ricerca condiviso.

² Cfr. R. Pettazzoni, *Il metodo comparativo*, in «Numen» 6, 1 (1959), pp. 1-14 (in part. p. 10).

Che le questioni di 'metodo' fossero al centro dell'operato scientifico di Pettazzoni è evidente fin dai suoi primi scritti³. Tuttavia, è solo al tempo della sua 'lezione inaugurale' del 17 gennaio del 1924 che tali interessi assumono la forma di un manifesto programmatico. I problemi del 'metodo', infatti, sono al centro di questa breve, ma densa, prolusione. Una prolusione che Pettazzoni lesse al pubblico presente all'inaugurazione dell'attività scientifica di quella che – stando alla dedica posta in esergo nel retro frontespizio dell'edizione pubblicata – veniva presentata come 'la prima cattedra italiana di storia delle religioni' e che, sempre stando alla lettera dell'esergo, lo stesso ministro Giovanni Gentile 'volle istituita in Roma', nell'allora Università regia.

Fin dalle prime parole della prolusione del 1924, Pettazzoni si mostra più che attento ai risvolti dell'animato dibattito in corso in quegli anni, ma non tarda a dichiararsi insoddisfatto delle proposte metodologiche avanzate dai vari esponenti di scuola di allora. Le pagine iniziali della prolusione, infatti, sono tutte spese per delineare i tratti principali del 'dualismo' che caratterizzava la disposizione degli studiosi e degli indirizzi di ricerca del tempo: il metodo 'filologico' di F. Max Müller da un lato e il metodo 'antropologico' di E. Burnett Tylor dall'altro. Col suo rappresentare la contrapposizione tra questi due orientamenti – ivi ritratti come parimenti manchevoli –, Pettazzoni indicava la possibilità di una 'terza via' metodologica⁴, il cui territorio d'esercizio era la 'storia'. E sono proprio queste le pagine in cui il debuttante titolare della neonata cattedra di 'storia delle religioni' fissava, nero su bianco, i contorni del 'metodo storico comparativo' che avrebbe caratterizzato il suo magistero a venire⁵. Un 'metodo sintetico' distante dal suddetto 'dualismo' e foriero di un nuovo modo di intendere la relazione che intercorre tra lo 'svolgimento' e il 'carattere' della storia delle religioni.

Siffatto anelito 'sintetico', peraltro, Pettazzoni lo aveva già espresso, più di dieci anni prima, nell'importante *Prefazione* alla sua monografia del 1912, tutta dedicata allo studio del 'particolare' caso della 'religione primitiva in Sardegna'. In un passo cruciale di questa *Prefazione*, infatti, Pettazzoni si misurava con il dilemmatico rapporto che intercorre tra 'scienza' e 'comparazione', 'differenze' e 'somiglianze', 'particolarità' e 'generalità', dando prova del notevole grado di astuzia 'metodologica' a cui era lì giunto:

[p. xv] Tutti i materiali onde potei valermi per la mia ricostruzione – materiali letterari e materiali monumentali – li raccolsi nella prima parte del libro. La quale dunque

³ Cfr., ad es., R. Pettazzoni, *La scienza delle religioni e il suo metodo*, in «Scientia» 7 (1913), vol. 13, pp. 230-247; R. Pettazzoni, *Le origini dei Kabiri nelle isole del Mar Tracio*, in «Mem. sc. mor. Accademia dei Lincei» V, 12 (1906-08), pp. 635-740; R. Pettazzoni, *Una rappresentazione romana dei Kabiri di Samotracia*, in «Ausonia» 3 (1908), pp. 79-90. Si veda, *infra* n. 00, la citazione di un passo tratto dalla sua prima monografia, del 1912.

⁴ Cfr., per una messa a tema dei fattori che partecipavano al configurarsi dell'alternativa di Pettazzoni, N. Gasbarro, *La terza via tracciata da Raffaele Pettazzoni*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 14, 1 (1990), pp. 95-199.

⁵ Del quale, però, Pettazzoni aveva anticipato il carattere e gli scopi già dieci anni prima. Cfr. R. Pettazzoni, *La scienza delle religioni e il suo metodo*, in «Scientia» 7 (1913), vol. 13, pp. 230-247.

vuol essere una ordinata esposizione degli elementi della religione sarda primitiva, quali ci sono forniti in primo luogo dalla Filologia e dall'Archeologia.

L'Etnologia interviene particolarmente nella seconda parte. La quale è dedicata alle comparazioni fra la religione degli antichi Sardi e le religioni di altri popoli.

Ma: due sono i generi delle comparazioni.

Ci sono dei fatti religiosi che si manifestano presso tali popoli e in tali ambienti che appaiono fra loro connessi per speciali rapporti di razza o di civiltà: fatti che hanno, dunque, dietro a sé un proprio sfondo etnico o culturale, ben caratterizzato come tale, e spesso anche ben definito nella sua estensione geografica. Di fronte a questi fatti lo studioso delle religioni non può astrarre il puro rapporto religioso da quegli altri rapporti concomitanti di cui la religione è quasi un riflesso particolare, se pure non è più esatto il dire che tutti questi vari rapporti sono altrettanti aspetti diversi di una medesima unità, organica e multiforme. I fatti religiosi di questo tipo sono oggetto d'indagine tanto per l'etnologo quanto per lo studioso [p. xvi] delle religioni: e in sostanza io direi che sono di dominio proprio della STORIA DELLE RELIGIONI.

Altre volte i fatti che si raffrontano sono, in vece, il prodotto spirituale di popoli i più disparati, i più lontani nello spazio e nel tempo, e tali che fra loro non intercorsero mai relazioni di alcuna natura⁶. Tali fatti trascendono, quindi, ogni rapporto etnico e culturale, ed appartengono alla sfera della pura fenomenologia religiosa. Chi li confronta fra loro e ne indaga le analogie profonde e l'intimo valore, opera nel campo proprio della SCIENZA DELLE RELIGIONI.

'Storia delle religioni' e 'scienza delle religioni' si usano spesso volte indifferentemente a designare tutto quanto il complesso e vario ordine degli studi religiosi. Se vorremo introdurre una terminologia più precisa, che si fondi sopra distinzioni concettuali rispondenti a reali differenze, assegneremo, come caratteri, alla STORIA DELLE RELIGIONI la parzialità nel compito, il limite nell'orizzonte di ricerca, la particolarità nella scelta dei soggetti: alla SCIENZA DELLE RELIGIONI, in vece, quel ch'è essenzialmente proprio di una scienza: La generalità e la totalità.

Questa distinzione ebbi presente nell'istituire raffronti ai fenomeni religiosi della Sardegna primitiva⁷.

Tali, dunque, erano le ambizioni, gli scrupoli e le avvertenze che plasmavano i primi studi di Pettazzoni, in forza delle quali egli cercava vie e 'metodi' alternativi con cui «istituire raffronti» tra casi distanti.

Memori di siffatti pronunciamenti – decisivi, peraltro, per comprendere la genealogia del 'metodo comparativo' di Pettazzoni –, giova qui tornare a soffermarsi sul dettaglio di alcuni snodi del discorso di insediamento del 1924. Un discorso 'fondativo', dal quale, perciò, traggo e riporto per esteso due passi altrettanto notevoli, che invito a leggere prestando particolare attenzione al modo in cui Pettazzoni ricorre, abilmente, ora all'arte retorica ora all'incedere logico-argomentativo:

⁶ 'Popoli' che possono essere ritenuti tali (ossia 'disparati', 'lontani', senza 'alcuna relazione') se, e solo se, si fa eccezione dell'intercorrente 'relazione di specie' che li accomuna e si fa oblio dell'immanente 'somiglianza' data dal loro essere fatti *della* e *dalla* 'medesima natura'.

⁷ R. Pettazzoni, *La religione primitiva in Sardegna*, Società Editrice Pontremolese, Piacenza 1912, pp. xv-xvi (i maiuscoli sono nell'orig.).

[p. 9] Questi gli antecedenti ideali prossimi e remoti, queste le correnti di pensiero che, confluite in quei due uomini rappresentativi, concorsero a dar vita alla nuova scienza delle religioni. Nata sotto questo duplice segno, essa portava in sé il germe di un dualismo che avrebbe potuto esserle fatale, – e riuscì invece fecondo, in quanto poté essere superato. E come fu superato?

Le due scuole – la filologica di Max Müller e l'antropologica del Tylor –, per quanto diversamente orientate, non restarono separate in modo assoluto: non andò molto tempo che cominciarono ad avvicinarsi e a prender contatto.

[...]

Ma d'altra parte è evidente che il superamento di quell'iniziale dualismo e in genere la realizzazione della necessaria unità nello studio delle religioni non poteva conseguirsi mercè un semplice avvicinamento, una giustapposizione, una somma dei due [p. 10] termini: occorre la compenetrazione, la fusione, la riduzione ad un termine unico. Questo termine unico fu la storia.

[...]

[p. 14] Così anche da questo lato la storia permeava il terreno dell'indagine religiosa. Il sorgere della scuola 'storico-culturale' nel campo dell'antropologia rispondeva alla medesima esigenza che si manifestava col formarsi della scuola 'storica' sul tronco della filologia. Tutta la 'scienza delle religioni' si risolveva così in storia delle religioni. Sotto il segno della storia l'iniziale dualismo era superato: superato idealmente, nel senso di una unità ch'era insieme universalità, superato nel concetto di una storia delle religioni (in senso soggettivo) adeguata all'intera storia religiosa umana (in senso oggettivo): una storia che abbraccia le religioni inferiori e le superiori, le morte e le viventi, le primitive e le attuali, – compreso il Cristianesimo, poi che anche la storia del Cristianesimo, come storia religiosa, non s'intende se non appunto nel quadro della storia religiosa tutta quanta⁸.

Dopo aver così restituito centralità alla funzione 'mediatrice' della 'storia'⁹, il tono della prolusione cambia decisamente passo. Nel paragrafo a seguire, in cui si dichiara convinto dell'urgenza di disporre di un 'metodo' che renda capaci di leggere dati 'particolari' alla luce di dinamiche 'generali', Pettazzoni assume un piglio segnatamente programmatico, definendo sia i 'mezzi' sia i 'fini' della sua ambiziosa proposta di lavoro:

⁸ R. Pettazzoni, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni. Lezione inaugurale pronunciata nell'Università di Roma il 17 gennaio 1924*, Laterza, Bari 1924, pp. 9-10, 14.

⁹ Gli anni in cui Pettazzoni scrive questo saggio, peraltro, sono gli stessi in cui l'istituto della 'storia' è sottoposto a dure critiche, a partire dal suo sottostare al dettato – inesorabile – del regime dell'aspettualizzazione discorsiva (un regime partitivo e ipostatizzante, all'interno del quale il medesimo atto predicativo serve a informare ora il sostantivo 'storia' ora l'aggettivo 'storico', generando evidenti fallacie logiche). Sono infatti questi gli anni in cui Ludwig Wittgenstein, al seguito della pubblicazione del suo *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922), si spende nell'analisi del rapporto tra 'storia', 'discorso' e 'rappresentazione storica'. Cfr. M. Mazzeo, *Logica e tumulti. Wittgenstein filosofo della storia*, Quodlibet, Macerata 2021, pp. 39-53 (sulla parola 'storia'); pp. 71-79 (sulla parola 'storico'); pp. 104-114 (sull'espressione 'storia naturale'). Altre critiche vennero poi mosse all'idea di 'storia' da Walter Benjamin, il quale, sul finire degli anni Trenta, completò il suo *Über den Begriff der Geschichte*. Cfr. D. Gentili, *Il tempo della storia. Le tesi* Sul concetto di storia di Walter Benjamin, Quodlibet, Macerata 2020. Inoltre, K. von Stuckrad, *Relative, Contingent, Determined. The Category 'History' and Its Methodological Dilemma*, in «Journal of the American Academy of Religion» 71, 4 (2003), pp. 905-912.

[p. 14] Questo è appunto il carattere proprio della storia delle religioni, ultima venuta, in confronto con altre più anziane discipline: questa universalità senza limitazioni e senza rinunce, universalità che è la sua speciale attrattiva e la sua bellezza, perché non c'è forse altra disciplina che valga come questa a dare il senso, anzi il brivido entusiastico della storia, che apra così larghi orizzonti, che tragga lo studioso a librarsi per così ampie distese remunerandolo con la gioia e l'orgoglio di una grandiosa visione.

Ma ecco subito affacciarsi le difficoltà: quello che è il carattere, quella che è la bellezza della storia delle religioni, quello è anche il suo intimo connaturato tormento. Come può farsi la storia universale delle religioni? Come è possibile dominare tutta la vastità del campo? chi potrà mai riunire in sé tutte le competenze necessarie?

[p. 15] Difficoltà, come si vede, anzi tutto di ordine pratico. E nello stesso ordine si resta con le ragioni – che non mancano – da opporre a tali obiezioni: prima fra tutte questa, che la storia delle religioni non domanda a un etnologo d'essere anche orientalista, né ad un filologo classico d'essere anche sinologo; ma solo domanda a chi la coltiva di essere storico delle religioni, cioè di pensare i fatti religiosi conosciuti ed accertati come tali; e tanto meglio se lo storico delle religioni sarà egli stesso in grado di accertarne taluni direttamente, come specialista di questi o di quegli studi; ma male, irrimediabilmente male, se, accertati che siano comunque i fatti, egli non li penserà come fatti religiosi, in rapporto con altri – con tutti gli altri – che pure siano religiosi; né tutti potrà conoscerli se non col sussidio di varie discipline ausiliarie, per le quali è fine quel che allo storico delle religioni è mezzo per raggiungere il suo fine¹⁰.

Dalla pubblicazione della 'lezione inaugurale' del gennaio 1924 in poi, l'attenzione ai problemi del 'metodo' della 'storia delle religioni' contraddistinguerà tutta la produzione scientifica di Pettazzoni¹¹, fino all'anno della sua morte, avvenuta l'8 dicembre del 1959. È in questo stesso anno che viene dato alle stampe un suo breve ma importante scritto, il quale reca un titolo affine a una disposizione testamentaria: 'Il metodo comparativo'¹². Si tratta, infatti, di un agile rendiconto consuntivo nel quale Pettazzoni illustra lo stato dell'arte degli studi di storia delle religioni degli anni precedenti. In questo suo ultimo saggio, che peraltro occupa le pagine di apertura del fascicolo annuale dell'autorevole rivista «Numen»¹³, Pettazzoni torna sui temi di cui trattava nella sua

¹⁰ R. Pettazzoni, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni. Lezione inaugurale pronunciata nell'Università di Roma il 17 gennaio 1924*, Laterza, Bari 1924, pp. 14-15. Segnalo qui un aspetto 'pratico' di grande importanza, ma che rischia l'oblio: alle esortazioni 'ideali' e alle lezioni di 'metodo' – con le quali invitava gli studiosi a valutare i 'fatti religiosi' non come 'casi' a sé stanti ma mettendoli in rapporto 'con tutti gli altri' fatti analoghi –, Pettazzoni faceva corrispondere un operato 'reale', come ben mostra il suo impegno per la 'divulgazione' (svolto tramite la collana 'Storia delle religioni', pubblicata, dal 1920 al 1940, presso l'editore Zanichelli) e il suo spendersi nella direzione dell'importante serie antologica 'Testi e documenti per la storia delle religioni' (pubblicata, dal 1929 al 1937, sempre per i tipi di Zanichelli), mediante la quale venivano resi accessibili testi e materiali di tradizioni poco note, antiche e distanti. In ciò il *modus operandi* di Pettazzoni richiama i caratteri di una 'teoria in azione'.

¹¹ Penso, ad es., a un successivo scritto – pubblicato prima in francese nel 1951, poi in inglese nel 1954 –, in cui Pettazzoni continua a cercare il modo di far convivere i particolari storici con gli universali teoretici, ricorrendo a formule notevoli: «Myth is universal, mythology is particular». R. Pettazzoni, *Myths of beginnings and creation-myths*, in R. Pettazzoni, *Essays on the history of religions*, Brill, Leiden 1954, pp. 24-36 (in part. p. 24).

¹² Cfr. R. Pettazzoni, *Il metodo comparativo*, in «Numen» 6, 1 (1959), pp. 1-14.

¹³ Uno dei primi periodici scientifici interamente votato alla 'storia delle religioni', pubblicato –

prolusione del 1924, ma li rivisita alla luce dei dibattiti metodologici e dei mutamenti di indirizzo che hanno segnato i tre decenni intercorsi.

Uno scritto in cui il nostro appare preoccupato tanto per lo statuto scientifico della disciplina di cui ha fin lì professato la pratica, quanto per il futuro degli studi votati al 'metodo comparativo'. Tant'è vero che, da buon 'storico', non si perita nel riportare all'attenzione del lettore le ragioni del perdurare negli anni del 'tormentato' antagonismo di scuola che separa gli esponenti del 'metodo' di stampo 'fenomenologico' da quelli di orientamento 'storicistico'.

Anche in questo caso, riporto per esteso le parole tratte da questo ultimo scritto di Pettazzoni, il quale merita di essere riletto con attenzione. Parole con cui questi torna a ribadire l'importanza e le peculiarità del 'metodo comparativo', il solo, a suo dire, in grado di trarre profitto conoscitivo dallo sguardo d'insieme, ossia dal sistematico abbinamento del 'metodo' con l'«oggetto»¹⁴, del generale con il particolare, della 'religione' con la 'storia', del 'fenomeno/apparizione/evento' discreto con la continuità della 'genesi/formazione/processo di sviluppo' dello stesso:

[p. 9] Ma questo programmatico appello alla storia [p. 10] non garantisce, a quanto pare, la comparazione fenomenologica dal rischio di cadere in un morfologismo

a partire dal gennaio 1954 – presso i tipi dell'allora prestigiosa casa editrice accademica Brill. Rivista che lo stesso Pettazzoni contribuì a fondare e per la quale scrisse l'editoriale d'inizio decorso. Cfr. R. Pettazzoni, *Aperçu introductif*, in «Numen» 1, 1 (1954), pp. 1-7. A proposito di storia e di sociologia dei campi accademici, merita qui ricordare che la rivista «Numen» nasce come organo di stampa della 'International Association for the Study of the History of Religions' (IASHR), fondata nel 1950 e in seguito divenuta 'International Association for the History of Religions' (IAHR).

¹⁴ Che, come tale, è, e rimane, un 'oggetto sottinteso', in ossequio al 'paradosso' di Alexius von Meinong (1853-1921): «Quando la fisica, la fisiologia e la psicologia affermano concordemente la cosiddetta idealità delle qualità sensibili, con questo affermano implicitamente qualcosa sia sul colore che sul suono: che il primo cioè esiste così poco quanto il secondo. Chi ama espressioni paradossali potrebbe ben dire: ci sono oggetti per i quali vale che siffatti oggetti non ci sono; ed il fatto inteso con questa formula, così banale per chiunque, getta una luce così chiara sul rapporto degli oggetti con la realtà o con l'essere in generale che è necessario, nel presente contesto, analizzare la cosa più da vicino, perché di fondamentale importanza». A. Meinong, *Teoria dell'oggetto*, Quodlibet, Macerata 2003 (orig. ted. 1904; 1920), p. 29. Inoltre, Id., pp. 30-34, 87-96. Parimenti, non si dimentichi neppure il cospicuo profitto derivante dal ricorso alle 'finzioni normative' – anch'esse 'oggetti sottintesi' –, della cui efficacia reca chiara riprova la storia del diritto di ambito mediterraneo. Cfr. Y. Thomas, *Fictio legis*, Quodlibet, Macerata 2015. Ed è in questo stesso senso che va inteso l'abituale distinguo – di matrice predicativa – tra 'religione' e, ad es., 'religione primitiva', 'religione indiana', 'religione popolare', ecc. Obbedendo alle esigenze classificatorie del discorso insiemistico, infatti, la parola 'religione' svolge il ruolo e la funzione ipostatizzante del 'sostantivo' astratto, il quale, però, rimane un vago 'oggetto sottinteso' fintanto che non riceve il sostegno qualificante degli 'aggettivi'. È così che l'imbarazzante vaghezza del 'generico' 'religione' – che associa alla condizione di 'non-cosa', *Unding*, indicata nelle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein – viene controbilanciata dalla funzione discretizzante e apparentemente 'concretizzante' esercitata dall'«aggettivo qualificativo», il quale colma le lacune del 'generale' riferendolo a contesti 'particolari', ossia al tempo 'primitivo', allo spazio 'indiano', al modo 'popolare', ecc. Cfr., sul distinguo funzionale – dunque funzionalmente utilitaristico e, perciò, problematico – tra 'religione' (singolare) e 'religioni' (plurale) e tra 'religione' (sostantivo) e 'religioso' (aggettivo), J.Z. Smith, *Religion, Religions, Religious*, in M.C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, University of Chicago Press, Chicago 1998, pp. 269-284. Infine, sul 'sostantivo' *religion* come 'oggetto' che dà 'sostanza' al 'metodo', M. Bergunder, *What is Religion? The Unexplained Subject Matter of Religious Studies*, in «Method and Theory in the Study of Religion» 26 (2014), pp. 246-286.

puramente estrinseco e formale, senza consistenza storiografica. E la ragione – una ragione non puramente contingente, anzi intrinseca ed essenziale –, la ragione vera, è che la fenomenologia riconosce bensì il valore strumentale della storia, ma idealmente tende a trascendere la storia erigendosi a scienza religiosa a sé, distinta dalla storia. Ciò che manca alla fenomenologia religiosa, ciò che essa esplicitamente ripudia, è l'idea di svolgimento. Intendendo il *fenomeno* religioso come 'apparizione' o 'rivelazione' del sacro, e come esperienza del sacro, la fenomenologia deliberatamente ignora quell'altro modo di pensare e di intendere pel quale ogni *phainómenon* è un *genómenon*, ogni apparizione presuppone una formazione, ed ogni evento [particolare] ha dietro di sé un processo di sviluppo [generale].

