

La quarta funzione, ovvero 3 + 1: l’“arcifunzione” indoeuropea

Marcello De Martino

To my friend Nick
yābhis trimantur abhavad vicakṣaṇas tābhir ū ṣu ūtibhir aśvinā gatam
Ṛg Veda I, 112, 4b

Abstract: *The need to assume a fourth function has been supported by Nick J. Allen throughout his scientific career since 1987. Starting from the Georges Dumézil’s words, it can be seen how this “new” function was already presupposed by the great French comparatist. Making a history of this theory we will see that the fourth function is fully justified also by the Marcello De Martino’s new researches in 2020: it would in fact be a macrofunction or, better, an “arcifunction” according to the functional linguistics of the Prague School and the phonologist Nicolaj S. Trubeckoj’s theory.*

Keywords: *Dumézilian trifunctionalism, archifunction, fourth function, Indo-European religion, Roman religion, Irish society.*

Riassunto: *La necessità di assumere una quarta funzione è stata sostenuta da Nick J. Allen nel corso della sua carriera scientifica sin dal 1987. Partendo dalle parole di Georges Dumézil, si può vedere come questa “nuova” funzione fosse già ipotizzata dal grande comparatista francese; facendo una storia di questa teoria si vedrà che la quarta funzione è pienamente giustificata anche dalle nuove ricerche del 2020 di Marcello De Martino: essa sarebbe infatti una macrofunzione o, meglio, un’“arcifunzione” secondo la linguistica funzionale della Scuola di Praga e la teoria del fonologo Nicolaj S. Trubeckoj.*

Parole chiave: *trifunzionalismo duméziliano, arcifunzione, quarta funzione, religione indoeuropea, religione romana, società irlandese.*

La mitologia comparata ha avuto una storia complessa, irta di difficoltà; fondata da Friedrich Max Müller alla fine del XIX secolo¹, ebbe vita breve: i risultati degli studi di quel grande studioso furono assai deludenti, sicché agli inizi del “secolo breve” la disciplina era già considerata morta². Fortunatamente, nella prima

1. Per un’approfondita ricognizione della figura di Friedrich Max Müller è imprescindibile l’utilizzo di van den Bosch 2002, Molendijk 2016 e Davis-Nicholls 2018, laddove per “vecchia” mitologia comparata si rimanda all’ancora valido saggio di De Gubernatis 1875.

2. Dumézil 1992, p. 87 [= Idem 1987, pp. 115-116: “*Pendant cinquante ans, ce mode de pensée n’a pas rencontré d’obstacle. Et le grand Michel Bréal pratiquait encore les deux démarches : linguistique et mythologie comparée. Il traduisait en français la Grammaire*

metà del Novecento un giovane linguista francese, allievo di Antoine Meillet, riportò in auge la mitologia comparata rifondandola³ *ab imis fundamentis* e nella sua metodologia: costui era Georges Dumézil. Dal 1938, cioè da quando il futuro docente del Collège de France fece la sua “scoperta”⁴ del trifunzionalismo, la cosiddetta “nuova” mitologia comparata ha trovato molti seguaci e anche molti detrattori⁵, e si può ben affermare che *tutti* i mitologi comparatisti contemporanei che operino nell’ambito indoeuropeo si muovono nel solco tracciato da Dumézil: v’è chi, come Jean Haudry⁶ e altri⁷, continua a ricercare nelle diverse culture indoeuropee i riflessi del trifunzionalismo; chi invece, come il sottoscritto⁸, lo ha accettato ma opera le sue ricerche al di fuori di esso; *comparée de Bopp [...] et publiait son Essai de sémantique dans le même temps où il glosait, dans le plus pur style naturaliste, la légende d’Hercule et de Cacus. Toutes les modes qui ne sont que des exercices d’ingéniosité passent. Pour les mythes solaires et les mythes d’orage, il n’y eut même pas de combats d’arrière-garde : au début de ce siècle, ils avaient disparu. D’autres interprétations ont essayé de les remplacer, dont une seule a laissé des résultats utilisables pour d’autres synthèses : la mythologie agraire, celle de Mannhardt et de Frazer. En tout cas, cette mort, ces échecs ou demi-échecs soulagèrent les linguistes dont le travail rigoureusement scientifique progressait et qui ne trouvaient qu des avantages à se voir débarrassés de la promiscuité d’une pseudo-science compromettante. C’est de ce verdict que j’ai fait appel”].*

3. Sulla “nuova” mitologia comparata di Dumézil si rimanda a Littleton 1973².

4. Sulla ricostruzione della “scoperta” duméziliana, si confronti De Martino 2018, pp. 7-14, in cui alle pp. 8-10 si cita Dumézil 1992, pp. 93-97 [= Idem 1987, pp. 125-130]: oggi siamo convinti che l’inizio della “scoperta” del 1938 vada cercata a molto prima del 1935, l’anno di uscita di *Flamen-Brahman*, e precisamente al 1930 con l’articolo *La préhistoire indo-iranienne des castes*, dove alla p. 113 e relativa n. 6 si citava il *Bundahišn* XXXII, 5 per il quale Zoroastro avrebbe avuto tre figli, uno sacerdote (*Isadvastar*), uno guerriero (*Aurvataḍ-nar*) e uno lavoratore (*Khuršed-čihar*), da cui sarebbe provenuta la tripartizione della società iranica, si confronti Dumézil 1992, p. 20 [= Idem 1987, p. 24].

5. Si veda De Martino 2020, pp. 27-134.

6. Haudry 1987, Idem 2009 e Idem 2016.

7. La tripartizione si trova anche nella società europea medioevale, così come è stato evidenziato da Georges Duby nel suo magistrale studio *Les trois ordres ou l’imaginaire du féodalisme* del 1978 (Duby 1998³), un fatto già messo in luce dieci anni prima da Jacques Le Goff nel suo seminale saggio *Note sur la société tripartite, idéologie monarchique et renouveau économique dans la chrétienté du IX^e au XII^e siècle* del 1968 (Le Goff 1977, pp. 41-51) e ancor prima in modo cursorio da Benveniste 1945 alla n. 1 di p. 16, e ora più recentemente ribadito a livello iconografico da Niccoli 1979: non è quindi impensabile che la suddivisione societaria in tre classi si mantenesse in epoca storica nei popoli di origine indoeuropea, si veda per l’Europa continentale Batany 1963, Carozzi 1978, Duby 1973 e Idem 1976, Iogna-Prat 1986 e Dubuisson 1975 per l’Irlanda; una buona disamina su tutto ciò è in Le Goff 1979 (considerazioni su Duby 1978 [= Idem 1998³]). Lo stesso Dumézil 1992, pp. 108-110 [= Idem 1987, pp. 147-150] segnalava con approvazione i lavori di Duby 1998³, Batany 1963 e Dubuisson 1975, ai quali aggiungeva Griswold 1989.

8. De Martino 2013, Idem 2015, Idem 2017, Idem 2018 e Idem 2020.

chi, infine, cerca di superare il quadro ermeneutico duméziliano, com'è stato per il nostro amico Nicholas (Nick) Justin Allen⁹. Il grande merito scientifico di Nick Allen è di aver posto il problema dell'esistenza della *quaternità* nel quadro strutturale del funzionalismo indoeuropeo di matrice duméziliana. Nel 1987 lo studioso di Oxford scrisse un articolo dal titolo significativo, ossia *The ideology of the Indo-europeans: Dumézil's theory and the idea of a fourth function*, in cui sollevava la questione relativa alla necessità di presupporre l'esistenza di una “quarta funzione” oltre alle tre individuate da Dumézil nella struttura ideologica indoeuropea che era stata da questi riconosciuta alla fine degli anni Trenta del secolo scorso: Allen, di formazione antropologica, era arrivato a postulare un *quarto* termine che allargasse la struttura *tripartita* della società indoeuropea in forza del fatto che nelle relazioni di parentela delle civiltà primitive si ravvisa molto comunemente un sistema *tetradico*¹⁰; questa “idea”