L'idea di svolgimento è invece al centro del pensiero storicistico, mentre allo storicismo è estranea quella istanza che per la fenomenologia è fondamentale, cioè il riconoscimento della religione come valore autonomo. Da questo concetto della religione come esperienza *sui generis* discende per la fenomenologia l'esigenza di un metodo specifico per lo studio della religione, di un metodo non mutuato da alcun'altra disciplina, – sia essa la linguistica o la filologia o l'antropologia. Corrispondentemente, questa esigenza metodologica è anch'essa estranea allo storicismo.

L'alternativa appare dunque nettamente delineata fra una fenomenologia priva di vigore storiografico ed una storiografia senza una adeguata sensibilità religiosa. Resta a vedere se le due posizioni si escludano realmente a vicenda o non siano invece complementari, trovando l'una la sua integrazione in ciò che è proprio dell'altra, e viceversa. In sede metodologica si tratta di vedere se la comparazione non possa esser altro che una meccanica registrazione di somiglianze e di differenze, o se non si dia – invece – una comparazione che, superando il momento descrittivo e classificatorio, valga a stimolare il pensiero alla scoperta di nuovi rapporti e all'approfondimento della coscienza storica¹⁵.

La messa in pratica della 'scienza' qui succintamente descritta è il mandato che Pettazzoni lascia ai posteri¹⁶, i quali, avendo contezza dell'inevitabilità del confronto tra 'particolari' storici (dunque 'naturali'?) e 'universali' teorici (dunque 'culturali'?), potranno trarre cospicuo profitto dall'impiego del suo 'metodo comparativo'.

2. *Necessitati alla conquista di un 'metodo'*

Essendo a sua volta un 'evento', però, il 'metodo' di Pettazzoni non è un traguardo definitivo, una 'cosa' fissa, un 'prodotto finito', un 'oggetto' di

¹⁵ R. Pettazzoni, *Il metodo comparativo*, in «Numen» 6, 1 (1959), pp. 1-14 (cit. da pp. 9-10).

¹⁶ Il peso dell'eredità pettazzoniana era avvertito già dalla prima generazione degli studiosi al suo seguito, come si evince, con estrema chiarezza, dal discorso di commiato pronunciato da Angelo Brelich durante l'assemblea straordinaria della 'Società Italiana di Storia delle Religioni', avvenuta pochi mesi dopo la scomparsa di Pettazzoni, ossia il 26 marzo 1960. Si veda, in merito, il testo incluso all'interno del 'Notiziario della Società Italiana di Storia delle Religioni' come resoconto della 'Prima riunione del 1960'. Cfr. A. Brelich, [*Discorso di commemorazione*], in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 31 (1960), pp. 191-202 (in part. pp. 201-202): «Vorrei insistere su questa modernità e anzi, direi, su quest'aspetto avveniristico delle idee di Pettazzoni, che, infatti, si proiettano avanti nel tempo come programma e compito di una disciplina in formazione. Infatti, proprio alla luce della sua esigenza di includere e risolvere, senza residui, in una storiografia tutto quanto riguarda le religioni di qualsiasi epoca o luogo, si viene a capire che la storia delle religioni è ancora tutta da farsi». p. 201).

devozione culturale, un 'patrimonio' statico, una 'vetta' conquistata una volta per tutte. Al contrario, essendo anch'esso ineluttabilmente soggetto al dettato entropico del reale, è un 'metodo in itinere' che necessita di continuo aggiornamento, sicché da non perdere il contatto, puntuale, con il perenne variare tanto dei dati empirici quanto dei modi in cui li si interpreta. È lo stesso Pettazzoni, come si è visto nel precedente paragrafo, ad incitare il suo lettore ad adoperarsi in tal senso, esortandolo a farsi carico delle fatiche dell'esercizio critico proprio di ogni 'scienza' e a diventare un 'militante' del 'metodo' della perizia, dello scrupolo e della vigilanza comparativa.

Già nella sua prolusione del 1924, infatti, dopo aver constatato l'inefficiacia esplicativa dei 'metodi' in circolazione al tempo, Pettazzoni rompe il sodalizio con essi e si spinge, con coraggio, verso zone inesplorate, in cerca di inedite vie alternative. Anche nel suo caso, l'uscita dagli angusti confini del porto a cui si è approdati coincide con la presa del largo e con l'avvio della navigazione in mare aperto. L'istanza comparativa posta al centro del suo 'metodo', peraltro, richiama con forza l'esigenza – per ogni pratica che ambisca ad assurgere a 'scienza' –¹⁷ di mollare gli ormeggi prendendo distanza dalle persuasioni in voga e dalle consuetudini istituite. Il che vale a dire che la rottura del patto con i saperi dati è la condizione necessaria per la conquista di conoscenze inedite¹⁸.

Tuttavia, l'abbandono delle comodità e delle certezze abituali – gelosamente custodite all'interno delle mura domestiche –, non è cosa agevole, poiché espone il vacante alle infinite incognite della 'selva oscura' del reale. Una 'giungla' insidiosa, fitta di 'dati' e di 'fatti', per scampare alla quale è comunque inevitabile dotarsi di una tecnica di sopravvivenza, di un metodo che permetta di confrontare, con profitto, gli eventi del passato con quelli del presente, gli accadimenti spazialmente distanti con quelli più prossimi, le cose già note con quelle mai viste.

Ed è questo il mandato di cui tutte le 'scienze' empiriche sono mandatarie, come scrivevano, nel 1968, i tre 'inventori' di un 'nuovo metodo sociologico':

Domandarsi che cosa significa fare scienza o, più precisamente, sforzarsi di sapere che cosa fa lo scienziato, che egli sappia o meno ciò che fa, equivale non solo a inter-

¹⁷ In clima di 'commemorazioni', mi preme qui rievocare la formula, formidabile, con cui Gaston Bachelard, nel 1938, descriveva il carattere tanto critico quanto costruttivo di una 'scienza': «Pour un esprit scientifique, toute connaissance est une réponse à une question. S'il n'y a pas eu de question, il ne peut y avoir connaissance scientifique. Rien ne va de soi. Rien n'est donné. Tout est construit». G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Vrin, Paris 1947 (ed. orig. 1938), p. 14.

¹⁸ A proposito del carattere generativo del gesto di 'rottura', richiamo qui una nota esortazione programmatica di Jonathan Z. Smith, troppo spesso intesa come una mera *boutade*: «I have undertaken this exercise in Durkheimian translation in order to make a simple point. The disciplined study of any subject is, among other things, an assault on self-evidence, on matters taken for granted, nowhere more so than in the study of religion. The future of our increasingly diverse societies will call on all our skills at critical translation; all our abilities to occupy the contested space between the near and the far; all our capacities for the dual project of making familiar what, at first encounter, seems strange, and making strange what we have come to think of as all-too-familiar». J.Z. Smith, *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*, University of Chicago Press, Chicago 2004, p. 389.

rogarsi sull'efficacia e sul rigore formale delle teorie e dei metodi disponibili, ma a interrogare inoltre le teorie e i metodi nella loro messa in opera, per determinare ciò che essi fanno agli oggetti, e gli oggetti che determinano. L'ordine secondo il quale dev'essere condotta questa interrogazione è imposto sia dall'analisi propriamente epistemologica degli ostacoli della conoscenza, sia dall'analisi sociologica delle implicazioni epistemologiche della sociologia attuale, che definiscono la gerarchia dei rischi epistemologici e dunque delle priorità.

Accettare con Bachelard che *il fatto scientifico è conquistato, costruito, constatato* [*le fait scientifique est conquis, construit, constaté*], significa rifiutare a un tempo l'empirismo che riduce l'atto scientifico a un accertamento e il convenzionalismo che gli oppone soltanto il preliminare della costruzione. A forza di rammentare l'imperativo della verifica, contro tutta la tradizione speculativa della filosofia sociale da cui deve sradicarsi, la comunità sociologica tende oggi a obliterare la gerarchia epistemologica degli atti scientifici che subordina la verifica alla costruzione e la costruzione alla rottura: trattandosi di una scienza sperimentale, il semplice richiamo alla prova sperimentale rimane una tautologia, finché non si accompagna a una spiegazione dei presupposti teorici che fondano un'autentica sperimentazione, e questa esplicitazione resta a sua volta sprovvista di valore euristico finché non si accompagna alla esplicitazione degli ostacoli epistemologici che si presentano sotto una forma specifica in ogni pratica scientifica¹⁹.

La decennale produzione scientifica di Pettazzoni offre preziosa testimonianza di questa stessa esigenza pratica di fondo e, di conseguenza, dell'inevitabile necessità di costruire e di dotarsi di un 'metodo' atto a confrontare i particolari del *percipere* con gli universali del *cogitare*: un 'metodo da farsi', che consenta —come indicato nello scritto del 1959 sopra citato— la messa in relazione dei 'fenomeni', delle 'apparizioni' e degli 'eventi' discreti, con la 'genesì', la 'formazione' e i 'processo di sviluppo' degli stessi.

Sono queste, dunque, le ragioni pratiche che spingevano Pettazzoni a ritenere, già dal saggio del 1924, che il 'metodo comparativo' fosse il solo capace di trarre profitto dall'inevitabile esigenza di accostare, paragonare, soppesare e confrontare in sinossi lo statuto dei 'dati' (*pragmata*) con quello delle 'idee' (*noēmata*), il carattere dei dettagli sensibili con quello dell'insieme intellegibile tramite il quale li si riunisce, la minuzia del testo con l'ampiezza del contesto, l'irrompere di un accidente con il clima circostante, la sincronica comparsa dell'eccezione sul diacronico sfondo della regola, l'apparente autonomia del particolare con la soggiacente ingerenza dell'universale²⁰.

¹⁹ P. Bourdieu - J.-C. Chamboredon - J.-C. Passeron, *Il mestiere di sociologo*, Guaraldi, Rimini 1976 (ed. fr. 1968), p. 28.

²⁰ Tutte ragioni 'pratiche' ed esigenze 'concrete' che hanno, *de facto*, immediate conseguenze sul versante 'teoretico' e 'astratto': affinché possa darsi una scrupolosa e pertinente pratica del distinguere e del correlare lo statuto della 'linea' da quello del 'punto', serve aver chiaro cos'è che informa il distinguo tra la condizione di 'effetto' e quella di 'causa'. Solo chi profitta della forza immanente derivante dalla reciproca sorveglianza dei fronti è abile alla sintesi tra 'teoria' e 'prassi' e si affranca dalle usanze di rito, nel rispetto delle quali, altresì, sarà anch'egli chiamato a celebrare l'antico culto degli 'opposti', durante il quale la 'comunità dei credenti' ripete il rituale 'atto di separazione' del 'confuso' dal 'discreto', del 'continuo' dall' 'interrotto', dell' 'uguale' dal 'diverso', dell' 'identità' dalla 'differenza', della 'medesimezza' dall' 'alterità', del 'normale' dall' 'anomalo', del 'regolare' dall' 'eccezionale', dell' 'ordinario' dallo 'straordinario', del 'generico' dallo 'specifico', del 'molteplice' dall' 'unico', del

Certo è che il favore accordato al 'metodo comparativo' da Pettazzoni non è cosa nuova, dal momento che all'inevitabilità del gesto comparativo faceva già riferimento un importante saggio di Émile Durkheim, apparso nel lontano 1898. Fin dalla prima pagina di questo suo scritto, in cui affronta – in modo decisamente pionieristico – il complesso rapporto tra rappresentazioni collettive e individuali –, Durkheim chiama in causa la pratica della 'comparazione' (*comparaison*) e la presenta come qualcosa di cui non è praticamente possibile fare a meno: in quanto *méthode de démonstration*, la comparazione analogica è una prassi del conoscere stesso, dunque un *moyen pratique* ineludibile tanto per le 'scienze naturali' quanto per le 'scienze sociali'.

Ciò è detto, a chiare lettere, fin dalle prime righe di questo saggio di Durkheim, nelle quali, peraltro, egli contrappone l'operato delle scienze sociologiche a quello delle scienze biologiche e psicologiche del tempo, anticipando, così, alcune delle ragioni dell'«intimo connaturato tormento» metodologico menzionato nel testo del 1924 di Pettazzoni, *supra*, a proposito dell'accesa diatriba tra fenomenologia e storicismo:

Si l'analogie n'est pas une méthode de démonstration proprement dite, c'est pourtant un procédé d'illustration et de vérification secondaire qui peut avoir son utilité. Il n'est jamais sans intérêt de rechercher si une loi, établie pour un ordre de faits, ne se retrouve pas ailleurs, *mutatis mutandis*; ce rapprochement peut même servir à la confirmer et à en faire mieux comprendre la portée. En somme, l'analogie est une forme légitime de la comparaison et la comparaison est le seul moyen pratique dont nous disposions pour arriver à rendre les choses intelligibles. Le tort des sociologues biologistes n'est donc pas d'en avoir usé, mais d'en avoir mal usé. Ils ont voulu, non pas contrôler les lois de la sociologie par celles de la biologie, mais induire [p. 2] les premières des secondes. Or de telles inférences sont sans valeur; car si les lois de la vie se retrouvent dans la société, c'est sous des formes nouvelles et avec des caractères spécifiques que l'analogie ne permet pas de conjecturer et que l'on ne peut atteindre que par l'observation directe. Mais si l'on avait commencé par déterminer, à l'aide de procédés sociologiques, certaines conditions de l'organisation social, il eût été parfaitement légitime d'examiner ensuite si elles ne présentaient pas des similitudes partielles avec les conditions de l'organisation animale, telles que le biologiste les détermine de son côté. On peut même prévoir que toute organisation doit avoir des caractères communs qu'il n'est pas inutile de dégager.

Mais il est encore plus naturel de rechercher les analogies qui peuvent exister entre les lois sociologiques et les lois psychologiques parce que ces deux règnes sont plus immédiatement voisins l'un de l'autre. La vie collective, comme la vie mentale de l'individu, est faite de représentations; il est donc présumable que représentations individuelles et représentations sociales sont, en quelque manière, comparables.

Nous allons, en effet, essayer de montrer que les unes et les autres soutiennent la même relation avec leur substrat respectif. Mais ce rapprochement, loin de justifier la

'generale' dal 'singolare', del 'comune' dal 'peculiare', dell'«universale» dal 'particolare'. Cfr. J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2021; D. Olkowski, *The Universal (in the Realm of the Sensible). Beyond Continental Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007. Inoltre, A. Marmodoro, *Everything in Everything. Anaxagoras's Metaphysics*, Oxford University Press, New York 2017; A. Mari - C. Beyssade - F. Del Prete (eds.), *Genericity*, Oxford University Press, Oxford 2013; D. Christian, *The Return of Universal History*, in «History and Theory» 49, 4 (2010), pp. 6-27.

conception qui réduit la sociologie à n'être qu'un corollaire de la psychologie individuelle, mettra, au contraire, en relief l'indépendance relative de ces deux mondes et de ces deux sciences²¹.

Queste parole di Durkheim sono un salutare monito per tutti coloro che si votano all'impresa di 'conquistare' e 'costruire' un 'metodo' scientifico, per la cui 'conferma' e 'costatazione' è necessario apprendere l'arte del coniugare, con scaltra perizia, gli aspetti particolari con quelli generali, facendo in modo che la 'concreta' pratica del reperimento dei dati non sia mai disgiunta dall' 'astratta' procedura ermeneutica con cui li si interpreta, restando consci del fatto che «l'instrument est une théorie en acte»²², come evidenziavano – oltre mezzo secolo fa – Bourdieu, Chamboredon e Passeron.

Se letto alla luce delle sopra citate parole di Durkheim, allora il testo della prolusione del 1924 di Pettazzoni risulta ancor più rilevante e attuale, soprattutto perché prefigura i tratti di una disciplina scientifica sistematica e riflessiva, i cui protocolli di lavoro sono sia 'teoria in pratica' sia 'pratica della teoria'. Visto in tal senso, il 'metodo del comparare' di Pettazzoni fa della 'storia delle religioni' una 'teoria pratica', una 'scienza in atto', un 'esercizio concreto dell'astrazione'.

Per dare maggiore rilievo a quest'ultimo aspetto, mi permetto di chiamare in causa le parole di un raffinato esponente delle 'scienze del testo', le quali ribadiscono, ancora una volta, l'importanza del 'comparare'. Si tratta delle parole con cui Gérard Genette conclude la premessa metodologica anteposta al suo *Discorso del racconto*, nella quale ha affrontato la spinosa questione della convivenza di 'singolarità' e 'generalità' all'interno dell'opera letteraria di Proust:

Come qualsiasi opera, come qualsiasi organismo, la *Recherche* è costituita da elementi universali, o almeno transindividuali, che riunisce in una sintesi specifica, in una totalità singolare. Analizzarla, non significa andare dal generale al particolare, bensì dal particolare al generale: da quell'essere incomparabile che è la *Recherche* agli elementi estremamente comuni, quali figure o procedimenti di utilità pubblica e di circolazione corrente da me chiamati anacronie, iterativo, focalizzazioni, parallelismi, e simili. Propongo in questo caso, essenzialmente, un metodo d'analisi: devo quindi riconoscere che cercando lo specifico trovo l'universale, che volendo mettere la teoria al servizio della critica metto, mio malgrado, la critica al servizio della teoria. È il paradosso tipico di qualsiasi attività poetica, e indubbiamente anche di qualsiasi attività conoscitiva, sempre combattuta fra questi due insormontabili luoghi comuni, cioè che esistono solo oggetti singolari, ma che la sola scienza possibile è quella del generale; tuttavia sempre riconfortata, e come calamitata, da un'altra verità un po' meno diffusa, che il generale sta nel cuore del singolare, e quindi – contrariamente al pregiudizio comune – il conoscibile sta nel cuore del mistero²³.

²¹ É. Durkheim, *Représentations individuelles et représentations collectives*, in É. Durkheim, *Sociologie et Philosophie*, F. Alcan, Paris 1924, pp. 1-2 (orig. 1898).

²² P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon, J.-C. Passeron, *Le métier de sociologue. Préables épistémologiques*, Mouton, La Haye 1983 (iv ed. [pr. ed. 1968]), p. 210.

²³ G. Genette, *Discorso del racconto. Saggio di metodo*, in G. Genette, *Figure III. Discorso del racconto*, Einaudi, Torino 1976 (ed. fr. 1972), pp. 67-323 (cit. da p. 71). A proposito del debito che l'atto di sintesi analogica ha verso le idee di comunanza e di totalità d'insieme, rimando alle impor-

Queste acute considerazioni di Genette, assieme a quelle prima citate di Durkheim, amplificano la salienza metodologica di quanto sostenuto da Pettazzoni nella prolusione del 1924. Penso, in particolare, al passo in cui Pettazzoni indica il «carattere proprio della storia delle religioni», il quale, sulla scorta di quanto suddetto, merita attenta rilettura:

[p. 14] Questo è appunto il carattere proprio della storia delle religioni, ultima venuta, in confronto con altre più anziane discipline: questa universalità senza limitazioni e senza rinunce, universalità che è la sua speciale attrattiva e la sua bellezza, perché non c'è forse altra disciplina che valga come questa a dare il senso, anzi il brivido entusiastico della storia, che apra così larghi orizzonti, che tragga lo studioso a librarsi per così ampie distese remunerandolo con la gioia e l'orgoglio di una grandiosa visione²⁴.

Dunque, se la 'storia delle religioni' professata da Pettazzoni comporta, come forma del proprio esercizio, il 'metodo comparativo' – di cui si è stabilita l'inevitabilità –, allora la messa in pratica dello stesso dovrà riguardare la 'comparazione' di 'oggetti' e di 'dati' ritenuti 'comparabili', seppur provenienti da ambiti storici e geografici distanti e diversi²⁵. Tali 'oggetti', però, non potranno *più* essere pregiudizialmente intesi alla stregua di 'cose a sé stanti', 'anomale', 'intraducibili', 'singolari' e 'senza contesto', bensì andranno *sempre* visti in quanto forme storiche particolari di processi di sviluppo universali.

Per quanto possa apparire vertiginoso, siffatto «strabismo metodologico» – così lo chiama Genette²⁶ – è il principale punto di forza della 'storia delle religioni' pettazzoniana, la quale, infatti, si presenta come una 'scienza' in grado di comprendere, allo stesso tempo, il *phainómenon* e il *genómenon*. Una 'scienza' capace di leggere l'«apparizione» di un 'evento' storico specifico (ossia il farsi 'particolare di un universale') in continuità con il 'processo di sviluppo' generale che ha portato alla sua 'formazione' (ossia la cifra 'universale del particolare').

tanti considerazioni di Genette circa lo statuto della 'somiglianza'. Cfr. G. Genette, *Verosimiglianza e motivazione*, (ed. fr. 1968), in G. Genette, *Figure II. La parola letteraria*, Einaudi, Torino 1972 (ed. fr. 1969), pp. 43-69. Inoltre, G. Didi-Huberman, *La somiglianza informe, o il Gaio sapere visuale secondo Georges Bataille*, Mimesis, Milano 2023; G. Didi-Huberman, *La somiglianza per contatto. Archeologia, anacronismo e modernità dell'impronta*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

²⁴ R. Pettazzoni, *Svilgimento e carattere della storia delle religioni. Lezione inaugurale pronunciata nell'Università di Roma il 17 gennaio 1924*, Laterza, Bari 1924, p. 14.

²⁵ Cfr., ad es., B. Lincoln, *Apples and Oranges. Experiments In, On, and With Comparison*, University of Chicago Press, Chicago 2018; J.J. Kripal, *Comparing Religions. Coming to Terms*, Wiley Blackwell, Oxford 2014; M. Detienne, *Comparer l'incomparable*, Seuil, Paris 2000; R. Chang (ed.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, Harvard University Press, Cambridge 1997. Inoltre, sulle ragioni dell'inevitabilità – o dell'evitabilità – della comparazione, Th.A. Idinopulos - B.C. Wilson - J.C. Hanges (eds.), *Comparing Religions. Possibilities and Perils?*, Brill, Leiden 2006.

²⁶ G. Genette, *Discorso del racconto. Saggio di metodo*, in G. Genette, *Figure III. Discorso del racconto*, Einaudi, Torino 1976 (ed. fr. 1972), pp. 67-323 (cit. da p. 71).

3. *L'azzardo del costruttore dell'«oggetto»*

L'anno successivo a quello in cui Pettazzoni pronuncia il suo discorso sul 'metodo' – del quale si è detto nei precedenti paragrafi – è l'anno della fondazione della rivista «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», il cui primo fascicolo viene dato alle stampe nel 1925. L'anno ancora seguente, ossia il 1926, è invece quello in cui compaiono, proprio nella neonata rivista, i primi saggi di Pettazzoni dedicati a un tema decisamente poco ortodosso e assai 'particolare' rispetto all'andamento generale degli studi religionistici dei decenni precedenti. L'oggetto preso in esame in tutti questi studi è sempre lo stesso ed è indicato mediante un'unica formula: 'La confessione dei peccati'²⁷. Il 1926, dunque, è la data di inizio della pubblicazione di una lunga serie di scritti monotematici, che poi Pettazzoni raccoglie e ripubblica, a partire dal 1929, in tre corposi volumi²⁸.

Andando oltre il dettaglio formale e bibliografico dei saggi in questione, mi preme qui richiamare l'attenzione al contenuto degli stessi: *tutti* i titoli di questi scritti, infatti, hanno la medesima struttura logica, per cui, come accade nel rapporto tra 'specie' e 'genere', l'oggetto da comparare è *sempre* lo stesso, mentre il contesto di indagine è *sempre* diverso. È dunque evidente che per Pettazzoni la 'confessione dei peccati' funge da indicatore del comparabile 'universale', mentre il ruolo del 'particolare' è svolto dal riferimento all'area, all'epoca o alla tradizione da cui provengono i comparati presi in esame in ogni singolo scritto (ossia, in ordine di pubblicazione [dal 1926 al 1938], 'La confessione dei peccati' presso le 'popolazioni primitive dell'Africa e dell'America'; le 'antiche religioni americane'; gli 'indigeni della California'; l'India antica; il 'Giappone'; la 'Cina'; l'Isola di Sumatra; il 'buddhismo indiano'; le 'antiche religioni americane'; gli 'indiani delle praterie'; le 'partorienti presso i Jurak-Samojedi'; le 'popolazioni incolte dell'Africa'; gli 'Eskimesi centrali'; gli 'Ittiti'; nella 'Siria d'epoca pre-cristiana'). Il criterio tassonomico qui utilizzato, quindi, è chiaro: fatta salva la varietà e la 'diversità' formale esibita dai materiali, dalle fonti e dai testimoni presi in esame – i quali provengono, come si è detto, sia da aree diverse sia da epoche distanti –, Pettazzoni ravvisa sempre, senza mai titubare,

²⁷ Cfr. R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati presso popolazioni primitive del l'Africa e dell'America*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 2 (1926), pp. 44-84; R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati nelle antiche religioni americane*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 2 (1926), pp. 163-229; R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati presso gli indigeni della California*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 2 (1926), pp. 276-278. Sempre nel 1926 viene dato alle stampe un articolo relativo al tema del 'peccato', ma dedicato alla disamina di un particolare modo di esistenza di coloro che al peccato sono soggetti. Cfr. R. Pettazzoni, *La lapidazione degli adulteri nell'America pre-colombiana*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 2 (1926), pp. 281-284. Inoltre, R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati nell'India antica*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 3 (1927), pp. 55-81.

²⁸ Cfr. R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati, I. Primitivi. America antica. Giappone. Cina. Brahmanesimo. Giainismo. Buddhismo*, Zanichelli, Bologna 1929; R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati, II. Egitto. Babilonia. Israele. Arabia meridionale*, Zanichelli, Bologna 1935; R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati, III. Siria. Hittiti. Asia Minore. Grecia*, Zanichelli, Bologna 1936.

un notevole grado di 'somiglianza'. In *tutte* le aree, le epoche e le tradizioni prese in esame c'è *sempre* qualcuno che confessa qualcosa che ha fatto e che non avrebbe dovuto fare. Ciò vale a dire che il carattere specifico dei *realia* analizzati non basta a smentire la generalità che li accomuna.

Pare esser questo, in sintesi, l' 'azzardo' nomotetico compiuto qui da Pettazzoni, il quale, al fine di 'constatare' e 'confermare' empiricamente la validità 'universale' del suo 'metodo comparativo', si è dovuto parimenti dotare, 'costruendolo', di un proprio 'oggetto comparabile'. Si tratta, però, di un azzardo coerente, poiché conseguente a quello fatto per 'conquistare' e 'costruire' il proprio 'metodo comparativo': la 'conquista' e la 'costruzione' di un 'metodo' vanno di pari passo con la 'conquista' e la 'costruzione' dell' 'oggetto'.

L'oggetto in questione, peraltro, è palesemente 'costruito' – ossia 'istruito' e 'istituito' come tale –, in quanto è un 'istituto' risultante dall'abbinamento di due elementi pratici e distinti: affinché possa darsi un 'evento' detto 'confessione dei peccati', infatti, occorre che vi sia tanto l'atto generico di qualcuno che 'confessa' qualcosa – che altresì resterebbe nascosto –, quanto l'atto specifico del riconoscere il qualcosa confessato come un 'peccato'²⁹.

A tutto ciò si aggiunga poi che i tanti studi in materia pubblicati da Pettazzoni invitano esplicitamente a pensare che la 'confessione dei peccati' sia un umano 'istituto' che non conosce limiti di tempo o di spazio³⁰. È decisamente notevole, a tal proposito, quanto affermato da Pettazzoni in uno scritto del 1937, all'interno del quale, ad un anno di distanza dalla pubblicazione del terzo e ultimo volume della sua raccolta di studi a tema, presenta un quadro sintetico sia del 'metodo' sia dei 'risultati' fin lì conseguiti. Mi riferisco, in particolare, alle prime due pagine del saggio intitolato *La confessione dei peccati: metodo e risultati* (pubblicato nella rivista «Scientia», ma incluso anche nella sua antologia del 1946, da cui cito), nelle quali Pettazzoni presenta il bilancio consuntivo del lavoro svolto nel decennio precedente:

1. a) La confessione dei peccati non è una specialità della religione cristiana. Essa è praticata, in tutt'altra forma, nel Buddhismo. Nell'Islamismo la praticano specialmente certe sette, come i Bektaschi.

Ma la confessione dei peccati è più antica dell'Islam, più antica del Cristianesimo, più antica del Buddhismo. Era già in uso presso gli Ebrei, come risulta dall'Antico Testamento. Nell'Oriente Antico era praticata anche nell'Arabia Meridionale, in

²⁹ Ricorrendo al 'costrutto' detto 'confessione dei peccati', infatti, si evita il carattere statico, astratto e ipotetico della definizione 'cosale' e si guadagna la modalità dinamica, interazionale e topica dell' 'oggetto composito', entro i cui contorni l'azione del 'peccare' e quella del 'riscattarsi dal peccare' concorrono e informano l'azione del 'confessare'. Un 'costrutto' puntuale e concreto, costruito con perizia, in grado di ritrarre, senza difetto, un'azione continua, nella quale un atto presente (il confessare) annulla i frutti futuri di un atto passato (l'aver peccato). Un 'costrutto' non riduttivo bensì inclusivo, poiché al suo interno i particolari sostantivi 'confessione' e 'peccato' non occultano la generalità delle azioni a cui fanno riferimento, ossia quelle indicate dal verbo 'confessare' e dal verbo 'peccare'.

³⁰ I processi di 'istituzionalizzazione' degli 'istinti', infatti, sono la ragion d'essere di tutti gli 'istituti' votati al governo della 'vita'. Cfr. G. Canguilhem, *Bisogni e tendenze*, Orthotes, Napoli 2024 (orig. fr. 1952); R. Esposito, *Vitam instituere. Genealogia dell'istituzione*, Einaudi, Torino 2023; M. Merleau-Ponty, *L'institution/La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Éditions Belin, Paris 2003; G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, Mimesis, Milano 2014 (orig. fr. 1955).

Egitto, in Babilonia, in Siria, nel paese dei Hittiti: le testimonianze risalgono al II millennio a. Cr. Anche nell'Asia Minore la confessione risale ad epoca remotissima, sebbene le testimonianze (un gruppo d'iscrizioni in greco barbarico) siano di epoca ellenistico-romana.

Nell'India antica si hanno tracce della confessione nel Giainismo e nel Brahmanesimo, dunque nel mondo religioso pre-buddhistico: forse essa esisteva già in epoca vedica, forse anche prima. Nella Cina e nel Giappone fu praticata, in seguito alla introduzione del Buddhismo, la confessione buddhistica. Ma in Cina esisteva già una confessione indigena, indipendente dal Buddhismo, praticata specialmente dal sovrano. Anche in Giappone già nell'antica religione [p. 116] nazionale (sintoismo) c'era una confessione periodica dei peccati. In America la confessione dei peccati fu in uso negli antichi centri di civiltà precolombiana: nel Messico (Azteki, Huasteki, Olmeki, Mixteki, Totonaki, Zapoteki), nell'America Centrale (Chiapas, Yucatan, Guatemala, Nicaragua), nel Perù (Incas e popolazioni pre-incasiche).

Infine, la confessione dei peccati è largamente diffusa presso le popolazioni di civiltà inferiore – i cosiddetti primitivi o selvaggi – in tutte le parti del mondo³¹.

Tale, dunque, è l'esito di un decennio di ricerca: 'la confessione dei peccati è diffusa in tutte le parti del mondo'. Per quanto stringata e assertiva sia la veste di questo bilancio, gli elementi in esso contenuti danno bene la misura di quanto fosse scrupoloso e ponderato l'iniziale 'azzardo' di Pettazzoni: correlando la pratica della 'costruzione' del 'metodo' a quella della 'costruzione' dell'oggetto si possono ottenere esiti e 'conferme' sorprendenti.

Per fornire un esempio rappresentativo del modo in cui il 'metodo comparativo' di Pettazzoni profitta dal correlarsi all'istituto della 'confessione dei peccati', riporto per esteso il paragrafo con cui si conclude uno dei suoi primi saggi a tema, pubblicato nel 1926:

La confessione dei peccati presso i primitivi non è espiazione, soddisfazione, riparazione. Bensì è, ed è principalmente, liberazione. Eliminando dall'uomo la sostanza peccaminosa e le sue influenze malefiche, la confessione lo libera da quello smarrimento che l'aveva preso al manifestarsi dei sintomi del male. A quella intollerabile angoscia ecco succedere, dopo la confessione, una nuova consolatrice speranza. Né quella angoscia è molto lontana dal tormento onde il delinquente talvolta è spinto irresistibilmente a dichiarare il suo delitto, né questa speranza dal conforto che prova lo sventurato nel *versare* nel seno di un amico le sue pene. Qui tocchiamo il senso profondo della confessione, indipendentemente da ogni svolgimento e da ogni sovrastruttura istituzionale. In questa esperienza e in questa vita interiore, inserita nella sfera del sacro e del divino, hanno il loro fondamento comune la confessione dei peccati presso i primitivi e quella delle religioni superiori. Alla primitiva paura di malanni imminenti e alla preoccupazione di evitarli corrisponderanno, ad un livello superiore della religiosità, il rimorso che non dà requie e l'inquieto assillante bisogno di essere, di tornare ad essere in pace con Dio. Attraverso il progressivo interiorarsi della vita religiosa, come attraverso la varietà esteriore delle forme realizzate dalle singole religioni, la confessione dei peccati conserverà la sua fondamentale funzione

³¹ R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati: metodo e risultati*, in R. Pettazzoni, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, Edizioni italiane, Roma 1946 (già in «Scientia» 31 [1937], vol. 61, pp. 226-232), pp. 115-116.

liberatrice, che è la sua propria ragion d'essere permanente perché è il suo proprio valore universalmente umano.

Dal mondo dei primitivi molta luce può venire ad illustrare le religioni superiori. Ma per lo meno altrettanta luce si riversa dalle religioni superiori su quelle dei primitivi. *L'omne tulit punctum* sarà da attribuire a quell'indirizzo che, mentre persegua lo svolgimento delle forme religiose nella storia, tenda a cogliere le voci profonde e le note perenni della vita religiosa³².

Mediante il ricorso al prisma composito della 'confessione dei peccati', Pettazzoni sta qui cercando di dettagliare e mettere a tema, sinotticamente, una varietà di processi che riguardano non solo il vissuto intimo e 'istintuale' dell'animale umano (come si evince dal lessico sopra utilizzato, il quale rimanda a stati d'animo quali l'angoscia, la speranza, il rimorso, l'inquietudine, il senso di oppressione e di libertà), ma anche i modi in cui le forme di vita 'istituite' e collettivamente condivise partecipano, concretamente, dell'agire 'etico' del singolo individuo, sempre in bilico tra ricatto e riscatto, vergogna e orgoglio, infamia e gloria, biasimo e lode, colpa e merito.

Quando è intesa in tal senso, perciò, l'analisi storica e comparativa dei tanti e diversi contesti in cui trova esercizio l'istituto della 'confessione dei peccati' offre un contributo notevole all'opera di ricostruzione genealogica della storia di un dispositivo biopolitico di fondamentale importanza³³. Importante non certo per 'modo di dire', bensì 'nei fatti', visto quello che ha comportato – e comporta – l'essere soggetti a suddetto 'istituto', ricorrendo al quale i tanti e distinti 'confessanti' danno, ogni volta, rinnovata conferma della sua permanente e bruciante attualità³⁴.

³² R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati presso popolazioni primitive dell'Africa e dell'America*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 2 (1926), p. 84.

³³ I diversi orientamenti degli studi di biopolitica assegnano tutti un ruolo centrale al governo degli istinti ottenuto tramite tecniche di immunizzazione e autosorveglianza. Cfr., ad es., R. Esposito, *Vitam instituere. Genealogia dell'istituzione*, Einaudi, Torino 2023; P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina, Milano 2010 (ed. ted. 2009); R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004. Inoltre, J.-F. Lyotard, *Des dispositifs pulsionnels*, Galilée, Paris 1994; J.-F. Lyotard, *Économie libidinale*, Les Éditions de Minuit, Paris 1974.

³⁴ È a partire dagli studi di Michel Foucault che il tema della 'confessione' è stato abbinato alla storia del disciplinamento e delle istituzioni deputate al governo politico delle coscienze. Cfr. M. Foucault, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio, 1981*, Einaudi, Torino 2013; M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005; M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1995. Inoltre, per degli studi sulla storia delle forme della 'confessione' in ambito europeo, K. Harper, *From Shame to Sin. The Christian Transformation of Sexual Modality in Late Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge 2013; C. Taylor, *The Culture of Confession from Augustine to Foucault. A Genealogy of the 'Confessing Animal'*, Routledge, London 2009; R. Rusconi, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, il Mulino, Bologna 2002; A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996, pp. 213-218; 465-475; J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII. - XVIII. siècles)*, Fayard, Paris 1994; P. Prodi (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, il Mulino, Bologna 1994. Infine, ma sul versante asiatico, P. Granoff - K. Shinohara (eds.), *Sins and Sinners. Perspectives from Asian Religions*, Brill, Leiden 2012.

Dai tempi della commedia latina in cinque atti di Publio Terenzio Afro (c. II sec. a.C.) intitolata *Il punitore di sé stesso* (*Heautontimorumenos*)³⁵, a quelli in cui comparivano i primi studi analitici di John Searl³⁶, infatti, si è segnatamente turbati dal fatto di non avere contezza di ciò che ci fa ‘sentire in difetto’, ‘in debito’, ‘mancanti’, ‘peccatori’. Da secoli, perciò, ci si interroga tanto sui modi in cui si apprende e si esercita il ‘giudizio di sé’, quanto su com’è che si incorporano i criteri di valutazione del proprio operato, il quale, *mutatis mutandis*, è sempre vagliato e stimato mediante parametri e dispositivi discreti, tutti acquisiti attraverso la predicazione ad altri e a sé dei ‘lemmi della discordia’ (i celebri operatori deontologici del *must*, *should*, e *ought*).

Tale è l’importanza dell’‘istituto’ a cui guarda Pettazzoni, il quale è davvero un ‘oggetto di pregio’: discutere e trattare di ‘confessione dei peccati’ contribuisce e partecipa alla discussione di chi studia la storia dell’educazione e della pedagogia, i processi che orientano la formazione ‘etica’ dei soggetti, le politiche – vecchie e nuove – del governo di sé, le pratiche dell’obbedienza, l’auto-assoggettamento alle norme istituite, il ‘volontario’ sottoporsi ai doveri, fino all’esporsi al ‘ricatto’ del ‘dover essere’ diversi da sé per poter continuare a essere ‘degni’, non più ‘in debito’³⁷.

Proprio per il suo essere dedicato allo studio storico delle pratiche e dei processi collettivi che conferiscono salienza patica alle forme di ‘riscatto’, l’indirizzo di ricerca avviato da questi scritti di Pettazzoni merita, a pieno titolo, di essere accostato ai più recenti filoni della ricerca transdisciplinare in cui gli ‘oggetti’ d’indagine non vengono ridotti a ‘particolari’ alieni all’ambiente di cui sono parte e sono letti in ottica interazionale. Ambiti di ricerca dove la condotta del singolo individuo è vista in ottica estesa e immersiva, aperta all’influenza delle circostanze e, di conseguenza, ineluttabilmente esposta agli effetti delle biopolitiche dei gusti e degli affetti, sicché sempre soggetta tanto all’ecologia delle pulsioni quanto all’economia delle passioni³⁸.

³⁵ Cfr. Publio Terenzio Afro, *Commedie*, a cura di O. Bianco, UTET, Torino 1993, pp. 287-411.

³⁶ Cfr., ad es., J.R. Searle, *How to Derive ‘Ought’ From ‘Is’*, in «Philosophical Review» 73, 1 (1964), pp. 43-58. Inoltre, A. Hattiangadi, *Oughts and Thoughts. Rule-Following and the Normativity of Content*, Oxford University Press, Oxford 2007; D. Weissman, *The Cage. Must, Should, and Ought from Is*, State University of New York Press, Albany 2006, pp. 61-72; 174-185; 217-220.

³⁷ A tal proposito, il contributo di conoscenze derivante dallo studio comparato delle diverse forme di ‘confessione dei peccati’ è davvero notevole, poiché permette di osservare i tanti modi in cui il soggetto deficitario in fase di riscatto ricorre al prosaico ricatto del ‘dover essere’: è questo l’‘universale’ effetto ‘riscattante’ provocato dal ricorso ai dispositivi deontici, il quale, all’interno della composita pratica della ‘confessione’, assume la forma del ‘dover tornare ad essere scevro da pecca’, sicché da poter ritentare, da capo, l’ascesa all’utopica vetta dell’‘essere altrimenti da sé’. Cfr. G. Lorini, *Anankastico in deontica*, LED, Milano 2017.

³⁸ Cfr., ad es., E. Mayer, *The Mind-Gut Connection. How the Hidden Conversation Within Our Bodies Impacts Our Mood, Our Choices, and Our Overall Health*, Harper Wave, New York 2016; D. Kelly, *Yuck! The Nature and Moral Significance of Disgust*, MIT, Cambridge 2011; W. Roebroeks (ed.), *Guts and Brains. An Integrative Approach to the Hominin Record*, Leiden University Press, Leiden 2007; J.J. Prinz, *Gut Reactions. A Perceptual Theory of Emotions*, Oxford University Press, New York 2004; W. Menninghaus, *Disgust. The Theory and History of a Strong Sensation*, State University of New York Press, Albany 2003 (ed. ted. *Der Ekel*). Si veda, inoltre, il recente progetto ‘comparativo’ – trans-areale e trans-storico – coordinato da Chiara Thumiger. Cfr. C. Thumiger (ed.),

Lo studio comparato dell'«oggetto universale» in questione offre dunque un contributo imperdibile, poiché consente di documentare, empiricamente, il modo in cui l'esercizio soggettivo del confessare in pubblico una pecca concorre all'istituzione della consapevolezza collettiva circa lo statuto trasgressivo del reato confessato: è sufficiente che un singolo soggetto confessi ad altri d'aver peccato per ammonire un'intera moltitudine di potenziali peccatori.

Sono questi, in breve, i vincoli di sistema che spingono e legano l'operare istintuale del singolo «polo egologico»³⁹ alle forme dell'operare collettivamente istituite, sottostando al quale le parti in causa – entrambe chiamate al rispetto del «contratto naturale»⁴⁰ in vigore – si influenzano, sollecitano e inibiscono a vicenda, senza che vi sia mai soluzione di continuità. Insomma, come pare suggerire il brano di Pettazzoni sopra citato, è proprio la concomitanza tra l'incedere liberatorio e trasgressivo dell'istinto individuale e la forza di contenimento esercitata su di esso dalle istituzioni condivise il principio vitale delle «economie del riscatto» che regolano l'andamento di tutti i collettivi sociali.

Se lo si intende in quest'ottica, allora l'«istituto» della «confessione dei peccati» coniato da Pettazzoni non solo non è più un arbitrario «oggetto» a sé stante, bensì, essendo immanente al suddetto ambiente di pratiche, può fungere da affidabile «guida nativa» alla comprensione dell'ambiente stesso. Infatti, com'è per lo statuto composito e relazionale dell'«oggetto tecnico» illustrato

Comparative Guts. Exploring the Inside of the Body through Time and Space, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Kiel 2024.