9. Abbiamo conosciuto Nick Allen quando abbiamo avuto l'idea di creare una collana di studi sulla storia delle religioni, sull'antropologia e sulla linguistica per i tipi della casa editrice svizzera Agorà & Co., serie che abbiamo denominato “Speaking Souls – Animæ Loquentes”: avevamo intenzione di mettere nel comitato scientifico studiosi che si erano occupati di mitologia comparata e un nome che si impose immediatamente fu quello del professore di Oxford. Allen, essendo già in precarie condizioni di salute, ha voluto partecipare in collegamento skype al convegno *NOMEN-NVMEN* da noi organizzato insieme a Claudia Santi il 15 aprile 2019 all'Università degli studi della Campania Luigi Vanvitelli: il suo intervento è uscito postumo nel volume degli Atti (Allen 2021) che gli si è voluto dedicare; uno dei suoi ultimi scritti è stata la recensione al mio saggio del 2017: egli ha speso parole di elogio nei confronti del nostro operato di cui andiamo fieri (Allen 2019). Per parte nostra, non troviamo le parole per esprimere compiutamente i sensi della nostra stima nei confronti dell'uomo e dell'amico – *the rest is silence*, come avrebbe detto Amleto: invero, il presente contributo vuole essere solo un modesto omaggio alla statura del grande studioso di Oxford.

10. Allen 1986, citato da Idem 1987, p. 30: “*If this line of thought is correct, the origins of the IE ideology are to be looked for in tribal social structures. Ignoring for a moment the unclarity of me notion of ‘origin’, we can now ask whether, in the light of the widest possible comparison, tribal social structures are more likely to be triadic or quadripartite. But the question can perhaps be made more precise. Social structures in general, and tribal ones in particular, are usually based on kinship, on rules of marriage and recruitment (cf. Allen 1986). There are three major types of segmentary social structure:*

- (i) *In a structure based on sections (such as are common in Australia), the individual is recruited to an exogamous section, to which neither of his parents belong.*
- (ii) *In a structure based on unilineal descent groups (or more briefly clans), the individual is recruited to the exogamous descent group which contains one of his parents but not the other.*
- (iii) *In a structure based on endogamous groups (e.g. castes) the individual is recruited to the group which contains both parents. (Classes, the units of social structure most familiar to ourselves, are statistically defined units, not segmentary ones.)*

di una quarta funzione venne ripresa poi in un modo affatto particolare dai fratelli Pierre e André Sauzeau¹¹.

Ma che cosa sarebbe questa ulteriore funzione e, soprattutto, che cosa essa rappresenterebbe all'interno del quadro teoretico duméziliano così "esteso"? Per rispondere a queste domande è necessario fare una storia di questa "nuova" funzione, poiché in tal modo si riuscirà, *in primis*, a sapere se sia giustificato integrarla nel sistema triadico delle funzioni duméziliane e, *in secundis*, a ravvisare eventualmente quali "campi ideologici"¹² essa copra: vorremmo quindi fare chiarezza su questa importante questione e cercare di fornire con questo nostro contributo degli spunti per una soluzione alla problematica ad essa inerente.

Come è stato notato dai fautori della quarta funzione, ossia da Allen¹³ e dai Sauzeau¹⁴, essa era già stata ipotizzata *almeno in nuce* da Dumézil: nel quarto *esquisse* di Apollon sonore del 1982 intitolato "De trois à quatre"¹⁵ per il comparatista francese "la mise en relief de cette division a pour effet de substituer le nombre quatre au nombre trois dans la dotation du dieu. Un tel développement est si fréquent dans tous les domaines d'application de la tripartition fonctionnelle qu'il faut admettre qu'il est dans la nature des choses. En gros, il se fait de deux manières, par l'extérieur ou par l'intérieur de la structure : A) un terme entièrement nouveau, proposé par l'actualité, est ajouté aux trois termes fondamentaux ; B) l'un des termes fondamentaux n'est plus senti comme simple, unitaire, et se dédouble"¹⁶: orbene, il punto A) è *de facto* la "fantomatica" quarta funzione (F4), laddove con il punto B) si evidenzia una "scissione" di una delle *tre* funzioni originarie (F1, F2, e F3),

The question we are posing can therefore either be left as a general one concerning all segmentary structures, or it can be refined so as to apply to the type of social structure which one considers most relevant to the proto-IndoEuropeans. I would suggest that either approach makes a quadripartite structure more likely than a tripartite one".

11. Sauzeau-Sauzeau 2012.

12. "Champs idéologiques" in Dumézil 1943, pp. 189-193; sul concetto duméziliano di "campo ideologico", si veda l'esposizione in Belier 1991, pp. 35-43.