³⁹ Traggo l'espressione «polo egologico della percezione» dagli studi di Gernot Böhme dedicati alla sinestesia e alla cinetica della percezione. Cfr. G. Böhme, *Atmosphäre, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*, Marinotti, Milano 2010 (orig. ted. 2001), pp. 117-122 (parte del cap. 5, *Situazione affettiva*, pp. 117-135). Inoltre, G. Böhme, *Ich-Selbst. Über die Formation des Subjekts*, Wilhelm Fink, München 2012. In quanto risultanza modale di un reticolo di processi sensibili, suddetto «polo egologico» può essere inteso alla stregua di una «sede istanziale in attesa» che funge da perno intermediale, da centro di imputazione, da vitale sinolo topico, da epicentro clítico, da spazio di condensazione e di configurazione dell'«atmosfera» circostante. In questo senso, il «polo egologico» di Böhme rievoca il soggettivo plesso affettivo che l'ultimo Merleau-Ponty chiamava «carne». Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2009 (orig. 1964), p. 155. Dunque, è alla suscettibile condizione di questa «carne» che rimanda l'immagine del «polo egologico della percezione», che quindi reputo adatta a illustrare il flottante perimetro della singolarità soggettiva, in ciò equivalente al *mesos bios* di tradizione aristotelica. Ed è proprio in seno a siffatto «polo egologico» che si inverte e incarna la composita opera di intermediazione tra gli stimoli sensibili e le risposte istintuali, tra il *percepire* e il *cogitare*. L'ambito del «polo egologico», perciò, coincide con l'immanente spazio vitale entro cui si concreta l'opera di mediazione tra stimolo e risposta, la quale è sempre svolta – tramite il *dicere* – dalla medesima «vox [che] media». È questo «spazio patico» la sede pretempore entro cui si attualizza e prende corpo il sincronico istanziarsi del singolo vivente, il quale è «soggetto» alle condizioni di esercizio dettate, simultaneamente, dai campi dell'azione, del discorso e del pensiero di cui partecipa. Uno spazio di interattività ascrivibile all'area dell'interludio e dell'*interstitial life* delineata da Shaviro. Cfr. S. Shaviro, *Without Criteria. Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics*, MIT, Cambridge 2009, pp. 71-98. Inoltre, F. Pöhlmann, *Being Somewhere. Egocentric Spatial Representation as Self-Representation*, J.B. Metzler, Wiesbaden 2017; L. Wiesing, *Il Me della percezione. Un'autopsia*, Marinotti, Milano 2014 (orig. ted. 2009), pp. 89-150. Da qui in avanti, perciò, userò la formula «polo egologico» per indicare l'oggettivo amalgama di bisogni, memorie e pulsioni vitali che istanziano l'epicentro istintuale che siamo soliti chiamare «individuo».

⁴⁰ Cfr. M. Serres, *Il contratto naturale*, Feltrinelli, Milano 2019.

da Gilbert Simondon (un ‘oggetto’ qualsiasi che ricava l’aggettivo ‘tecnico’ dai ‘modi d’esistenza’ dell’utente che gli assegna il valore)⁴¹, anche l’‘oggetto tecnico’ allestito da Pettazzoni mutua i suoi caratteri dalla presa in carico della concomitanza e dalla messa in parallelo di aspetti distinti ma intimamente connessi. Tant’è vero che l’esercizio di siffatto ‘istituto’ pertiene tanto allo spazio ‘privato’ quanto a quello ‘pubblico’, in quanto riguarda il governo del complesso rapporto che intercorre tra ‘istinti’⁴², ‘istanze’ e ‘istituzioni’.

Mi permetto qui di dire, in sintesi, che abbiamo a che fare con un sofisticato modello ‘ecologico-egologico-economico’⁴³, grazie al quale è possibile

⁴¹ Richiamando qui le posizioni di Simondon, intendo evidenziare la cifra della relazione – reciprocamente costruttiva e costitutiva – che intercorre tra ‘oggetto’, ‘oggetto tecnico’ e ‘modo di esistenza’. Stando a quest’ottica, lo statuto di un ‘oggetto tecnico’ non è mai disgiungibile né dall’uso che di esso fa l’utente, né dal ‘modo di esistenza’ che quest’ultimo deriva dall’uso dell’oggetto in questione. Cfr. G. Simondon, *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, Orthotes, Napoli 2021 (orig. fr. 1958).

⁴² In vista di una formulazione intermodale ed ecologica dell’‘istinto’, in queste pagine utilizzerò il termine seguendo le indicazioni di Gilles Deleuze, tratte da uno dei suoi primi lavori, pubblicato nel 1955. Un lavoro tutto dedicato alla coppia ‘istinti e istituzioni’, ma che consiste in una breve antologia di brani a tema provenienti da diversi autori. Queste le parole con cui Deleuze apre la sua concisa introduzione all’antologia: «Ciò che si definisce un istinto, ciò che si definisce un’istituzione, designano essenzialmente dei procedimenti di soddisfazione. Talvolta, reagendo per natura a degli stimoli esterni, l’organismo *trae* dal mondo esterno gli elementi di una soddisfazione delle proprie tendenze e dei propri bisogni; questi elementi formano, per i diversi animali, dei mondi specifici. Talaltra, istituendo un mondo originario tra le proprie tendenze e l’ambiente esterno, il soggetto *elabora* dei mezzi di soddisfazione artificiali che liberano l’organismo dalla natura e lo sottomettono a qualcos’altro, e che trasformano la tendenza stessa introducendola in un ambito nuovo; è vero che il denaro libera dalla fame, a condizione d’averne, e che il matrimonio rende superflua la ricerca di un partner, sottomettendo ad altri compiti. Vale a dire che ogni esperienza individuale presuppone, come un a priori, la preesistenza di un ambito nel quale è *condotta* l’esperienza, ambito specifico o ambito istituzionale. L’istinto e l’istituzione sono le due forme organizzate di una soddisfazione possibile [*L’instinct et l’institution sont les deux formes organisées d’une satisfaction possible*]». G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, Mimesis, Milano 2014, p. 29. Nello stesso modo in cui Spinoza, nell’*Etica*, disponeva il sequenziarsi di *conatus* e *voluptas* (cfr. E. Datilo, *La vita che vive*, Neri Pozza, Vicenza 2022), qui Deleuze assegna un ruolo primario alla condizione libidico-tensiva detta ‘istinto’. Se così inteso, perciò, il termine ‘istinto’ rimanda alla forma di immanenza vitale sottostante e antistante tanto all’espressione conativa della pulsione quanto alla repressione contenitiva della stessa. In tal senso, l’‘istinto’ a cui qui mi riferisco coincide tanto con l’*instinct* a cui faceva appello, sul finire del Seicento, l’erudito chirurgo Jean Devaux (cfr. J. Devaux, *Il medico di se stesso, o L’arte di mantenere la salute mediante l’istinto*, Mimesis, Milano 2022 [orig. fr. 1682]), quanto con il *Default Mode Network* che l’ultimo studio del filosofo e scienziato cognitivo Antonino Pennisi pone – in quanto remoto substrato agentivo – al fondo del vissuto psicosomatico dell’animale umano (cfr. A. Pennisi, *L’ottava solitudine. Il cervello e il lato oscuro del linguaggio*, il Mulino, Bologna 2024, pp. 121-167). Inoltre, per altri utili riferimenti al tema dell’‘istinto’, J. Constâncio - M.J. Mayer Branco (eds.), *Nietzsche on Instinct and Language*, De Gruyter, Berlin 2011; M. Merleau-Ponty, *L’institution/La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Éditions Belin, Paris 2003; G. Bateson, *What Is an Instinct?*, in G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, University of Chicago Press, Chicago 2000 (rist. 1972), pp. 38-58; J.-F. Lyotard, *Des dispositifs pulsionnels*, Galilée, Paris 1994; J.-F. Lyotard, *Économie libidinale*, Les Éditions de Minuit, Paris 1974.

⁴³ Ossia con una ‘ecologia del difetto/ricatto’, una ‘egologia del profitto’, una ‘economia del riscatto’. Un modello trimodulare, cotensivo e sistemico, che qui metto in relazione con il modello che orientava i primi studi dello storico delle religioni Bruce Lincoln, il cui contributo metodologico è, tutt’ora, assai notevole. Cfr. B. Lincoln, *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Harvard University Press, Cambridge 1986; B. Lincoln, *Priest, Warriors, and Cattle. A Study in the Ecology of Religions*, University of California Press, Berkeley 1981. Inoltre, sempre a scopo ‘comparativo’, G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo*. Homo sacer vol. 2.2, Neri Pozza, Vicenza 2007; B.K. Smith, *Clas-*

osservare, in parallelo, sia il procedere degli 'istinti' e delle pulsioni biologiche del singolo individuo; sia quello delle 'istituzioni' collettivamente condivise e votate alla gestione degli 'istinti' individuali; sia quello del soggetto 'istanziato', ossia l'operato *pro capite* con cui il singolo individuo media l'interazione tra l'espressione dei propri 'istinti' e le 'istituzioni' che li orientano e contengono.

Essendo così saldamente ancorato alla cifra pragmatica e storica del governo degli 'istinti', perciò, l'«istituto» della «confessione dei peccati» non corre più il rischio di essere l'ennesimo caso di indebito trasferimento di «stereotipi culturali» astratti⁴⁴, bensì, al contrario, si presta a fungere da concreta e proficua «immagine guida» (*Leitbild*)⁴⁵, da matrice ipotetica soggetta a riprova e conferma.

Ed è proprio profittando del distinguo tra il momento dell'«analisi morfologica» e quello della «classificazione tipologica» che Pettazzoni stabilisce il grado di validità e di utilità dell'«istituto» della «confessione dei peccati»: esso può fungere da valido criterio di «classificazione tipologica» quando compare assieme e in concomitanza con forme di esercizio di una «pratica di carattere eliminatorio».

Il passo a seguire mostra il dettaglio del ragionamento con cui Pettazzoni arriva alla formulazione di un tale asserto metodologico:

2. Messo insieme un materiale abbondante e criticamente vagliato, sono passato a studiarlo dal punto di vista morfologico. Infatti la confessione dei peccati presenta presso i vari popoli e nelle varie religioni una grande quantità di forme. Confrontando queste forme l'una con l'altra, si notano delle somiglianze e delle differenze. Le forme simili costituiscono dei gruppi o classi, che rappresentano altrettanti tipi. Dall'analisi morfologica emerge una classificazione tipologica del materiale. Tale classificazione si può fare in modi diversi, a seconda che si prende come criterio di classificazione, p. es., il soggetto della confessione (chi è che si confessa), oppure l'oggetto (che cosa si confessa), oppure la persona a cui la confessione è fatta (il fattucchiere, il sacerdote, o una persona qualsiasi: la moglie si confessa [p. 119] al marito, e viceversa, ecc.), oppure il tempo e le circostanze in cui la confessione è fatta (assai spesso in caso di malattia), od altre modalità.

La classificazione tipologica ha maggiore o minor valore a seconda che si prende come criterio di classificazione un carattere primario o secondario della confessione stessa. Si potrebbe, p. es., pensare a classificare le forme confessionali a seconda delle divinità alle quali la confessione è riferita. Ma questa non sarebbe una classificazione essenziale, perché, se in ambienti di civiltà progredita la confessione dei peccati suole esser fatta con riferimento ad un essere divino, presso i popoli incolti nella grande maggioranza dei casi questo riferimento non c'è, e dunque non può valere come carattere primario della confessione stessa. Un carattere primario, perché costante (o quasi) e comune

sifying the Universe. The Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste, Oxford University Press, New York 1994.

⁴⁴ Limite di cui lo stesso Pettazzoni è chiaramente avvertito e di cui discute nel saggio riassuntivo del 1937. Cfr. R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati: metodo e risultati*, cit., pp. 117-119.

⁴⁵ Cfr. P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina, Milano 2010 (ed. ted. 2009), pp. 60-62, 332-334.

tanto alle pratiche confessionali inferiori ed elementari quanto (per lo meno allo stato di sopravvivenza) alle più evolute, è, invece, *la concomitanza della confessione con un'altra pratica rituale*, che presenta anch'essa una grande varietà di forme – abluzione, bagno, asperzione, asportazione, lancio o dispersione, combustione, fumigazione, sputo, vomito, estrazione del sangue –, ma per quanto formalmente diverse queste pratiche sono tutte funzionalmente omogenee, perché tutte hanno una funzione eliminatoria⁴⁶.

Quanto qui scritto è di tale importanza metodologica da far sì che Pettazzoni, nella pagina appena successiva, ne dia una versione sintetica e 'modale': «[u]na caratteristica essenziale della confessione dei peccati è, come ho detto sopra, la sua associazione con una pratica concomitante di carattere eliminatorio»⁴⁷.

E se è proprio così che stanno le cose, allora l'uso dell'azzardato 'istituto' messo a punto da Pettazzoni può procedere senza 'ostacoli' di sorta: sgombrato il campo dalle timorate riserve sollevate dagli adepti della 'singolarità' del dato e del *proprium* del 'particolare', nulla più osta al procedere su scala 'globale' dell'opera di 'comparazione' delle varie forme storiche dell' 'universale' chiamato 'confessione dei peccati'.

Infatti, se messo di fronte al comprovante moltiplicarsi dei casi e degli esempi di cui recano minuziosa notizia i suddetti studi di Pettazzoni, l'odierno 'specialista del particolare' si arresta, basito, poiché scopre che nessuno dei minuti frammenti lì raccolti e descritti può esser davvero ritenuto 'speciale', 'eccezionale', 'unico'. Stando alle casistiche ivi riportate, infatti, tanto il 'peccare', quanto il 'pentirsi' e il 'confessare di essere un peccatore', risultano essere delle pervasive pratiche 'universali', con le quali, per giunta, deve sempre fare i conti – ieri come oggi, qui come altrove – ogni individuo assoggettato a quello che Cesare Pavese chiamava il 'mestiere di vivere'. Un 'mestiere' tanto inevitabile quanto sempre e comunque gravato da incarichi pesanti, a partire proprio dall'oneroso 'dovere' di svolgere, gioco forza, il quotidiano compito del 'sommo contabile' di sé, ben illustrato da Pavese stesso in una nota del 5 maggio 1936:

Il peccato non è un'azione piuttosto che un'altra, ma tutta un'esistenza mal congegnata. C'è chi pecca e chi no. Le stesse cose (odiare, fottere, oziare, maltrattare, umiliarsi, insuperbirsi) in uno sono peccati, in altri no.

Aver peccato vuol dire restar convinto che quell'azione è *in un modo misterioso* creatrice d'infelicità propria per l'avvenire, che essa ha offeso qualche legge *misteriosa* d'armonia e non è che un anello in una catena di disarmonie precedenti e future. Vivere è come fare una lunga addizione, in cui basta aver sbagliato il totale dei due primi addendi per non uscirne più. Vuol dire ingranarsi in una catena dentata; ecc.⁴⁸.

Trattasi, peraltro, di un compito dubbio e snervante – poiché in parte dovuto e in parte imposto, in parte 'innato' e in parte 'appreso' –, che il vivente di

⁴⁶ R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati: metodo e risultati*, cit., pp. 118-119 (faccio qui notare che il corsivo è nell'originale).

⁴⁷ *Ibi*, p. 120.

⁴⁸ C. Pavese, *Il mestiere di vivere. 1935-1950*, Einaudi, Torino 1990, p. 40.

ogni epoca e latitudine svolge d'ufficio e suo malgrado. Un compito inevitabile e palesemente 'universale', che comporta, sempre e comunque, il 'dovere' di computare, compulsivamente, gli utili e gli sprechi derivanti dall'esercizio dei propri 'istinti'. In ogni tempo e in ogni dove, dunque, 'appare' la figura di ruolo del 'sommo contabile' di sé, il quale, assorto nel quotidiano compito del tirare le somme, si perde, maldestro, nella stima e nel calcolo dei meriti e delle colpe, dei profitti e dei danni, dei guadagni e delle perdite, di ciò che allevia e ciò che grava. Tant'è vero che, in tutti gli studi svolti da Pettazzoni, a fronte dei casi che testimoniano dell'imperitura sopravvivenza del 'peccare' istintuale, vi sono sempre esempi del ricorso a forme istituite del 'confessare'.

Il costrutto messo a punto da Pettazzoni, perciò, ha il merito di saper correlare e contenere, entro i limiti fissati dalla formula 'confessione dei peccati', il dominio dell'operare pratico (il 'fare'), quello dell'agire discorsivo (il 'dire'), e quello del procedere riflessivo (il 'pensare')⁴⁹.

A proposito dei modi in cui il fare, il dire e il pensare partecipano, costituendolo 'dall'interno', al gesto della 'confessione dei peccati', si legga l'importante estratto a seguire, il quale proviene dal già menzionato saggio consuntivo del 1937, ma che, ricordo ancora una volta, Pettazzoni ripresenta, invariato, nel 1946:

3. Su l'analisi morfologica e su la classificazione tipologica del materiale deve fondarsi l'interpretazione. In base ad una esatta descrizione delle singole forme confessionali e ad una comparazione sistematica fra i loro tipi essenziali sono riuscito a intendere quel che'è secondo me il senso fondamentale della confessione dei peccati e il suo valore immanente al di là di tutte le varietà formali.

Una caratteristica essenziale della confessione dei peccati è, come ho detto sopra, la sua associazione con una pratica concomitante di carattere eliminatorio. Questa semplice osservazione morfologica ha una grande importanza ai fini dell'interpretazione. Se la confessione appare così costantemente associata ad una abluzione o combustione o sputo o vomito o estrazione del sangue e simili, questa intrinseca associazione *in atto* è indice di una essenziale connessione *in principio*, è segno che la confessione partecipa, coopera e concorre alla funzione eliminatoria propria di quelle varie pratiche concomitanti. In che modo? Come può avvenire che la confessione sia parte, come è, di un processo eliminatorio?

Confessione è enunciazione del peccato commesso. Questa enunciazione non è fatta, essenzialmente, a scopo informativo. Qualche volta, sì, ci può essere questo scopo, perché il peccato notificato si presta ad essere, con opportune misure, neutralizzato nelle sue conseguenze. Ma questo è, se mai, un motivo secondario, non è il motivo essenziale: non vale, p. es., a spiegare i numerosi casi in cui la moglie confessa al marito (non certo a scopo informativo) le sue infedeltà coniugali.

[p. 121] Il valore essenziale della enunciazione confessionale del peccato sta in ciò, che questa enunciazione è una *evocazione* del peccato. Il peccato enunciato è magicamente evocato in virtù del potere arcano della parola. *Nella confessione dei peccati è in gioco la magia della parola*. Come un defunto può essere evocato mercé l'enunciazione del suo nome, così il peccato enunciato è in certo qual modo richiamato dalla

⁴⁹ A questo proposito, rimando al par. 4 successivo, nel quale presenterò una cernita di esempi tratti da testi e materiali di area sudasiatica.

lontananza del tempo in cui fu commesso, è estratto dalla persona che lo commise, è *espresso* nel genuino senso etimologico della parola, è reso attuale e presente e quindi passabile di eliminazione mercé l'abluzione o lo sputo o il vomito o altre simili operazioni concomitanti. Ciò è visibilissimo presso i popoli incolti o 'primitivi': ed è questa, anche, la ragione per cui la confessione nelle sue forme più primitive ed elementari non consiste in una dichiarazione generica di colpevolezza, bensì generalmente in una enunciazione specifica del peccato commesso, magari con l'indicazione precisa dei particolari (la donna adúltera dice il nome dei suoi amanti, dice quante volte il peccato fu commesso, in quali circostanze, ecc.), appunto perché la confessione è essenzialmente evocazione e soltanto ciò che è specificamente enunciato può essere evocato. Lo stretto rapporto della confessione dei peccati con la magia della parola è visibilissimo anche nell'Egitto antico, nella cosiddetta 'confessione negativa' del *Libro dei morti*⁵⁰.

Si tratta di un paragrafo di straordinario interesse, ricco di intuizioni inedite e di indicazioni preziose per il praticante del 'metodo storico comparativo'. Penso, in particolare, al notevole accostamento tra 'fare', 'dire' ed 'evocare' il 'peccato' e alla conseguente messa a tema del nesso causale che unisce la condizione affettiva dello 'stato d'animo' del singolo confessante alle pratiche enunciative e discorsive a cui questi è, inesorabilmente, soggetto. Accostamenti, questi, davvero notevoli, poiché, oltre ad anticipare i tratti di quello che Pettazzoni definirà come l'«[...] immanente valore catartico della prassi confessionale»⁵¹, invitano il lettore a riconsiderare da capo il rapporto tra l'altresi astratta 'magia della parola' e il concretissimo potere 'evocativo' degli atti di 'enunciazione'⁵². Accostamenti che anticipano di parecchio tanto gli studi sull'efficacia performativa degli *speech acts* di John Austin quanto le importanti riflessioni circa lo statuto politico delle 'istanze enuncianti' svolte, più di recente, dal semiologo-fenomenologo Jean-Claude Coquet⁵³.

È peraltro chiaro quanto lo stesso Pettazzoni fosse avvisato dell'importanza di guardare in maniera correlata ai suddetti aspetti, documentando e prendendo puntualmente atto dei quali egli stesso trovava ulteriore 'con-

⁵⁰ R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati: metodo e risultati*, cit., pp. 120-121.

⁵¹ Felice formulazione, che Pettazzoni adopera con frequenza nelle pagine della *Prefazione*, datata luglio 1945, alla sua raccolta di studi del 1946. Cfr. R. Pettazzoni, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, cit., pp. xvi-xxi. In queste pagine Pettazzoni richiama, con forza, l'importanza e il valore euristico della «[...] interpretazione catartica della confessione», p. xvi; dell'«[...] immanente valore catartico della prassi confessionale», p. xviii; della «[...] concezione catartica della confessione», p. xix; della «[...] la comune ideologia catartica sottostante alle pratiche confessionali», p. xx; della «interpretazione catartica delle forme penitenziali e confessionali», p. xxi.

⁵² Cfr., ad es., C. Paolucci, *Persona. Soggettività nel linguaggio e semiotica dell'enunciazione*, Bompiani, Milano 2020; G. Galli, *La soggettività fenomenica. Integrazioni alla teoria della Gestalt*, EUM, Macerata 2019; É. Benveniste, *Essere di parola. Semantica, soggettività, cultura*, Bruno Mondadori, Milano 2009; J.-C. Coquet, *Le istanze enuncianti. Fenomenologia e semiotica*, Bruno Mondadori, Milano 2008. Inoltre, ma sul versante della classicità mediterranea, C. Calame - P. Ellinger (eds.), *Du récit au rituel par la forme esthétique. Poèmes, images et pragmatique culturelle en Grèce ancienne*, Les Belles Lettres, Paris 2017; T. Ruben, *Le discours comme image. Énonciation, récit et connaissance dans le Timée-Critias de Platon*, Les Belles Lettres, Paris 2016; C. Calame, *Le récit en Grèce ancienne. Énonciations et représentations de poètes*, Belin, Paris 2000.