13. Allen 1987 alla n. 8 di p. 38: "Shortly after his breakthrough Dumézil seems to have come close to the notion of F4: the Shûdra 'en marge ou au-dessous' relative to the Twice-born are aligned not only with the craftsmen of Ireland and Gaul, 'en marge' relative to the Druids, warrior aristocracy and herdsmen, but also with the pontifices, who are 'au-dessous' the flamens (1939: 10 [scil. Mythes et dieux des Germains]). But he soon came to see such apparent parallels as independent developments (1985: 192-210 [scil. L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais])" e Idem 1996, p. 17, dove si ricordava Dumézil 1958, p. 32, ossia il par. 26: "Le problème du roi".

14. Sauzeau-Sauzeau 2012, p. 23 e relativa n. 31 a piè di pagina in cui si citava Dumézil 1987², pp. 43-50.

15. Dumézil 1987², pp. 43-50.

16. Dumézil 1987², p. 43.

così che, in definitiva, si avrebbero ben *cinque* elementi, ossia una F4 e una FX che si manifesterebbe in FX+ e FX-, dove X = 1 o 2 o 3; se con la sua spiegazione nel punto B) Dumézil “salvava” la triade evitando che si riconoscesse una pentade, pur tuttavia egli era costretto a dover ammettere l'esistenza un quarto elemento, “*interamente nuovo*”, che *comunque* attentava alla tripartizione funzionale: questo problema sarebbe stato risolto dal comparatista francese osservando il dato sociale, mitologico e teologico irlandese. Quello celtico risulta infatti essere l'ambito privilegiato per trovare dei possibili allargamenti della trifunzionalità indoeuropea: lo stesso Dumézil nel 1982¹⁷ ricordò che i fratelli celtisti Alwyn e Brinley Rees avevano segnalato più di venti anni prima nel loro *Celtic Heritage. Ancient Tradition in Ireland and Wales* del 1961 alle pp. 118-124 la suddivisione dell'Irlanda in cinque regioni o province originarie, dove il Connacht a ovest era il dominio del sapere (*Fis*), l'Ulster a Nord era dedicato alla battaglia (*Cath*), il Leinster a est apparteneva alla prosperità (*Bláth*) e il Munster a sud era esclusivo patrimonio della musica (*Séis*), mentre al centro dell'isola era il luogo della regalità ovvero del potere reale (*Meath*), si veda la **fig. 1** dove al riquadro inferiore si comparano le classi sociali e le direzioni cardinali rispettivamente dell'India (a sinistra) e dell'Irlanda (a destra).

I Rees confrontarono la pentapartizione del territorio irlandese con la trifunzionalità duméziliana, esplicitamente evocata alle pp. 112-117 in riferimento ai saggi *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome* del 1941¹⁸ e, significativamente, a *L'idéologie tripartite des Indo-Européens* del 1958¹⁹, non notando, però, di questo libro la parte dove Dumézil parlava del “problema del re” in cui il comparatista francese asseriva:

Une des questions les plus obscures, par exemple, reste le rapport des trois fonctions et du « roi », dont la concordance de védique *rāj-*, de latin *rēg-*, de gaulois *rīg-* assure l'existence très ancienne dans une partie, la plus conservatrice sans doute, des Indo-Européens. Ces rapports sont divers sur les trois domaines et, sur chacun, ont varié avec les lieux et les temps. Il résulte de là quelque flottement dans la représentation ou définition des trois fonctions et notamment de la première : le roi est tantôt supérieur, du moins extérieur, à la structure trifonctionnelle, où la première fonction est alors centrée sur la pure administration du sacré, sur le prêtre, plutôt que sur le pouvoir, sur le souverain et ses agents ; tantôt le roi – roi-prêtre alors autant et plus que roi gouvernant

17. Dumézil 1987², p. 47.

18. Rees-Rees 1961, p. 112, n. 45 che si trova a p. 373 [= *Idem* 2000, p. 96, n. 45 che si trova a p. 309].

19. Rees-Rees 1961, p. 112, n. 46 che si trova a p. 373 [= *Idem* 2000, p. 96, n. 46 che si trova a p. 309]: il riferimento a Dumézil 1958 è alla p. 19 [= *Idem* 2003³, p. 28].

– est au contraire le plus éminent représentant de cette fonction ; tantôt il présente un mélange, variable, d'éléments pris aux trois fonctions, et notamment à la seconde, à la fonction et éventuellement à la classe guerrière dont il est le plus souvent issu : le nom différentiel des guerriers indiens, *kṣatriya*, n'a-t-il pas pour synonyme *rājanya*, dérivé du mot *rājan* ?²⁰.