⁵³ Cfr. J.-C. Coquet, *Le istanze enuncianti. Fenomenologia e semiotica*, Bruno Mondadori, Milano 2008, pp. 7-80.

ferma' del valore 'universale' del 'costrutto' teorico impiegato durante la ricerca empirica.

Tant'è vero che Pettazzoni torna spesso su questa sua intuizione logica, ravvisandone il funzionamento anche in luoghi remoti e in epoche distanti. Si veda, ad esempio, quello che scrive a tal proposito mentre vaglia testimonianze testuali riguardanti l'India dell'epoca vedica⁵⁴:

Anche nell'India, accanto alla concezione del peccato (*enas, agas*) come colpa commessa contro questa o quella divinità (specialmente Varuna, ma anche gli Adityas, Agni, Indra), appare ancor viva nei Veda la concezione oggettiva, e corrispondentemente, accanto al perdono della colpa ottenuto con sacrifici ed invocazioni, il suo allontanamento mercé l'azione del fuoco (*avajag-*) o dell'acqua e la recitazione di formule magiche. C'era anche una specie di confessione dei peccati carnali, che si praticava in occasione del *Varunapraghasa*, la seconda delle tre feste di stagione annuali, in concomitanza con una operazione di abbruciamento: la moglie del sacrificante su domanda di uno dei sacerdoti officianti (il *pratiprasthatr*) doveva dichiarare quanti e quali amanti aveva avuto, lasciando cadere nel fuoco un determinato numero di focacce di una forma speciale (*Satapatha-Brahmana* II 5, 2, 20)⁵⁵.

Nel quadro di massima di questo scritto di Pettazzoni, infatti, il riferimento a questo esempio 'particolare' funge da 'constatazione' dello svolgersi, anche in tale ambito, di un processo di sviluppo di pertinenza 'universale': fin dalla remota epoca dell'India vedica, pare dire Pettazzoni, è chiaro che il soggettivo e immanente 'fare istintuale' ottiene la sua conformità con i ruoli e le figure date dal 'pensare istituzionale' per il tramite della pratica dall'enunciazione evocante, la sola prassi in grado di rappresentare e tener ferma la transitoria condizione di 'istanza circostanziata' che è il 'parlante'. Si tratta, in altri termini, di una generale messa a tema dei potenti effetti metamorfici e metafisici generati dalle pratiche discorsive istituite – siano esse 'esoretiche' o 'endoretiche' —⁵⁶ che i soggetti storici apprendono

⁵⁴ Della quale Pettazzoni ha notoriamente contezza, in quanto direttore della collana «Testi e documenti per la storia delle religioni» che ha accolto e pubblicato un importante contributo specialistico sul tema. Cfr. V. Papesso, *Inni del Rig-Veda. Religioni dell'India, Vedismo e Brahmanesimo*, Zanichelli, Bologna 1931, 2 voll.

⁵⁵ R. Pettazzoni, *Penitenza e confessione*, in Id., *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, cit., p. 85.

⁵⁶ Data l'estrema attinenza al tema in questione, reputo fecondo far qui riferimento al modo in cui Peter Sloterdijk ha inteso il termine 'endoretica'. Mi riferisco, in particolare, all'uso che questi ne fa all'interno di alcuni importanti paragrafi (ossia quelli intitolati *Le tecniche di solitudine: parla con te stesso!*, pp. 283-285; *Endoretica ed esercizi di disgusto*, pp. 285-290; *Il testimone interiore*, pp. 290-291; inoltre, pp. 305-306, 553) del sesto capitolo (intitolato *Prima eccentricità. La separazione dei praticanti e i loro dialoghi interiori*) del suo scritto più noto, da uno dei quali traggio la seguente citazione: «Per poter ritenere plausibili, dal punto di vista esistenziale, queste idee di dissolvimento, passaggio e sospensione definitiva, i praticanti devono tener presente incessantemente la propria finitezza, prefigurandone sul piano endoretico, a seconda delle convenzioni vigenti nel loro ambito culturale, l'abolizione nell'immunità assoluta. In questo senso, parlano con se stessi dalla posizione di perfetti maestri, che si rivolgono a questo allievo, come se fosse l'unico. La soggettività recessiva prende sempre lezioni private dall'universo, da dio, dal nirvana. I tre *assoluta* sarebbero dei cattivi maestri, se non incoraggiassero gli allievi a considerare l'impossibile come qualcosa di vicino da raggiungere; tali però sarebbero anche se, di tanto in tanto, non minacciassero di interrompere la lezione

partecipando, giorno dopo giorno, allo svolgersi dell' 'economia linguistica del riscatto dal peccato', nel rispetto del cui dettato il 'dire quel che ha fatto' permette al 'peccatore' di tornare, dopo aver pagato il 'riscatto', a 'pensare' di 'non averlo fatto'.

Avendo chiara contezza della logica e della pragmatica di tale 'economia del riscatto', Pettazzoni non tarda a cogliere, e a ben intendere, anche le ragioni pratiche e le esigenze emancipatorie che, nell'India di epoche altrettanto distanti, hanno portato gli esponenti di alcune tradizioni alla scoperta dell'uso 'antidotico' dell'enunciazione e, di conseguenza, al saper trarre profitto dalla messa a punto di sofisticate tecniche e pratiche di rovesciamento dell' 'ordine del discorso'⁵⁷. Si veda, a proposito di tali scoperte 'rivoluzio-

nel caso in cui, entro breve tempo, quegli allievi non fornissero delle prestazioni chiaramente migliori. La vita incentrata sull'esercizio è dunque un *continuum* costituito da atti di autopersuasione, senza i quali non potrebbe succedere un bel nulla ai praticanti, nemmeno a quelli che si sono prescritti un tipo prevalentemente non verbale di esercizio, come accade nella maggior parte dei sistemi vigenti nelle scuole asiatiche. Molte dottrine sottolineano incessantemente l'enorme differenza tra gli stati interiori, orientati al livello dell'intelletto, e i loro ancoraggi linguistici. Ciò nondimeno, il culto degli stati non verbalizzabili procede alla deriva, nella corrente infinita di discorsi dedicati agli stadi e alle sfumature dell'elevazione. Tutti gli esercizi, siano essi di tipo yogico, atletico, filosofico o musicale, possono aver luogo solamente quando sono supportati da processi endoretorici, nei quali hanno un'importanza decisiva gli atti di esortazione, esame e valutazione di sé compiuti con i criteri della tradizione di volta in volta considerata e con costante riferimento ai maestri giunti alla meta. Se ciò non avvenisse, la soggettività isolatasi con una recessione ricadrebbe, in breve tempo, nella sua iniziale situazione dispersiva e si mescolerebbe nuovamente con condizioni di non cultura». P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina, Milano 2010 (ed. ted. 2009), p. 289. Qui, come nel resto del suo scritto, Sloterdijk fa leva sulla discretezza modale che contraddistingue l'attività endogena (ossia relativa a ciò che si 'origina' dall'interno di un dato organismo) dall'attività esogena (ossia relativa a ciò che si 'origina' dall'esterno di un dato organismo), per permettersi di allestire delle soluzioni lessicali pertinenti (come, ad es., *endorhewrischen Praktiken, Endorhetorik und Ekelübungen, Endorhetorische Wendungen von vergleichbarer Tendenz, endorhetorischen Prozessen*), ossia capaci di dare 'forma vocabile' ai composti e interdefiniti processi implicati nell'ordinaria attività 'endoretorica'. Un'attività decisiva ai fini dell'auto-persuasione e del 'governo di sé', tant'è che ad essa si fa riferimento fin dalla classicità mediterranea. Cfr., ad es., R. Gramigna, *Augustines Theory of Signs, Signification, and Lying*, De Gruyter, Berlin 2020, pp. 143-179 (cap. 4, *Mala fide communication: deception, misleading, and lying*); C. Thumiger, *Therapy of the word and other psychotherapeutic approaches in Ancient Greek medicine*, in «Transcultural Psychiatry» (2019), pp. 1-21; S. Dentice di Accadia Ammone, *Omero e i suoi oratori. Tecniche di persuasione nell'Iliade*, De Gruyter, Berlin 2012; F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima. Verità, persuasione e dialettica in Platone*, Nuova Italia, Firenze 1993. È, infine, altrettanto rilevante qui il rapporto tra 'endoretorica' e 'dovere di dire la verità' (*parrësia*). Cfr. T. Tops, *Paroimia and Parrësia in the Gospel of John. A Historical-Hermeneutical Study*, Mohr Siebeck, Tübingen 2022; M. Foucault, *'Discours et vérité', précédé de 'La parrësia'*, J. Vrin, Paris 2016.

⁵⁷ Ossia, dal momento che il dominio 'volitivo' (il lat. *voluptas*) del soggetto è plasmato dall'ecologico riversarsi del 'dire' sul 'pensare' e sul 'fare', destituendo di salienza il 'dire' egli 'libera' prima il 'pensare' e poi il 'fare' conativo (il lat. *conatus*). Cfr., per alcuni studi recenti votati al riesame del ruolo assegnato all'apporto tra l'agire 'volitivo' (*cetasika* in pāli) e quello 'conativo' (*kāyika* in pāli) dai vari interpreti dei 'pronunciamenti' (*sutta*) del Buddha storico, R.K. Stepien, *Buddhism Between Religion and Philosophy. Nāgārjuna and the Ethics of Emptiness*, Oxford University Press, Oxford 2024; M. Chadha, *Selfless Minds. A Contemporary Perspective on Vasubandhu's Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2023; D.L. MacMahan, *Rethinking Meditation. Buddhist Meditative Practice in Ancient and Modern Worlds*, Oxford University Press, Oxford 2023; L. Garfield, *Losing Ourselves. Learning to Live without a Self*, Princeton University Press, Princeton 2022; D. Lusthaus, *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*, Routledge, London 2002, pp. 167-272; 447-471. Inoltre, ma su altri versanti

narie', la citazione che segue, nella quale ben si coglie il grado di abilità interpretativa ed ermeneutica raggiunto da Pettazzoni:

Non così nel Buddhismo (intendo nel Buddhismo [p. 111] originario e genuino). Pel Buddhismo ciò che conta è la volontà. L'*opus operatum* non è che il riflesso dell'atto volitivo. La medesima azione può esser titolo di merito o di demerito (*karma* positivo o negativo) a seconda del motivo che la informa. Il *karma* è trasferito dal momento obiettivo dell'azione eseguita al momento subiettivo della volizione. È la volontà che regge l'azione in tutto il corso del suo farsi. E se, quando l'azione è compiuta, la volontà l'approva e ne è soddisfatta, allora, e soltanto allora, l'azione è perfetta, e il suo *karma* 'matura'. Non c'è *karma* se non c'è volontà consapevole. Non solo: ma, se volontà ci fu e poi non resse, il *karma* si genera sì, ma non matura. Il suo maturare è impedito quando la volontà è fiaccata. Questo venir meno della volontà è il pentimento. Pentirsi è un mutarsi della volontà, un suo ritrarsi dall'azione commessa per tornare su di sé e volgersi in senso contrario, generando così un *karma* nuovo e diverso.

Peccato è, pel Buddhismo, un'azione generatrice di *karma* negativo, – ai fini della salvezza. Pentirsi di un peccato è il prodursi di una volontà diversa (che è anche volontà di non tornare a peccare), onde il maturare di quel *karma* (negativo) è ostacolato e interrotto, perché controbilanciato e neutralizzato dal *karma* (positivo) della nuova volontà intervenuta. A questa nuova concezione del peccato corrisponde il nuovo valore assegnato alla confessione nel Buddhismo. Esso valore sta in ciò, che la confessione, il riconoscimento della propria colpa, è la espressione del pentimento, è il segno di quella crisi interna da cui ha principio l'annullamento delle conseguenze del peccato. L'annullamento si compie con la penitenza e con il proposito di non ricadere, mentre la colpa occultata favorisce la maturazione delle sue conseguenze dannose. Con tutto questo siamo ben lontani dalla confessione come evocazione magica del peccato a scopo eliminatorio secondo la concezione [p. 112] elementare sopravvissuta nel Brahmanesimo, e anche dalla confessione come una delle forme del *tapas* interno concorrente alla distruzione del *karma* negativo secondo il Giainismo. Espressione devota d'intima contrizione: tale è la confessione nel Buddhismo (genuino), in rapporto con la dottrina buddhistica (del *karma* e) del peccato. Trasferito il peccato dalla sfera obiettiva nella subiettiva, anche il processo di liberazione dal peccato si fa tutto interiore.

In questa dottrina del Buddhismo l'antica e primitiva concezione del peccato e della confessione è superata radicalmente per la prima volta nella storia religiosa dell'India. Ma anche fuori dell'India la confessione presenta la medesima tendenza all'interioramento, al progressivo approfondimento dei sentimenti di contrizione e di rimorso, parallelamente all'attenuarsi dei motivi eudemonistici. Una nota però resta immutata e costante attraverso tutto lo svolgimento della confessione. Dalle sue forme più elementari fino alle più evolute la confessione dei peccati è essenzialmente liberazione. Questo è già il proprio valore religioso della confessione primitiva.

Essa non è, essenzialmente, espiazione, riparazione, soddisfazione resa alla divinità: ma è, essenzialmente, liberazione: liberazione da quello smarrimento che prende l'uomo al manifestarsi dei primi sintomi del male; liberazione da quel cumulo di guai che a un certo momento la comunità sente pesare sul suo destino; liberazione da una intol-

storici e geografici, A. Brunori, *Imputazione e colpa. L'invenzione della volontà*, Quodlibet, Macerata 2024; A. Lucci, *La stella ascetica. Soggettivazione e ascesi in Friedrich Nietzsche*, InSchibboleth, Roma 2020; P. Macherey, *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, La Fabrique éditions, Paris 2009 (in part. cap. *Pour une histoire naturelle des normes*, pp. 71-97); S. Luce, *Fuori di sé. Poteri e soggettivazioni in Michel Foucault*, Mimesis, Milano 2009.

lerabile angoscia, sollievo ineffabile da una pena che opprime, bisogno irresistibile di accusare sé stessi per stornare una calamità che potrebbe colpire tutti gli altri. Questa esperienza interiore, che non è senza affinità con quella onde il delinquente si sente spinto a palesare il suo delitto e lo sventurato a *versare* la sua pena in un cuore amico, è anche esplicitamente attestata per i primitivi: p. es., presso i Mascjona (Rhodesia Meridionale) [p. 113] l'adultero dà alla sua complice una 'medicina' destinata a reprimere in lei 'il bisogno di confessarsi'.

Questa fondamentale esperienza interiore è il valore intimo e profondo della confessione, comune alla confessione dei primitivi come a quella praticata nelle religioni superiori [...]⁵⁸.

Ma il miglioramento dell'abilità ermeneutica non è certo il solo scopo a cui tende l'uso dell' 'istituto' della 'confessione dei peccati'. Ben più ambiziosi e 'universali' sono i vantaggi e i profitti euristici a cui aspira l' 'azzardo' di Pettazzoni, come scrive in chiusura del suo saggio consuntivo del 1937, da me qui più volte menzionato:

4. Alla raccolta delle testimonianze, alla classificazione delle forme e dei tipi, alla interpretazione del fatto fondamentale tiene dietro, come ultima fase e coronamento di tutta la ricerca, la costruzione genetica. Qui il lavoro passa dalla osservazione statica alla ipotesi costruttiva. È questa infatti la parte in cui l'ipotesi ha il maggior gioco. Anche per la confessione dei peccati si può porre l'alternativa: convergenza o diffusione. E la confessione dei peccati sorta indipendentemente presso vari gruppi umani, in luoghi e tempi diversi, per una medesima esigenza fondamentale dello spirito umano? od ha avuto, invece, un unico centro di origine dal quale si è propagata in varie direzioni, variamente modificandosi e trasformandosi lungo la via? Io mi pongo il problema in una forma più concreta e precisa, cioè questa: è possibile assegnare geneticamente la confessione dei peccati a un determinato tipo di civiltà, a una data area e a un dato ciclo culturale? Su questo punto le mie ricerche sono tuttora in corso. Ci sono due ordini di dati morfologici che mi sembrano di notevole importanza ai fini della costruzione genetica.

Il primo è che la confessione appare praticata principalmente dalle donne [...]. [p. 123] L'altro fatto è questo, che la confessione dei peccati appare sovente praticata nel culto di una grande divinità femminile⁵⁹.

Insomma, oltre a sottolineare i vantaggi che la disciplina della 'storia delle religioni' può trarre dall'impiego dell' 'oggetto' di ricerca che è l' 'istituto' della 'confessione dei peccati'⁶⁰, qui Pettazzoni prefigura i profitti teoretici

⁵⁸ R. Pettazzoni, *L'elemento sessuale nella confessione dei peccati*, in Id., *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, cit., pp. 110-113.

⁵⁹ R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati: metodo e risultati*, cit., pp. 122-123.

⁶⁰ Un 'istituto' mai abbandonato né dimenticato dal suo coniatore, che, di fatto, continua a richiamarlo in causa nei decenni a seguire. Penso, ad es., a quella sorta di 'apologia' della 'confessione dei peccati' contenuta nelle pagine che il Pettazzoni 'maturo' scrisse nel 1945 per difendere il suo 'metodo' dalle accuse avanzate da Adolfo Omodeo nella nota recensione apparsa su «La Critica», nel 1937 (pagine non solo mai ripudiate ma perfino ribadite, quasi *verbatim*, nel suo ultimo scritto *Il metodo comparativo*, del 1959). Mi riferisco, in particolare, alle pp. xvi-xxi della *Prefazione* – datata al luglio del 1945 – posta in capo a una sua nota raccolta di studi. Cfr. R. Pettazzoni, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, cit. Pagine scritte per presentare e giustificare l'inserimento, proprio in quella rappresentativa raccolta, di ben cinque saggi dedicati al suo 'istituto', lì riuniti e introdotti

che potranno darsi con il proseguire della pratica del suo 'metodo comparativo', per la sopravvivenza del quale, nelle pagine del suo celebre scritto del 1959, si affida alle generazioni a venire:

Sicché la confessione dei peccati si aggiunge a quegli altri fenomeni religiosi sopra elencati che hanno potuto essere studiati comparativamente con risultati che a me sembrano validi. Tale validità sarà da verificare ulteriormente su altri fenomeni religiosi studiandoli allo stesso modo, che è, a mio parere, un modo di storicizzare il metodo comparativo. In termini sistematici, si tratta di superare le posizioni unilaterali della fenomenologia e dello storicismo integrandole reciprocamente, e cioè 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 riconosciute alla storia religiosa il carattere di scienza storica qualificata⁶¹.

Se dunque l'«azzardata» ipotesi secondo cui la «confessione dei peccati» è un «istituto» immanente attestato e rinvenibile su scala «universale» è corretta, allora dello stesso «istituto» dovremmo continuare a trovare «indizi», «tracce», «impronte», «riprove» e «conferme» comparative anche a partire dai contesti, dalle testimonianze epigrafiche e dalle opere letterarie di area sudasiatica non viste e né vagliate (poiché irreperibili al tempo) da Pettazzoni.

4. *L'impegno a confermare, comparativamente, la bontà dell'«oggetto»*

Nel tentativo di dar seguito agli auspici levati da Pettazzoni – sia nelle precedenti pagine sia nei suoi scritti relativi alla «confessione dei peccati» in area sudasiatica –⁶² circa il proseguimento della pratica del «metodo comparativo», in questo paragrafo prenderò in esame il caso «particolare» del «Trattato di Manu sulla norma» (*Mānavadharmasāstra*), un'importante opera giurisprudenziale in lingua sanscrita, la cui redazione risale almeno al II-I secolo a.C.⁶³ La scelta di questo «caso», peraltro, è tutt'altro che «casuale», dal momento che, al fine di «constatare», verificare e confermare empiricamente la cogenza e l'utilità dell'istituto della «confessione dei peccati» messo a punto

dall'esergo «La confessione dei peccati» (p. 81). Saggi che Pettazzoni seleziona con strategica astuzia, approfittando anche del valore derivante dalla notorietà internazionale: *Penitenza e confessione* (orig. in ted., 1927), pp. 83-91; *La confessione dei peccati nella storia delle religioni* (orig. in fr., 1936), pp. 93-102; *L'elemento sessuale nella confessione dei peccati* (orig. in ingl., 1936), pp. 103-113; *La confessione dei peccati: metodo e risultati* (orig. in it., 1937), pp. 115-124; *La confessione dei peccati nell'antichità classica* (orig. in ingl., 1937), pp. 125-140.

⁶¹ R. Pettazzoni, *Il metodo comparativo*, in «Numen» 6, 1 (1959), pp. 1-14 (cit. p. 14).

⁶² Cfr. R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati nell'India antica*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 3 (1927), pp. 55-81. Inoltre, il cap. v (*Brahmanesimo. 1. Veda - 2. I Brahmana - 3. I Sutra - 4. Le leggi di Manu*) in R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati. Parte I. Primitivi - America antica - Giappone - Cina - Brahmanesimo - Giainismo - Buddismo*, Zanichelli, Bologna 1929, pp. 153-210.

⁶³ Tutte le traduzioni del *Mānavadharmasāstra* a seguire sono tratte, con lievi variazioni, da F. Squarcini - D. Cuneo (eds.), *Il Trattato di Manu sulla norma*, Einaudi, Torino 2010. Per il testo sanscrito del trattato, invece, ho fatto riferimento all'edizione critica. Cfr. P. Olivelle (ed.), *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*, Oxford University Press, New York 2005.

da Pettazzoni, non potrebbe darsi prova migliore di quella fornita dall'opera del giurisperito che ha redatto uno dei più longevi e influenti 'trattati' (*śāstra*) in cui si conservano e trasmettono ai posteri, le 'memorie' (*smṛti*) di tutti gli 'istituti istituiti' (*dharma*).

Il *Mānavadharmasāstra* è un trattato segnatamente intergenerazionale e consta di ben 2680 'stanze' in metro (*śloka*), ripartite, con scrupoloso criterio, in dodici principali 'lezioni' (*adhyāya*), il susseguirsi delle quali ha come scopo primario quello di fissare e impartire le 'norme' che permettono l'adeguamento del singolo ai principi e ai costumi che governano la vita politica, economica e affettiva della collettività urbana di cui questi partecipa. Come mi accingo a mostrare nelle pagine a seguire, l'architettura logica e le tematiche di queste 'lezioni' forniscono un mirabile esempio del profitto pratico derivante dalla messa in concomitanza di 'istituti' e 'pratiche' diverse. Nel crescendo delle 'lezioni', infatti, si passa dall'illustrazione di una più generale 'scienza del governo pratico degli istinti' (*trivarga*)⁶⁴, alla specificazione degli ambiti di pertinenza e delle modalità di svolgimento della prassi forense istituita (*vyavahārapada*)⁶⁵, per poi giungere alla descrizione del rapporto che intercorre tra la 'logica della sanzione' (*daṇḍanīti*)⁶⁶ presentata nel

⁶⁴ Darò giustificazione di questa espressione nelle pagine a seguire, alle quali rimando. Cfr. nn. 67 e 68.

⁶⁵ Il riferimento qui è all'ottavo *adhyāya* del trattato, tutto dedicato agli 'istituti' che partecipano dell'ordinamento della giustizia'. Un lungo e importante *adhyāya*, all'inizio del quale si trova la pericope in cui sono elencati – e dunque 'istituiti', sicché da fungere da procedimenti 'istruttori' – i diciotto 'ambiti del contenzioso giuridico' (*vyavahārapada*). Cfr. *Mānavadharmasāstra*, 8.4-8. Inoltre, per il dettaglio degli ambiti stessi, *Mānavadharmasāstra*, 8.245-266. Per avere poi riprova dell'importanza storico-politica dei suddetti 'atti di istituzione', si vedano i contenuti delle notevoli glosse di Medhātithi (c. 825-900 d.C.) a queste pericopi. Cfr. J.H. Daves (ed.), *Manusmṛti, with the Commentaries of Medhātithi, Sarvajñanārāyaṇa, Kullūka, Rāghavānanda, Nandana, Rāmacandra, Mañirāma, Govindarāja, Bhāruci, Bharatiya Vidya Bhavan*, Bombay 1990, vol. iv. Sempre a proposito dei rapporti tra 'istituti' e regolamentazione giuridica degli istinti, rimando alla formula procedurale dei 'quattro cardini del governo del consorzio' (*catuspāda*, ossia le 'norme', *dharma*, il 'contenzioso giuridico', *vyavahāra*, le 'usanze e le consuetudini istituite', *caritra*, le 'ingiunzioni e i decreti regali', *rājaśāsana*), P. Olivelle - M. McClish, *The Four Feet of Legal Procedure and the Origins of Jurisprudence in Ancient India*, in «Journal of the American Oriental Society» 135 (2015), pp. 33-47. Data la centralità politica di suddetti 'istituti', nei secoli a seguire sono stati approntati numerosi digesti e raccolte tematiche ad essi dedicate. Penso, in part., all'importante *Vyavahārakāṇḍa* contenuto nell'opera *Kṛtyakalpataru* di Lakṣmīdhara (c. 1090-1150 d.C.) (cfr. K.V. Rangaswami Aiyangar [ed.], *Vyavahārakāṇḍa of the Kṛtyakalpataru*, Gaekwad's Oriental Series, Oriental Institute, Baroda 1953), oppure al *nibandha* intitolato *Vyavahāracintāmaṇi* di Vācaspati Miśra (c. 1420-1480 d.C.) (cfr. L. Rocher [ed.], *Vyavahāracintāmaṇi. A digest on Hindu legal procedure*, Gentse Orientalische Bijdragen, Gent 1956), così come al *Vyavahārasaukhyā* (cfr. L. Rocher, *Vyavahārasaukhyā. The Treatise on Legal Procedure in the Tōḍarānanda*, SEF, Firenze 2015). In ultimo, per una ricca rassegna di testimonianze provenienti da opere e da trattati riguardanti i *vyavahārapada* e i *vivādapada* – assieme a tutti gli aspetti procedurali e tecnici ad essi correlati –, si vedano, rispettivamente, L. Joshi (ed.), *Dharmakośa*, Prājña Pāṭhaśālā Maṇḍaḷa, Wai 1938, vol. I.2 (*vivādapadāni*), pp. 599-1589; L. Joshi (ed.), *Dharmakośa*, Prājña Pāṭhaśālā Maṇḍaḷa, Wai 1941, vol. I.3 (*vivādapadāni*), pp. 1591-1962; P.V. Kane, *History of Dharmasāstra*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1993 (rist.), vol. III, pp. 242-824. Inoltre, L. Joshi (ed.), *Dharmakośa*, Prājña Pāṭhaśālā Maṇḍaḷa, Wai 1937, vol. I.1 (*vyavahāramātrikā*).

⁶⁶ Stando al dettato prescrittivo del *Mānavadharmasāstra*, la 'punizione' (*daṇḍa*) è il principio *super partes* al quale tutti e tutto – ad eccezione dei *brāhmaṇa* – debbono sottostare, dagli dèi dei cieli ai rettili in terra. Cfr. *Mānavadharmasāstra*, 7.22-23; 7.28-29. Notevole, a tal proposito, l'ampia con-

trattato e gli specifici dispositivi di sorveglianza e di contenimento correlati ad essa, tra i quali spicca, per affinità morfologica con il carattere 'eliminatorio' della 'confessione dei peccati' di Pettazzoni, il dispositivo 'istanzian-te' e riabilitativo volto a conferire il 'riscatto dai frutti dell'atto malfatto' (*prayāścitta*), al quale mi dedicherò tra breve.

Prima di entrare nel dettaglio argomentativo di alcune importanti pericope del *Mānavadharmasāstra*, però, mi sia permessa una digressione riguardante la *ratio* della sua 'scienza del governo pratico degli istinti' (*trivarga*), la morfologia dei cui elementi la rende segnatamente affine all' 'economia del riscatto' di cui si è detto nel paragrafo precedente.

Con l'espressione 'scienza del governo pratico degli istinti' mi riferisco agli aspetti sottintesi al termine *trivarga*, il quale, di per sé, indica solo 'tre solchi' (i solchi che, come per le verghe dei binari, consentono e contengono l'ecologico scorrere via della pulsione vitale). Parlo qui di 'aspetti sottintesi' a ragion veduta, dal momento che i tre *varga* in questione riguardano l'espressione, il contegno e il venire a frutto del moto vitale di una data collettività umana⁶⁷. Ed è questo il senso in cui l'autore del *Mānavadharmasāstra* utilizza

versazione tra l'anziano generale Bhīṣma e il sovrano Yudhiṣṭira, all'interno della quale – al seguito dello svolgimento dello scontro fraticida avvenuto sul campo di battaglia di Kurukṣetra – si dibatte ancora circa il ruolo e il primato della 'punizione'. Cfr. *Mahābhārata*, 12.121.1-60. Altrettanto notevole, poi, la pericope del celebre trattato politico *Arthaśāstra*, interamente dedicata a *daṇḍanīti*. Cfr. *Arthaśāstra*, 1.6.1-12. Inoltre, per uno studio ad essa dedicato, M. McClish, *The History of the Arthaśāstra. Sovereignty and Sacred Law in Ancient India*, Cambridge University Press, Cambridge 2019 (in part. cap. 7, *The Politics of the Daṇḍanīti*, pp. 155-173; *Appendix IX: Manu's Seventh Chapter and the Daṇḍanīti*, pp. 240-242). Anche in questi contesti – come ovunque, del resto –, il mantenimento in vita dell' 'istituto' della 'punizione' e della 'sanzione' (*daṇḍa*, *vadha*) è affidato alla figura di ruolo del sovrano/regnante, sicché primo garante della riparazione dei danni provocati dagli 'istinti' e del riscatto delle offese recate. Cfr. *Mānavadharmasāstra*, 7.14-19; 8.18-19; 8.302-343; 9.221-249; 9.252-293. Tra i principali doveri a cui deve sottoporsi l'occupante del trono del regno, infatti, buona parte attengono e pertengono all'esercizio della sorveglianza sull'osservanza dei 'contratti/ricatti' in vigore e all'ammistrazione sia dei premi e delle ricompense, sia delle sanzioni e delle punizioni. Cfr. *Mānavadharmasāstra*, 7.14-31 (faccio notare che tutti questi *śloka* non sono presenti in opere giuridiche precedenti). Peraltro, ingiunge il *Mānavadharmasāstra* al sovrano, le punizioni sono tanto efficaci quanto esibite, sicché egli è tenuto ad apparire severo e anche a disporre esecuzioni brutali, svolgendole, all'occorrenza, in luoghi pubblici. Cfr. *Mānavadharmasāstra*, 8.193; 8.334; 8.352; 8.370-372; 9.248; 9.262-263; 9.288; 9.291. Inoltre, F. Squarcini, *Dritti all'inferno. Sull'uso politico e deontico del discorso circa le punizioni infernali nella trattatistica normativa sanscrita*, in M.C. Migliore - S. Pagani (eds.), *Inferni temporanei. Visioni dell'aldilà dall'estremo Oriente all'estremo Occidente*, Carocci, Roma 2012, pp. 87-103; F. Squarcini, *Punishing in Public. Imposing Moral Self-Dominance in Normative Sanskrit Sources*, in S.E. Lindquist (ed.), *Religion and Identity in South Asia and Beyond. Essays in Honor of Patrick Olivelle*, Anthem, London - Delhi 2011, pp. 165-182.

⁶⁷ Tramite questa formulazione intendo mettere in evidenza la centralità della gestione e del governo delle varianti modali del moto in atto entro i diversi domini del 'mondo' (dagli ambiti pubblici della prassi politica a quelli privati dell'intima condotta di sé), le quali sono l'oggetto primo del discorso politico, ieri come oggi. Ciò a dire che il termine *trivarga*, essendo riferito al trittico libido/moto, norma/mo- do e profitto/mondo, rimanda, a sua volta al valore economico-politico derivante dal disporre il 'modo' in cui il 'moto' dei viventi procede nel 'mondo'. Contezza di cui dà prova il conio stesso del modello biopolitico del *trivarga*, atto a ordinare la sequenza dei 'tre solchi' entro cui ha da riversarsi la nuda ambizione libidica dei viventi (*kāma*), l'effettiva forza motrice che urge far scorrere (*varta*) secondo precise 'norme' (*dharma*) affinché generi l'atteso 'profitto' (*artha*). Cfr., ad es., *Mānavadharmasāstra*, 2.13; 2.112-113; 2.224; 4.92; 4.175-176; 6.64; 7.27; 7.100; 7.151; 8.75; 12.38. Di tutto ciò pare essere avvisato anche il redattore del celebre 'trattato sulla scienza

il termine *trivarga* – probabilmente di suo conio –⁶⁸, mediante il quale riassume e specifica ciò che motiva e sta al fondo della sua opera: dare forma a una ‘scienza del governo pratico degli istinti’ che sia d’ausilio alla gestione e all’amministrazione delle collettività del tempo. Una ‘scienza’ sistemica, dunque, stando alla quale l’esercizio della ‘libido istintuale’ (*kāma*) del singolo viene sottoposto e subordinato a specifiche e condivise ‘norme di contenimento istituite’ (*dharmā*), affinché l’esercizio degli ‘istinti’ stessi porti i frutti dovuti e previsti, garantendo, così, lauti profitti e ‘validi fini’ (*artha*).

Vista in quest’ottica, l’erudita opera di redazione del testo del *Mānavadharmasāstra* si lega, a doppio filo, alle esigenze concrete e agli interessi di coloro che – ieri come oggi – sovrintendono e gestiscono l’incessante espressione conativa degli ‘istinti’ pulsionali e libidici dei tanti. Anche in questo caso ‘particolare’, infatti, si coglie l’impronta di un antico ‘universale’ immanente: l’estensore della norma e il committente patrocinatore si danno volentieri manforte. Non potrebbe dirsi altrimenti, dato che entrambi – stando al dettato del testo – obbediscono a qualcosa di comparabile alla galileiana ‘legge della caduta dei gravi’: il ‘giurisperito’ (*dharmasāstrin*) e il ‘sovrano’ (*rājan*), abitano nello stesso ‘campo’ (*kṣetra*), godono di una comune ‘area protetta [con la forza]’ (*rāṣṭra*), si nutrono della medesima ‘gente’ (*viś* [lat. *vīcus*], *vaiśya*)⁶⁹. Essendo parimenti animate dal bisogno di difendere la tenuta di siffatte ‘istituzioni’, perciò, entrambe le figure conven-
gono circa l’urgenza di disporre di una ‘scienza del governo pratico degli istinti’: una ‘scienza’ che abbia piena contezza del fatto che gli ‘istinti’ vanno ‘regolati’ e resi ‘a norma’, dunque ‘istanziati’ e istituzionalmente istruiti, in vista dell’ottenimento di fini premessi, promessi, presunti, pretesi, presi in prestito e poi prestati. Una ‘scienza’ delle cause e degli effetti (*hetuvidyā*), di stampo pragmatico, che permetta l’ottenimento e il mantenimento del profitto tratto dallo sfruttamento dell’atto, in nome del ‘prolifero crescendo del

dei fini’, *Arthaśāstra*, che utilizza anch’esso il termine *trivarga*. Cfr. *Arthaśāstra*, 1.4.11, 1.7.3-7, 1.10.16; 8.1.49; 8.3.31; 9.7.60-64; 9.7.81; 15.1.4; 15.1.20; 15.1.72. D’essere dotato di questa stessa contezza dà prova anche l’incipit di un successivo ‘trattato’, stavolta dedicato alla ‘scienza dell’uso della libido’. Cfr. *Kāmasūtra*, 1.1.5-10. Inoltre, per alcuni studi sul tema, P. Olivelle, *From trivarga to puruṣārtha. A Chapter in Indian Moral Philosophy*, in «Journal of the American Oriental Society» 139, 2 (2019), pp. 381-396; D.R. Davis Jr., *Being Hindu or Being Human: A Reappraisal of the Puruṣārthas*, in «International Journal of Hindu Studies» 8, 1-3 (2004), pp. 1-27; D. Krishna, *The Myth of the Puruṣārthas*, in «Journal of Indian Council of Philosophical Research» 4, 1 (1986), pp. 1-14; Ch. Malamoud, *On the Rhetoric and Semantics of Puruṣārtha*, in N. Madan (ed.), *Way of Life. King, Householder, Renouncer*, Vikas, Delhi 1982, pp. 32-54. Infine, a scopo ‘comparativo’, G. Agamben, *L’uso dei corpi. Homo sacer, IV.2*, Neri Pozza, Vicenza 2014.

⁶⁸ Così si esprime in proposito Patrick Olivelle: «In this technical sense, *trivarga*, much like *dvija*, is a novel term in Brahmanical theology. It entered the theological vocabulary even later than the term *dvija*. [...] The term [*trivarga*], however, is absent in the entire Vedic corpus, in Patañjali, and in all four Dharmasūtras. Within the mainstream Brahmanical tradition, it makes its first appearance in Manu (2.24; 7.27) [...]». P. Olivelle, *Patañjali and the Beginnings of Dharmasāstra: An Alternate Social History of Early Dharmasūtra Production*, in S. D’Intino - C. Guenzi (eds.), *Aux abords de la clairière. Études indienne et comparées en l’honneur de Charles Malamoud*, Brepols, Paris, pp. 117-133 (cit. p. 130).

⁶⁹ Cfr. F. Squarcini, *Fendere, difendere e offendere. Sui confini inquieti della violazione politica nell’India antica*, in F. Tomasello (ed.), *Violenza e Politica. Dopo il Novecento*, il Mulino, Bologna 2020, pp. 299-319.

proprio mondo' (*lokānām tu vivṛddhyartham*) e del 'progredire' (*pravṛtti*) del consorzio sociale⁷⁰.

Così si risolve il *rebus* del *trivarga*: se contenuto dal *dharma*, l'onnivago *kāma* genera *artha*.

In tal senso, la forma e il contenuto dei dodici *adhyāya* del *Mānavadharmasāstra* incarnano e palesano il gravare di siffatte esigenze pratiche, le quali, perciò, partecipano direttamente alla messa a punto della 'scienza' in questione. Doveva essere massimamente 'pratico', del resto, il 'saper' trarre profitto dai transitori frutti degli atti istintualmente svolti dalle entità viventi – sia umane, sia animali e vegetali – che popolavano i territori governati dai committenti del *Mānavadharmasāstra*.

Ciò a dire che quella indicata con il termine *trivarga* è, di fatto, una 'scienza economica' d'orientamento marcatamente crematistico⁷¹, attenta al vaglio dell'usufrutto delle risorse esistenti e alla produzione della rendita, quindi votata alla regolamentazione delle transazioni commerciali e alla contrattazione delle merci e dei beni di scambio, perciò generatrice di dispositivi di sovrintendenza e di controllo, sia premiali sia punitivi. Una 'scienza' dell'uso e del profitto, dell'accumulo e del lucro, del debito e del pegno, del contratto e del riscatto, dunque calcolatrice e predittiva. Una 'scienza' di matrice 'agronomica', fondata sulla presa d'atto e sullo sfruttamento del rapporto di concomitanza causale che, nell'immanenza del divenire entropico, vincola il 'seme' (*bīja*) al 'frutto' (*phala*), la 'causa' (*hetu*) all' 'effetto' (*phala*), la 'libido istintuale' (*kāma*) allo 'scopo' e all' 'utile' (*artha*), l'operato pratico (*karman*) alle sue ineluttabili conseguenze (*phala*)⁷².

Il redattore degli *adhyāya* del *Mānavadharmasāstra* ha ben compreso il carattere immanente e inesorabile di siffatta 'ecologia del difetto e del vincolo', al seguito del cui procedere l'operare 'egologico teso al profitto' è sempre esposto al rischio 'economico' dell'errore e gravato dalla minaccia del manca-

⁷⁰ Cfr., ad es., *Mānavadharmasāstra*, 1.31; 1.87-101.

⁷¹ Come è noto, il termine 'crematistica' (dal gr. *chrematistiké* [χρηματιστική]) rimanda alle forme di 'scienza' che trattano della produzione dell'utile, della ricchezza e del profitto, così come del loro accumulo e del lucro derivante da essi. Tutte arti e scienze del profitto ricavato dall'oculata gestione della 'forza lavoro'. L'uso del greco *chrematistiké* è attestato fin da Aristotele, *Politica*, 1.8-11. Cfr. M. Venturi Ferriolo, *Aristotele e la crematistica. La storia di un problema e le sue fonti*, La Nuova Italia, Firenze 1983.

⁷² Cfr., in merito al ruolo cardine assegnato alla coppia 'atto/frutto' (*karma/phala*), *Mānavadharmasāstra*, 4.70; 11.230-231; 12.1-3; 12.81-82. Si noti, poi, che quasi l'intero dodicesimo *adhyāya* del *Mānavadharmasāstra* (12.1-106) è dedicato al rapporto 'atto-frutto'. In questo contesto, infatti, l'idea di 'atto' (*karma*) serve a indicare l'univocità dell'istanza causale (chiamata *karman* in *Mānavadharmasāstra*, 1.49), i cui esiti (*phala*) sono sufficienti per riconoscere la causa che li ha provocati. Analogamente e concorde è il trattamento riservato all'idea di 'frutto' (*phala*). Cfr. *Mānavadharmasāstra*, 1.109; 2.157-158 (*phala* come criterio di riprova nell'analogia); 3.95 (*phala* come merito riscosso); 3.128; 3.142-143 (*phala* come criterio di riprova nell'analogia); 3.176-178; 4.172-173; 6.97; 7.86; 7.144; 7.208 (*phala* come esempio del caso in cui non si ottengono gli esiti desiderati); 9.51-54 (*phala* all'interno della metafora 'seme/frutto' che rimanda alla logica 'atto/frutto'); 11.5. Il riferimento alla coppia 'atto/frutto' è qui usato per fissare il primato di una specifica logica della retribuzione, presentata come 'naturale', con lo scopo di farla riconoscere come tale dall'insieme degli agenti sociali.

to raccolto. Mai dimentico delle variazioni ‘eco-climatiche’ a cui è soggetto il ‘campo’ (*kṣetra*) dell’agire⁷³, egli sa bene che l’esecuzione dell’atto (*karman*) della semina non basta a garantire il raccolto (*phala*), poiché, come il ‘maltempo’, il ‘difetto’ (*doṣa*) e la ‘pecca’ (*pāpa*) sono sempre in agguato.

La sua ‘scienza’ del *trivarga*, infatti, si articola in quattro momenti discreti: il ‘momento dell’atto’ (il quale ha doppia valenza qualitativa, ossia ‘benfatto’, *sukṛta*, o ‘malfatto’, *duṣkṛta*); il ‘momento del frutto’ (il quale, parimenti, ha doppia valenza qualitativa, ossia ‘buono’, *sukha*, o ‘cattivo’, *duḥkha*); il ‘momento del profitto’ (il quale risulta dalla valutazione qualitativa e quantitativa del frutto, ossia ottimo o pessimo, pregevole o spregevole, abbondante o scarso); il ‘momento del riscatto [dal mancato profitto]’ (il quale prevede il ricorso a procedure di ‘annullamento dell’atto’, *niṣkṛtir*, e di riabilitazione dell’agente in difetto, sicché questi, nel tentativo di riscattarsi dal ‘ricatto’ ecologico che lo spinge al ‘profitto’, torni a essere nuovamente adatto all’atto a venire).

Ed è proprio all’opera del redattore della ‘scienza del governo pratico degli istinti’ (*trivarga*) che viene assegnato il delicato compito di fissare – risolvendo le ambiguità – i criteri del distinguo tra il ‘fare bene e profittare del frutto’ e il ‘fare male e patire del difetto’, in forza dei quali si giustifica e promuove l’opportunità del ricorso agli ‘istituti’ che promettono il ‘riscatto dal malfatto/misfatto’⁷⁴.

Questa è la via tracciata dai ‘padri’ (*pitā*) e dai ‘padri dei padri’ (*pitāmaha*), seguendo la quale si rispetta la ‘norma’ (*dharma*) che vige e si rimane distanti dalla ‘pecca’ (*pāpa*) che incombe, come indicato in una importante pericope del quarto *adhyāya*, tutto dedicato all’educazione del capofamiglia (*Mānavadharmasāstra*, 4.170-178):

[Il cammino verso la norma]

4.170. Un uomo che non si conforma alla norma (*adhārmika*), che ha accumulato ricchezze in maniera disonesta (*anṛtaṃ dhanam*) e che gode nel far del male non otterrà mai la felicità in questo mondo.

4.171. Quando, per l’ottemperamento della norma, si va incontro a difficoltà, non bisogna voltare faccia alla norma, poiché tutti sappiamo che la disgrazia colpisce improvvisamente gli empi non conformi alla norma (*adhārmikānāṃ pāpānām*).

4.172. [Questo perché] gli atti non conformi alla norma (*adharma*) non danno frutti immediati in questo mondo, come non li dà la terra (*go*). Però, ritorcendosi lentamente contro chi li ha commessi, [tali atti] ne recidono le radici (*mūlāni kṛntati*).

4.173. E se non lui stesso, allora i suoi figli; se non i suoi figli, allora i suoi nipoti: quando si è commesso un atto non conforme alla norma, questo non sarà mai privo di conseguenze per colui che l’ha commesso.

⁷³ Sia quando il ‘campo’ della semina è il terreno agricolo, sia quando è il grembo materno. Cfr., ad es., *Mānavadharmasāstra*, 8.237-244; 9.145; 9.161-168; 10.68-73; 12.10-16 (con *kṣetra* e *kṣetrājñā*).

⁷⁴ Cfr. F. Squarcini, *To be good is to be vaidika. On the genesis of a normative criterion in the Mānavadharmasāstra*, in J. Brereton (ed.), *The Vedas in Indian Culture and History. Proceedings of the Fourth International Vedic Workshop*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2016, pp. 449-466.

4.174. Chi compie atti non conformi alla norma può anche prosperare, in principio, poi incontrare grandi fortune e, ancora, sconfiggere i propri rivali, ma in ultimo finisce in rovina, da capo a piedi.

4.175. [Dunque,] bisogna sempre trovare soddisfazione nella verità, nella norma, e nelle concezioni e nelle pratiche degli *ārya*, come anche nell'idoneità rituale. Con la parola, le braccia e lo stomaco controllati (*vāgbāhūdarasaṃyataḥ*), istruirà i propri allievi secondo la norma.

4.176. Si asterrà da qualunque attività che segua il principio dell'efficacia (*artha*) o del piacere (*kāma*), qualora sia contraria alla norma (*dharma*), come anche da [quelle applicazioni estreme della] norma che generino prossimi dispiaceri (*asukhodarkam*) o che siano motivo di riprovazione da parte della gente (*lokasaṃkruṣṭam*).

4.177. Non bisogna mai muovere le mani, i piedi o gli occhi senza ragione, né parlare a vanvera, neppure agire in maniera subdola o coltivare ostilità verso gli altri, nei pensieri e negli atti (*paradrohakarmadhīḥ*).

4.178. Quello percorso dai padri (*pitara*), quello percorso dai progenitori (*pitāmahāḥ*): è questo il cammino (*mārgam*) degli uomini retti che bisogna intraprendere. Non conoscerà alcun danno colui che si incammina su tale sentiero.

adhārmiko nara yo hi yasya cāpy anṛtaṃ dhanam |
hiṃsārataś ca yo nityaṃ nehāsau sukham edhate ||4.170 ||
na sīdann api dharmeṇa mano 'dharme niveśayet |
adhārmikānāṃ pāpānāṃ āśu paśyan viparyayam ||4.171 ||
nādharmas carito loke sadyaḥ phalati gaur iva |
śanair āvartyamānas tu kartur mūlāni kṛntati ||4.172 ||
yadi nātmani putreṣu na cet putreṣu naptṛṣu |
na tv eva tu kṛto 'dharmāḥ kartur bhavati niṣphalaḥ ||4.173 ||
adharmenaidhate tāvat tato bhadraṇi paśyati |
tataḥ sapatnāṇ jayati samūlas tu vinaśyati ||4.174 ||
satyadharmāyavṛtteṣu śauce caivāramet sadā |
śiṣyāṃś ca śiṣyād dharmeṇa vāgbāhūdarasaṃyataḥ ||4.175||
parityajed arthakāmau yau syātām dharmavarjitau |
dharmam cāpy asukhodarkam lokasaṃkruṣṭam eva ca ||4.176 ||
na pāṇipādacapalo na netracapalo 'nrjuḥ |
na syād vākcapalaś caiva na paradrohakarmadhīḥ ||4.177||
yenāśya pitara yātā yena yātāḥ pitāmahāḥ |
tena yāyāt satām mārgam tena gacchan na riṣyati ||4.178||

Ciò detto, vado ora a trattare del 'particolare' dispositivo con cui il redattore del *Mānavadharmasāstra* promette il 'riscatto dai frutti dell'atto malfatto' (*prayāścitta*), invitando il lettore a intenderlo come 'oggetto' di comparazione storica. Un 'oggetto' decisamente 'particolare' ed 'esotico', che però risulta agilmente comparabile se lo si osserva a partire dalla formula con cui Pettazzoni ha definito il suo 'istituto': «[u]na caratteristica essenziale della confessione dei peccati è, come ho detto sopra, la sua associazione con una pratica concomitante di carattere eliminatorio»⁷⁵.

Inizio col dire che il composto sanscrito *prāyaścitta* – fino a qui reso come 'riscatto dai frutti dell'atto malfatto' – è senz'altro di antico conio e

⁷⁵ R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati: metodo e risultati*, cit., p. 120.

trova ampio utilizzo in opere di differente orientamento⁷⁶. Stando ai tanti e diversi contesti d'uso, perciò, il termine *prāyaścitta* serve a indicare, di volta in volta, pratiche di riscatto, procedure di reintegrazione, forme di risarcimento e ricompensa, atti di espiazione, tipologie d'ammenda, prassi penitenziali, pratiche di riabilitazione, di riconciliazione e di risoluzione, esercizi di pentimento, modi per ripristinare lo stato d'animo di un peccatore. Pratiche e procedure varie e distinte, tutte comunque disposte al fine di restaurare lo *status* venuto meno al seguito dell'aver commesso un'infrazione. Pratiche e procedure tutte basate sui medesimi criteri di giudizio di massima, i quali fungono da pietra di paragone al momento in cui si è chiamati a stabilire il ricorso a dispositivi punitivi o riabilitativi.

Il termine *prāyaścitta*, quindi, è impiegato per indicare tutte le procedure codificate atte a 'ripristinare lo stato d'animo (*citta*) generale, comune, ordinario, solito (*prāyas*)', ossia capaci di restituire lo *status* di 'individuo impeccabile' che si aveva prima di commettere un peccato, un'infrazione o un reato.

Per avere un saggio della rilevanza storico-politica e della diffusione di siffatto 'istituto', si può far riferimento alla sterminata quantità di testimonianze e di attestazioni letterarie dello stesso⁷⁷. La messa a punto di procedure votate al 'riscatto dai frutti dell'atto malfatto' (*prāyaścitta*), infatti, occupa ampie porzioni sia delle più antiche raccolte di procedure per lo svolgimento di cerimoniali solenni e pubblici, ossia gli *śrautasūtra* (c. VII-IV sec. a.C.)⁷⁸, sia delle prime raccolte di 'norme', ossia i *dharmasūtra* (c. IV-II sec. a.C.). Anche le grandi opere 'epiche' in sanscrito dedicano porzioni significative al tema del *prāyaścitta*⁷⁹. Si tratta, perciò, di un lungo e laborioso processo di definizione

⁷⁶ Segnalo qui che il dibattito specialistico attorno allo statuto e alla funzione delle forme di riscatto e delle 'pratiche di reintegrazione' (*prāyaścitta*) in uso nell'antichità sudasiatica ha recentemente guadagnato nuove posizioni. Cfr. D. Brick, *Penance/prāyaścitta*, in P. Olivelle - D.R. Davis (eds.), *The Oxford History of Hinduism. Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra*, Oxford University Press, New York 2018, pp. 313-324; D. Brick, *Social and Soteriological Aspect of Sin and Penance in Medieval Hindu Law*, in P. Granoff - K. Shinohara (eds.), *Sins and Sinners. Perspectives from Asian Religions*, Brill, Leiden 2012, pp. 9-30; P. Olivelle, *Penance and Punishment. Marking the Body in Criminal Law and Social Ideology in Ancient India*, in «Journal of Hindu Studies» 4, 1 (2011), pp. 1-19; D. Brick, *The Court of Public Opinion and the Practice of Restorative Ordeals in Pre-Modern India*, in «Journal of Indian Philosophy» 38 (2010), pp. 25-38; T. Lubin, *Punishment and Expiation: Overlapping Domains in Brahmanical Law*, in «Indologica Taurinensia» 33 (2007), pp. 93-122; M. Aktor, *The 'Grammar of Defilement' Revisited: Comparing Rules of 'Prāyaścitta' with Rules of 'Āśauca'*, in «Indologica Taurinensia» 33 (2007), pp. 13-32. Infine, per un importante studio pionieristico in materia, E. Washburn Hopkins, *Priestly Penance and Legal Penalty*, in «Journal of the American Oriental Society» 4 (1924), pp. 243-257.

⁷⁷ Cfr., per un'esauritiva raccolta di attestazioni e occorrenze del termine *prāyaścitta*, P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1991 (rist.), vol. IV, pp. 1-178.

⁷⁸ Si vedano, in merito, le dettagliate liste di 'atti riparatori' (*prāyaścitta*) di cui danno testimonianza antiche opere in lingua sanscrita specializzate in procedure pubbliche e rituali solenni, ossia gli *Śrautasūtra*. Cfr., ad es., *Āp. Śrautasūtra*, 10-13; *Baudh. Śrautasūtra*, 9.17-18; 14.3-7; 14.25-26; *Hir. Śrautasūtra*, 20-21; *Mān. Śrautasūtra*, 4; *K. Śrautasūtra*, 25; *Asv. Śrautasūtra*, 3; *Sankh. Śrautasūtra*, 19-20; *KṣuK. Śrautasūtra*, 1.1-2.9.

⁷⁹ Si veda, ad es., l'*adhyāya* contenuto nell'*āpaddharmaparvan* del *Mahābhārata* (12.159.1-72), il cui procedere, peraltro, corre in parallelo con le disposizioni indicate nella pericope sull'*āpaddharma* del *Mānavadharmasāstra*, 10.1-131.

che ha impegnato la gran parte degli autori di opere normative in lingua sanscrita fino al tempo del *Mānavadharmasāstra*, per poi proseguire oltre tramite la mano dei redattori dei trattati successivi, come risulta, ad es., dall'esteso *prayāścitta adhyāya* con cui termina lo *Yājñavalkyadharmasāstra* (3.1-335), oppure dalle sezioni dedicate del *Viṣṇudharmasāstra* (54.1-34; 55.1-21).

Ma è proprio negli *adhyāya* del *Mānavadharmasāstra* che l'ambito di pertinenza del termine *prāyaścitta* si amplia ed estende, venendo a connotare tutta una serie di dispositivi riabilitativi e di 'istruttorie' riguardanti l'operare mondano del capofamiglia, il quale, reo confesso, si sottopone ad essi in ossequio ai criteri di conformità imposti dall' 'economia del riscatto' di cui partecipa⁸⁰.

L'accezione più estesa conferita al termine *prāyaścitta* dall'autore del *Mānavadharmasāstra* è stata poi largamente recepita dai redattori dei digesti e delle collezioni di norme (*nibandha*) messe a punto in epoche più tarde, le quali, perciò, testimoniano della costante e indefessa esigenza di ricorrere all' 'istituto' del *prāyaścitta*. Tra i *nibandha* più celebri che trattano di *prāyaścitta* meritano menzione opere come la *Mitākṣarā* di Vijñāneśvara (c. 1060-1130 d.C.) – sorta di via di mezzo fra il commentario e il digesto –, lo *Smṛtiratnākara* di Caṇdeśvara (c. 1300-1360 d.C.); il *Vivādacintāmaṇi* di Vācaspatimiśra (c. 1420-1480 d.C.)⁸¹.

Tuttavia, è dal 1000/1100 d.C. in poi che compaiono le prime opere interamente votate al tema, come, ad es., il *Prāyaścittaprakaraṇa* di Bhavadēvabhāṭṭa (c. 1100-1150); il *Prāyaścittasamuccaya* di Hṛdayaśiva (c. XI-XII sec., India del nord); il *Prāyaścittasamuccaya* di Trilocanaśiva (c. XII sec., India del sud)⁸²; l'ampia porzione, intitolata *prāyaścittakāṇḍa*, della monumentale enciclopedia *Caturvargacintāmaṇi* di Hemādri (c. 1230-1290); il *Prāyaścittaviveka* di Śūlapāṇi (c. 1370-1440); il *Prāyaścittasāra*, che è parte del *Nṛsiṃhaprasāda* di Dalapati (c. 1490-1520); il *Prāyaścittatattva*, che è parte del vasto *Smṛtitattva* di Raghunandana Bhāṭṭa (c. 1510-1580); fino all'opera *Vṛtyatāprāyaścittanirṇaya* del grande grammatico Nāgeśa Bhāṭṭa (c. XVII sec.)⁸³.

Tenendo di buon conto tutto quanto precede, vado ora a illustrare il dettaglio del discorso messo a punto dal redattore del *Mānavadharmasāstra* a proposito della funzione assegnata al 'dispositivo' detto *prayāścitta*, ricordando al lettore di intenderlo alla luce della più volte richiamata coppia 'confessione dei peccati' e 'pratica concomitante di carattere eliminatorio' disposta da Pettazzoni⁸⁴.

⁸⁰ Cfr. *Mānavadharmasāstra*, 1.116; 2.221; 4.222; 5.20-21; 9.236; 9.240; 10.131; 11.44-266.

⁸¹ Cfr., risp., P.V. Kane, *History of Dharmasāstra*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1997 (rist.), vol. I.2, pp. 599-616; 663-699; 749-755; 763-775; 844-854.

⁸² Cfr. R. Sathyanarayanan (ed.), *Śaiva Rites of Expiation: A First Edition and Translation of Trilocanaśiva's Twelfth-Century Prāyaścittasamuccaya*, Institut français de Pondichéry - École française d'Extrême-Orient, Pondicherry - Paris 2015.

⁸³ Cfr. Sāhityācārya Nārāyaṇa Śāstrī Khiste - Sāhityopādhyāya Jagannātha Śāstrī Hośiṅga (eds.), *Vṛtyatā-prāyaścitta-nirṇayaḥ (mahān laghuśca)*, *Vṛtyatā-śuddhi-saṅgrahaḥ*, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Benares 1927.

⁸⁴ R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati: metodo e risultati*, cit., p. 120.

Inizio da un estratto davvero notevole, in quanto evidenzia l'importanza che ha, anche qui, la pratica pubblica della 'confessione' del malfatto, per la quale il testo prescrive specifiche forme di 'enunciazione evocativa'. L'estratto che segue, peraltro, sta al centro di una pericope digressiva dell'importante undicesimo *adhya* (a sua volta interamente dedicato alla trattazione dei *prayāścitta*), nella quale l'autore discute dei modi in cui le 'pratiche di reintegrazione' eliminano, tramite l'enunciazione, gli effetti dei 'crimini' e dei misfatti commessi⁸⁵.

Così recita l'estratto in questione (*Mānavadharmasāstra*, 11.227-231)⁸⁶:

11.227. Tramite queste osservanze, i nati-due-volte cancellano l'inidoneità rituale dovuta ai mali commessi pubblicamente. Tramite formule (*mantra*) e oblazioni nel fuoco, invece, tornano idonei dopo aver commesso dei reati segreti.

11.228. Un mal fattore si affranca dal male commesso (*pāpakṛṇ mucyate pāpāt*) dichiarandolo pubblicamente (*khyāpanena*), provando rimorso (*ānutāpena*), osservando le pratiche dell'ardore (*tapas*) e recitando il Veda (*ādhyayanena*), oppure, se in situazioni di emergenza, anche offrendo doni (*dānena*).

11.229. Un uomo si affranca da un'infrazione della norma, come un serpente dalla pelle, nella misura in cui riconosce pubblicamente (*kṛtvānubhāṣate*) tale infrazione commessa.

11.230. Il suo corpo si affranca da tale infrazione nella misura in cui la sua mente aborrisce tale atto scellerato.

11.231. Provando rimorso del male commesso (*kṛtvā pāpaṃ hi śaṃtapyā*), ci si affranca dal male (*pāpāt pramucyate*). Perciò, si viene mondati con un pronunciamento di rinuncia quale: 'Mai di nuovo mi comporterò così' (*naivaṃ kuryāṃ punar iti*).

11.232. Dopo aver ponderato internamente (*saṃcintya manasā*) le conseguenze che le sue azioni (*karmaphalodayam*) avranno dopo la morte, egli sempre compirà azioni buone con mente, parola e forma corporea (*manovānmūrtibhir nityaṃ*).

sāvitrīm ca japeṇ nityaṃ pavitrāṇi ca śaktitah |
sarveṣv eva vrateṣv evaṃ prāyaścittārtham ādṛtaḥ ||11.226||
etair dvijātayāḥ śodhyā vratair āviṣkṛtainasaḥ |
anāviṣkṛtapāpāṃs tu mantrair homaiś ca śodhayet ||11.227||
khyāpanenānutāpena tapasādhyayanena ca |
pāpakṛṇ mucyate pāpāt tathā dānena cāpadi ||11.228||
yathā yathā naro 'dharmam svayaṃ kṛtvānubhāṣate |
tathā tathā tvacevāhis tenādharmaṇa mucyate ||11.229||
yathā yathā manas tasya duṣkṛtaṃ karma garhati |
tathā tathā śarīraṃ tat tenādharmaṇa mucyate ||11.230||
kṛtvā pāpaṃ hi śaṃtapyā tasmāt pāpāt pramucyate |
naivaṃ kuryāṃ punar iti nivṛtṭyā pūyate tu saḥ ||11.231||
evaṃ saṃcintya manasā pretya karmaphalodayam |
manovānmūrtibhir nityaṃ śubhaṃ karma samācaret ||11.232||

⁸⁵ Cfr. *Mānavadharmasāstra*, 11.191-266.

⁸⁶ Si vedano, a proposito dell'importanza riconosciuta alle pratiche eliminative qui descritte, le glosse di Medhātithi a questi *śloka*. Cfr. J.H. Daves (ed.), *Manusmṛti, with the Commentaries of Medhātithi, Sarvajñanārāyaṇa, Kullūka, Rāghavānanda, Nandana, Rāmacandra, Mañirāma, Govindarāja, Bhāruci, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1990*, vol. iv.

Stando al dettato di queste stanze, è chiaro che, anche in questo contesto, il soggetto istintualmente 'incline al peccato' si libera e si riscatta dalla 'pecca' confessando il 'malfatto' e, simultaneamente, dichiarandosi intenzionato a non comportarsi più come un 'peccatore'. Tale è l'aspetto 'universale' esemplificato da questa testimonianza 'particolare', la quale conferma il costruito 'generale' secondo cui il *continuum* del processo di 'individuazione psichica' e di 'soggettivazione' del singolo 'polo egologico' si istanzia e istituisce per via predicativa e mediante l'enunciazione evocativa⁸⁷: 'così come sono stato *proprio io* ad aver commesso il fattaccio, sono *sempre io* a promettere che, da ora in avanti, non farò più cose simili'⁸⁸.

Passo ora al secondo estratto, il quale, invece, proviene dall'ottavo *adhyāya* del *Mānavadharmasāstra*. Un *adhyāya* tutto dedicato alla descrizione degli 'ordinamenti giuridici', nel cui *incipit* compare la celebre pericope in cui sono riassunti i diciotto 'ambiti del contenzioso giuridico' (*vyavahārapada*)⁸⁹. Segnalo, inoltre, che la pericope tematica di cui partecipa l'estratto in questione è unicamente dedicata all'illustrazione del tredicesimo 'ambito', ossia quello riguardante il diffuso reato di 'furto' (*steya*)⁹⁰.

Questi gli *śloka* in oggetto (*Mānavadharmasāstra*, 8.313-318):

8.313. Chi tollera gli insulti di coloro che soffrono viene glorificato in cielo per questo. Al contrario, chi non perdona, accecato dalla propria sovranità, finirà all'inferno per questo.

8.314. Un ladro intelligente si presenterà al cospetto del re con i capelli sciolti e così confesserà il proprio furto: 'Sono stato io, puniscimi' (*evamkarmāsmi sādhi mām*),

8.315. portando sulla spalla un pestello oppure un bastone di legno di *khādira*, o una lancia affilata da entrambi i lati o anche una verga di metallo.

⁸⁷ Cfr., a fini 'comparativi', G. Agamben, *Horkos. Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Quodlibet, Macerata 2023; G. Agamben, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* (Homo sacer II,3), Laterza, Bari - Roma 2008. Inoltre, A. Brunori, *Imputazione e colpa. L'invenzione della volontà*, Quodlibet, Macerata 2024.

⁸⁸ Di questo stesso processo eliminativo daranno testimonianza le citazioni dal *Mānavadharmasāstra* a seguire. Per evidenziare la portata 'universale' di siffatto 'istituto', però, rimando qui ad altri esempi dello stesso. È decisamente notevole, ad es., la formula 'ho fatto io il misfatto!' (*mayā duṣkṛtaṃ kṛtam*), atta a essere pronunciata in sede tribunizia e parte integrante dell'istituto del *prayāścitta*. Questa formula, dal carattere palesemente 'endoretorico', è ancora in uso al tempo in cui Vijñāneśvara (c. XII sec. d.C.) redige la sua glossa, nota come *Mitākṣarā*, alle stanze del celebre trattato giuridico *Yājñavalkyadharmasāstra* (c. IV-V sec. d.C.). Cfr. Vijñāneśvara, *Mitākṣarā* ad *Yājñavalkyadharmasāstra*, 3.221 (*prāyaścittākaraṇe doṣaṃ āha | prāyaścittam akurvāṇāḥ pāpeṣu niratā narāḥ | apaścāttāpinaḥ kaṣṭhān narakān yānti dāruṇān || pāpeṣu śāstrārthavyatikramajaniteṣu prasaktāḥ puruṣāḥ apaścāttāpino 'mayā duṣkṛtaṃ kṛtam' ity evam udvegarahitāḥ prāyaścittam akurvāṇāḥ duṣṣahān narakān prāpnuvanti ||*). A sua volta, però, la 'confessione del peccato' non è un 'istituto' di garanzia esente da 'pecche'. Il ricorso ad esso, infatti, non basta a fare del soggetto confessante un 'peccatore', poiché questi potrebbe 'confessare' un peccato che, di fatto, non ha commesso. Di tali rischi aveva piena contezza già il redattore dell'*Arthasāstra*, il quale avverte l'amministratore della sanzione di non basare il suo verdetto solo sulla prova della 'confessione'. Cfr. *Arthasāstra*, 4.8.9-13.

⁸⁹ Cfr. *Mānavadharmasāstra*, 8.4-8. Faccio qui notare che la trattazione completa dei diciotto *vyavahārapada* impegna circa cinquecento 'stanze'. Cfr. *Mānavadharmasāstra*, 8.9 - 9.251.

⁹⁰ Cfr. *Mānavadharmasāstra*, 8.302-343.

8.316. Che venga punito o rilasciato, il ladro si affranca dal furto. Ma il re che non lo abbia punito assume su di sé l'infrazione commessa dal ladro.

8.317. L'uccisore di un *brāhmaṇa* colto trasferisce l'infrazione commessa su chi consumi il suo cibo; la moglie infedele, sul marito; l'allievo e il sacrificante, sul maestro; e il ladro, sul re.

8.318. Invece, gli uomini che per i mali compiuti (*kṛtvā pāpāni mānavāḥ*) siano stati puniti dai sovrani divengono senza macchia e vanno in cielo, come coloro che compiono il bene.

yat kṣipto marṣayaty ārtais tena svarge mahīyate |
yat tv aiśvaryān na kṣamate narakaṃ tena gacchati ||8.313||
rājā stenena gantavyo muktakeśena dhīmatā |
ācaksāṇena tatsteyam evaṃkarmāsmi śādhi mām ||8.314||
skandhenādāya musalaṃ laguḍaṃ vāpi khādiram |
śaktiṃ cobhayatastikṣṇām āyasaṃ daṇḍam eva vā ||8.315||
śāsanād vā vimokṣād vā stenaḥ steyād vimucyate |
aśāsitvā tu taṃ rājā stenasyāpnoti kilbiṣam ||8.316||
annāde bhrūṇahā mārṣti patyau bhāryāpacāriṇī |
gurau śiṣyaś ca yājyaś ca steno rājani kilbiṣam ||8.317||
rājabhiḥ kṛtadaṇḍās tu kṛtvā pāpāni mānavāḥ |
nirmalāḥ svargam āyānti santaḥ sukrīno yathā ||8.318||

Il terzo estratto che vado ora a prendere in esame proviene, di nuovo, dall'undicesimo *adhyāya* del *Mānavadharmasāstra*, il quale, per il modo in cui organizza e sequenzia la sua trattazione delle 'pratiche di reintegrazione' (*prayaścitta*)⁹¹, ha qui un'importanza capitale. Infatti, dopo aver sancito con forza la necessità sociale di ricorrere alle pratiche di riscatto e di reintegrazione 'istituite'⁹² – tanto 'esoretoriche' quanto 'endoretoriche' –, il redattore del testo si adopera per elencare la lista dei tipi di reati e di colpe dalle quali è possibile riscattarsi e porre rimedio⁹³. Nello specifico, la pericope da cui è tratto l'estratto a seguire è tutta dedicata alle pratiche di riscatto e di 'liberazione' a cui debbono rivolgersi coloro che si sono, volutamente o involontariamente, macchiati di 'reati gravi' (*mahāpātaka*)⁹⁴. Anche in questo estratto, spicca il rimando al potere eliminativo e socialmente riscattante delle 'enunciazioni evocative'.

Questi gli *śloka* in oggetto (*Mānavadharmasāstra*, 11.82-87):

11.82. Rimanendo, in tal modo, sempre saldo nell'osservanza (*dṛḍhavrato nityam*), casto, dedito e immerso, si affranca dell'uccisione di un *brāhmaṇa* (*brahmahatyām vyapohati*) allo scadere dei dodici anni.

11.83. Altrimenti, si libera (*vimucyate*) proclamando la propria pecca (*svam eno vabhr̥thasnāto*) in un'assemblea (*samāgame*) di dèi della terra e di dèi degli uomini e partecipando all'abluzione che conclude il sacrificio del cavallo.

⁹¹ Cfr. *Mānavadharmasāstra*, 11.1-266.

⁹² Cfr. *Mānavadharmasāstra*, 11.44-54.

⁹³ Cfr. *Mānavadharmasāstra*, 11.55-72.

⁹⁴ Cfr. *Mānavadharmasāstra*, 11.73-108.

11.84. Si afferma che il *brāhmaṇa* sia la radice della norma e lo *kṣatriya* il suo apice. Perciò, confessando (*vikhyāpya*) la propria pecca (*eno*) in un'assemblea (*samāgame*) dove costoro siano riuniti, si torna idonei (*śudhyati*).

11.85. In virtù della sua origine il *brāhmaṇa* è un dio persino per gli dèi e l'autorità (*pramāṇa*) in questo mondo, e di ciò, invero, il Veda è la causa.

11.86. È sufficiente che solo tre di costoro, che conoscono il Veda, dichiarino che le pecche sono annullate (*enaḥsu niṣkṛtim*), affinché queste vengano in effetti mondate (*pāvanāya*), giacché la parola dei conoscitori del Veda conferisce idoneità (*pavitṛ viduṣām hi vāk*).

11.87. Perciò, se dedito e immerso ricorre a una di queste prescrizioni, un *brāhmaṇa* cancella (*vyapohaty*), grazie all'autocontrollo, il male (*pāpaṃ*) causato dall'uccisione di un *brāhmaṇa*.

evam dṛḍhavrato nityaṃ brahmacārī samāhitāḥ |
samāpte dvādaśe varṣe brahmahatyāṃ vyapohati ||11.82||
śiṣṭvā vā bhūmidevānām naradevasamāgame |
svam eno 'vabḥṛthasnāto hayamedhe vimucyate ||11.83||
dharmasya brāhmaṇo mūlam agraṃ rājanya ucyate |
tasmāt samāgame teṣām eno vikhyāpya śudhyati ||11.84||
brahmaṇaḥ sambhavanaiva devānām api daivatam |
pramāṇaṃ caiva lokasya brahmātraiva hi kāraṇam ||11.85||
teṣām vedavido brūyus trayo 'py enaḥsu niṣkṛtim |
sā teṣām pāvanāya syāt pavitrā viduṣām hi vāk ||11.86||
ato 'nyatamam āsthāya vidhiṃ vipraḥ samāhitāḥ |
brahmahatyākrtaṃ pāpaṃ vyapohaty ātmavattayā ||11.87||

Il riferimento all'«economia del riscatto» mediante enunciazione torna di continuo in questa pericope dell'undicesimo *adhyāya* – la quale, ripeto, è unicamente dedicata alle pratiche di riscatto dai «reati gravi» (*mahāpātaka*) –, ribadendone, fino alla sua conclusione, tanto l'efficacia quanto la necessità.

Quelli che seguono sono gli *śloka* con cui termina la pericope, i quali, perciò, meritano attenta lettura (*Mānavadharmasāstra*, 11.99-108):

11.99. Ho qui enunciato (*vicitrābhihitā*) le molteplici pratiche di annullamento (*niṣkṛtiḥ*) da eseguire per il consumo di liquore. Ora illustrerò le procedure di annullamento per il furto di oro (*suvarṇasteyaniṣkṛtim*).

11.100. Un *brāhmaṇa* che abbia rubato dell'oro dovrà andare dal re, dichiarare la propria azione (*svakarma khyāpayan*) e affermare: «Signore, puniscimi» (*mām bhavān anuśāstv iti*).

11.101. Afferrando un maglio, il re in persona lo colpirà una volta. Un ladro torna idoneo con la messa a morte oppure, se è un *brāhmaṇa*, soltanto con le pratiche dell'ardore (*tapas*).

11.102. Un nato-due-volte che desideri liberarsi della lordura determinata dal furto di oro tramite le pratiche dell'ardore (*tapas* [brucianti austerità, ardue penitenze]) dovrà seguire l'osservanza per l'uccisione di un *brāhmaṇa*, vivendo nella foresta vestito di cortece.

11.103. Un nato-due-volte eliminerà il male (*apoheta pāpaṃ*) causato dal furto (*steyakṛtaṃ*) grazie a queste osservanze. D'altra parte, il male derivante dall'unione con la moglie del maestro verrà cancellato grazie alle osservanze che seguono.

11.104. Chi abbia violato il talamo del maestro, dopo aver confessato la propria pecca (*abhibhāṣyainas*), si stenderà su di un letto di ferro arroventato, oppure abbraccerà una colonna di metallo incandescente. È solo con la morte che egli ritorna idoneo (*mṛtyunā sa viśudhyati*).

11.105. Altrimenti, dopo essersi tagliato il pene e i testicoli, si incamminerà verso sud-ovest portandoli nelle mani giunte, tirando dritto fino a quando non cadrà morto.

11.106. Altrimenti, dedito e immerso, potrà osservare per un anno la pratica ardua di reintegrazione chiamata *prājāpatya*, portando una mazza simile alla colonnina del letto, vestito di corteccia, con la barba lunga, in una foresta disabitata.

11.107. Diversamente, potrà osservare il *cāndrāyaṇa* per tre mesi, mantenendo i sensi sotto controllo, nutrendosi di cibo sacrificale o di minestra d'orzo, di modo da cancellare il reato di aver violato il talamo del maestro (*gurutalpāpanuttaye*).

11.108. Chi si sia macchiato dei reati gravi (*mahāpātakino malam*) che determinano la perdita di rango cancellerà la propria lordura con le suddette osservanze, ma chi si sia macchiato dei reati minori (*upapātakinas*) che determinano la perdita di rango se ne affrancherà tramite le molteplici osservanze che seguono⁹⁵.

eṣā vicitrābhīhitā surāpānasya niṣkṛtiḥ |
ata ūrdhvaṃ pravakṣyāmi suvarṇasteyaniṣkṛtim ||11.99||
suvarṇasteyakṛd vipro rājānam abhigamya tu |
svakarma khyāpayan brūyān mām bhavān anuśāstv iti ||11.100||
grhītvā musalaṃ rājā sakṛd dhanyāt tu taṃ svayam |
vadhena śudhyati steno brāhmaṇas tapasaiva vā ||11.101||
tapasāpanunutsus tu suvarṇasteyayaṃ malam |
cīravāsā dvijo 'raṇye cared brahmahaṇo vratam ||11.102||
etair vratair apoheta pāpaṃ steyakṛtaṃ dvijaḥ |
gurutrīgamanīyaṃ tu vratair ebhir apānudet ||11.103||
gurutalpy abhibhāṣyainas tapte svapyād ayomaye |
sūrmīm jvalantīm vāśliṣyen mṛtyunā sa viśudhyati ||11.104||
svayaṃ vā śiṣṇavrṣaṇāv utkrīyādhāya cāñjalau |
nairrīṭīm diśam ātiṣṭhed ā nipātād ajiḥmagah ||11.105||
khaṭvāṅgī cīravāsā vā śmaśrulo vijane vane |
prājāpatyaṃ caret kṛcchram abdam ekaṃ samāhitāḥ ||11.106||
cāndrāyaṇaṃ vā trīn māsān abhyasyen niyatendriyaḥ |
haviṣyeṇa yavāgvā vā gurutalpāpanuttaye ||11.107||
etair vratair apoheyur mahāpātakino malam |
upapātakinas tv evam ebhir nānāvidhair vrataiḥ ||11.108||

Come mi auguro abbiano chiarito i quattro estratti qui sopra citati, il 'particolare' modo in cui il redattore del *Mānavadharmasāstra* organizza i suoi dispositivi di 'risatto dai frutti dell'atto malfatto' (*prayāścitta*) riflette e risponde, appieno, al dettato, contingente, derivante dalla cinetica vitale (*tri-varga*): se l'onnivago 'istinto' (*kāma*) non è contenuto, 'istruito' e 'istanziato' mediante gli 'istituti' e le 'istituzioni' (*dharma*), allora non solo viene meno il 'profitto' (*artha*), ma prolifera il 'difetto' (*doṣa*).

⁹⁵ Da qui in poi si svolge la pericope dedicata alle pratiche di reintegrazione per i 'reati minori' (*upapātakas*). Cfr. *Mānavadharmasāstra*, 11.109-126.

Sono dunque questi gli 'universali' vincoli di sistema con cui si debbono misurare tutte le 'scienze del governo pratico degli istinti' 'particolari', trascurando i quali esse non avrebbero modo di conferire attanza e efficacia ai propri 'istituti' di contenimento e di riscatto.

La presa d'atto del modo in cui l'immanente contingenza esercitata da tali vincoli partecipa alla configurazione di tutte le 'istituzioni' e gli 'istituti' storici nati per trarre profitto dall'esercizio degli 'istinti' dei tanti, è dunque condizione necessaria per comprendere sia i modi in cui detti 'istituti' 'particolari' conquistano, di volta in volta, il consenso dei singoli 'istinti', sia il perché, malgrado profittino degli 'istinti' stessi, riescono comunque a sopravvivere ad essi, propagandosi nello spazio e perseverando nel tempo.

5. Per un buon uso del 'cattivo affare' del 'peccare'

Anche stando ai soli materiali presentati in queste pagine, risulta che la 'via comparativa' intravista oramai cent'anni fa da Pettazzoni è ancora degna di essere battuta⁹⁶. Per proseguire con profitto in tale direzione, però, serve rivisitare i propri assunti di fondo, sia quelli di 'metodo' sia quelli relativi agli 'oggetti' di ricerca. A tal fine, i tanti studi che Pettazzoni ha dedicato alla 'confessione dei peccati' sono un ottimo punto di partenza, in quanto spingono alla riflessione e conducono verso lidi solitamente poco frequentati. Non è comune, infatti, spendersi e arrovellarsi attorno a complessi quesiti metodologici, alla cui configurazione, peraltro, partecipano 'troppi' fattori. Ma la 'scienza della vita', come si è visto nei precedenti paragrafi, è per statuto un affare complesso, a partire dal suo grossolano doversi misurare con l'immanente concomitanza di 'natura' e 'cultura', fino alle fatiche a cui deve sottoporsi per non disperdersi nei meandri degli astratti bisticci in cui si uniscono e separano il 'concreto' e l' 'astratto', la 'sostanza' e la 'forma', il 'senso' e il 'significato', il 'sincronico' dal 'diacronico', il 'particolare' dall' 'universale'. Bisticci di forma, in cui la 'scienza' conosce lo stallo⁹⁷.

Assai meglio, perciò, assecondare l'esempio del lontano decano in materia, il quale, come ho suggerito, ha preferito votarsi all' 'azzardo cogente', rischiando, con ragione, nel chiamare 'peccato' il 'particolare' di cui ravvisava presenza diffusa. A lui appariva evidente che ovunque si 'peccasse' d'istinto, senza averlo imparato. A quel primo 'oggetto-costrutto', però, Pettazzoni ha affisso subito un 'fatto-concreto', anche questo patente e rintracciabile

⁹⁶ Peraltro, lo stesso Pettazzoni esortava a farlo. Cfr., ad es., R. Pettazzoni, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, cit., pp. 98-100.

⁹⁷ Lo stallo tipico di chi indugia, perplesso, tra le schiere di 'utensili concettuali' ereditati ma di cui non ha diretta contezza, i quali, come avvertiva Gaston Bachelard quasi cento anni fa, non solo risultano poco 'utili', ma fungono da 'ostacolo al conoscere' (*obstacle épistémologique*) dell'utente: «Un obstacle épistémologique s'incruste sur la connaissance non questionné. Des habitudes intellectuelles qui furent utiles et saines peuvent, à la longue, entraver la recherche». G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Vrin, Paris 1947 (ed. orig. 1938), p. 14. Inoltre, R. Dionigi, *Gaston Bachelard. La 'filosofia' come ostacolo epistemologico*, Quodlibet, Macerata 2001 (orig. 1973).

ovunque. Al suo tempo, infatti, non si conosceva mondo in cui non vi fosse stato qualcuno che non si sentisse impiccato a un peccato o che non avesse versato le lacrime dei propri patemi in cuore altrui sicché da trarne riscatto. Ed ecco che la ‘confessione dei peccati’ da mero concetto *diventava* un ‘oggetto-concreto’⁹⁸, un saldo ‘strumento’ su cui imbarcarsi per raggiungere, da capo, gli ameni lidi in cui ‘particolare’ e ‘universale’ si toccavano, ‘istinto’ e ‘istituzione’ si parlavano ancora.

Tutt’ora, stando in quei lidi più aperti, l’odierno seguace della ‘storia delle religioni’ – qui disciplinarmente intesa – potrà chiedersi, senza inciampo, se non sia davvero il caso di iniziare a ‘naturalizzare’ sul serio il ‘peccato’ (ora inteso come ‘istintuale peccare’) a fronte di una radicale ‘storicizzazione’ della ‘confessione’ (ora intesa come ‘istituzione del doversi confessare’). Addestrandosi al connubio tra la ‘naturalizzazione’ del ‘peccato’ e la ‘storicizzazione’ della ‘confessione’, questi potrebbe poi esplorare altre baie, dove tentare, di nuovo in tandem, la ‘naturalizzazione’ della ‘religione’ (ora intesa come ‘istintuale istanza a credere a qualcosa’) e la ‘storicizzazione’ dei ‘discorsi istituzionali a proposito di essa’ (ora intesi in quanto reiterazioni predicative di ‘oggetti’ sostanziati *solo* dall’atto linguistico che, seduta stante, li pone in essere).

Sono questi i lidi dove pare poter ancora condurre, con buona resa, il ‘cattivo affare’ del ‘peccato’ pettazzoniano, reo solo di aver ‘fatto parola’ dell’istintuale istituzionalizzato, del particolare universalizzato.

A coloro che, invece, continuano a storcere il naso e a ritenere che una siffatta ‘comparazione storica’ sia solo tempo sprecato, resta comunque il consueto ripiego della pedante catalogazione delle schiere di singolari minuzie e dell’assoggettamento tassonomico dei ‘particolari’ speciali. Votandosi a siffatto mestiere, costoro potranno trascorrere il proprio tempo vagando nel lieto regno delle ‘cose’ fatte e finite, continuando a prestare rispettoso ossequio all’esercizio della fittizia, ma profittevole, pratica del frazionamento ideografico. Imbracciando la falce che recide l’intero, questi devoti della ‘frattura’ partecipano alla raccolta dei ‘dati’, felici di ripetere, giorno dopo giorno, il crematistico ‘rito del taglio’. Trattasi, del resto, di un ‘rito’ antico, mediante il quale, da secoli, si continua a segnare, distinguere, fendere e seccare ‘natura’ da ‘cultura’, ‘prassi’ da ‘teoria’, ‘tatto’ da ‘linguaggio’, *soma* da

⁹⁸ Massimamente concreto, come lo è, sempre e ovunque, l’atto del parlare, unico luogo in cui il verbo incarnato si rende palese, *disdicendosi*: «La tensione tra linguaggio e *langue* storico-naturale raggiunge il suo culmine nella *confessione*. Mai come in questo rito la contrapposizione tra il messaggio comunicativo e la semplice azione di enunciare appare così toccante e drammatica. Mai il performativo assoluto adempie una funzione così delicata. Colui che dichiara il male compiuto, per esempio una rapina a mano armata o un omicidio, esprime terribili contenuti semantici in italiano o in portoghese. Per purgarsi di tali colpe, non ha altro mezzo, però, che parlare ad alta voce. L’atto di enunciare costituisce, qui, l’unico valido antidoto al veleno insito nel testo degli enunciati. La presa di parola, che oltrepassa i confini delle singole lingue e richiama sensibilmente la facoltà di linguaggio, *disdice* il male via via descritto e, così, lenisce e risana. Nella confessione, ciò-che-si-dice è, letteralmente, il *peccato* da cui occorre emendarsi; redentivo o *salvifico* è, invece, il fatto-che-si-parla e soltanto esso». P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 67.

sema, 'fisiologia' da 'psicologia', 'istinto' da 'intenzione', 'bisogno' da 'desiderio', 'peccato' da 'peccatore', 'oggetto' da 'soggetto', 'vita' da 'forma', *Gehalt* da *Gestalt*, *phainómenon* da *genómenon*.

Peccato per loro, direbbe senz'altro Pettazzoni.

ABSTRACT

A partire dalla rilettura degli studi di Raffaele Pettazzoni dedicati alla 'confessione dei peccati', nelle pagine di questo scritto torno a trattare di un tema nodale per la 'storia delle religioni': in che modo l'odierna pratica del 'metodo comparativo' governa il complesso rapporto che intercorre tra i 'quesiti' provenienti dal regime scopico degli 'universali' e i 'dati' tratti dal dominio topico dei 'particolari'?

Starting from the reading of Raffaele Pettazzoni's studies dedicated to the 'confession of sins', in this work I'm going to deal with a crucial theme for the 'History of Religions': how does the current practice of the 'comparative method' govern the complex relationship between 'questions' derived from the scopic regime of the 'universals' and 'data' taken from the topical domain of the 'particulars'?

KEYWORDS

Comparazione e 'storia naturale', confessione dei peccati, biopolitiche del governo di sé, istinti ed endoretorica, particolare/universale

Comparison and 'natural history', confession of sins, biopolitics of self-rule, instinct and endorhetoric, particular/universal