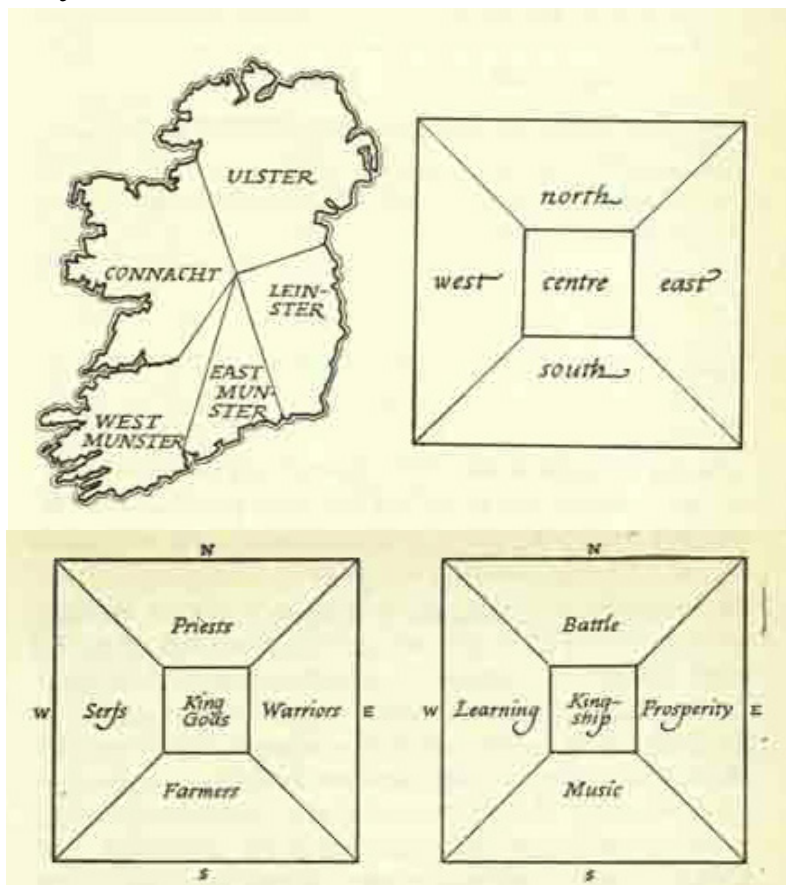


fig. 1: da Rees-Rees 1961, fig. 6 a p. 121 (sopra) e fig. 7 a p. 133 (sotto)
[= *idem* 2000, pp. 103 e 113].

Quest'ultimo passo venne invece preso nella giusta considerazione da Reinhard Brandt nel suo saggio *D'Artagnan und die Urteilstafel. Über ein Ordnungsprinzip*

20. Dumézil 1958, p. 32 all'interno del par. 26: "Le problème du roi", pp. 32-33
[= *Idem* 2003², p. 43 in par. 26, pp. 42-43].

der Europäischen Kulturgeschichte 1,2,3/ 4 del 1991²¹ il quale ravvisava nel re una quarta funzione, riconosciuta in quanto tale non da Dumézil ma dal suo discepolo Daniel Dubuisson nel suo articolo del 1978 *Le roi indo-européen et la synthèse de fonctions*, peraltro ricordato dallo stesso Brandt²². La figura del re indoeuropeo venne studiata da Allen in un importante contributo dal titolo *Romulus and the Fourth Function* apparso sulla monografia *Indo-European Religion after Dumézil* della serie del “Journal of Indo-European Studies”: in questo studio Allen mise a punto la propria concezione della quarta funzione già proposta nell'articolo del 1987 ed è stato così che “il problema del re” posto nel 1958 da Dumézil è stato risolto sia da Allen che da Brandt, venendo quindi acquisito come un *fait accompli* dai Sauzeau nel loro libro *La quatrième fonction. Altérité et marginalité dans l'idéologie des Indo-Européens* del 2012 al paragrafo “La royauté et la synthèse des fonctions” del cap. II: “Le modèle quadrifonctionnel”²³. Sia Dubuisson²⁴ che Allen²⁵ e i Sauzeau²⁶ partivano dal dato irlandese portato dai Rees nel 1961, i quali avevano già prospettato le caratteristiche di ciò che Allen avrebbe definito come F4+ e F4-: la prima “realizzazione” della F4, ossia F4+, era quella della *regalità*, la quale riuniva e al contempo *superava* le tre funzioni, come già notato da Dumézil nel 1958: “*We now leave the four quarters and turn to the 'Centre', whose key word is 'Kingship'. Most of the attributes ascribed to this province, apart from 'high-kingship' which is peculiar to itself, have already been met with in the quarters. The Centre combines the outstanding features of all the functions. Except for the inclusion of the fourth function [tondo nostro], this accords with the nature of kingship, whether central or local*”²⁷; la “fourth function” dei Rees, corrispondente alla F4- di Allen, costituiva quella che si poneva *al di fuori* delle triadicità funzionale:

In Ancient India the three sacrificial castes which embodied the three functions were subserved by a fourth. This was the caste *sūdra* of agricultural workers, craftsmen, entertainer and other menials. ‘We hear of carpenters, wheelwrights, potters, smiths, fishermen, dog-leaders, and hunters. There were drummers, conch-blowers and flute-players.’ Similar skills were covered by the fourth class in ancient Rome. In his *De lingua*

21. Brandt 1998, p. 22; già in Idem 1982. Lo studioso tedesco è ritornato recentemente sulla questione della quaternità in Brandt 2014 e Idem 2015.

22. Brandt 1998, p. 23.

23. Sauzeau-Sauzeau 2012, pp. 49-52.

24. Dubuisson 1978 alla n. 21 di p. 23, il cui testo è a p. 31, citava Rees-Rees 1961, pp. 130-133 [= Idem 2000, pp. 110-113].

25. Allen 1996, p. 14.

26. Sauzeau-Sauzeau 2012 alla n. 31 a p. 50 citava Rees-Rees 1961, pp. 131-132 [= Idem 2000, pp. 111-112].

27. Rees-Rees 1961, pp. 128-129 [= Idem 2000, pp. 109-110].

latina, Varro lists in succession words relating to officers of the state and then to (1) priests, (2) military affairs, and (3) personal fortune (degrees of wealth). After these come words for artisans and men of special skills such as jugglers, ‘namers’, boxers, trackers, runners, hunters, and fruit-pickers. Likewise in early Ireland there was a fourth class which comprised a variety of people in addition to agricultural serfs²⁸.

Il merito di Nick Allen nel 1987 e successivamente nel 1996 è stato quello di seguire le considerazioni fatte dai Rees e ritenere quindi che le ipotesi interpretative avanzate da Dumézil nel 1982 in *Apollon sonore* sul dato irlandese portato all’attenzione dai celtisti nel 1961 fossero del tutto inadeguate: la “scissione” non sarebbe stata appannaggio di una delle tre funzionalità F1, F2 e F3, ma di una *quarta*, ossia la F4, a cui evidentemente Dumézil era restio ad attribuire lo *status* di funzione, verosimilmente per tema che ciò distruggesse il sistema tripartito; in realtà, come sempre Allen e al suo séguito i Sauzeau hanno affermato²⁹, la quarta non è propriamente una funzione al pari delle tre duméziliane: queste ultime hanno una relazione tra di loro, mentre la quarta *non* è in rapporto con esse *singolarmente*, ma *lo* è nel loro *insieme* come gruppo triadico, in quanto o si pone *al di là* di esse, stando ai *margini* del

28. Rees-Rees 1961, pp. 112-113 [= Iidem 2000, p. 97].

29. Sauzeau-Sauzeau 2012, p. 38, dove si cita Allen 1987, pp. 28-29, par. “A fourth function?”: “*Une chose est claire : les anciens peuples indo-européens structuraient mentalement selon le modèle trifonctionnel le monde ordonné ; sur ce point, notre position reste conforme à la théorie dumézilienne. Mais nous ajoutons deux autres hypothèses, que l’analyse de nombreuses séries à quatre termes viendra confirmer :*

- *les anciens peuples indo-européens reconnaissaient l’existence dans l’Univers d’une composante extérieure à l’ « Ordre » strictement défini ;*
- *ce domaine du « non-Ordre », étranger à la structure trifonctionnelle, était néanmoins pris en compte dans une structure totalisante. Il était en conséquence mis en série avec les trois fonctions lorsqu’on voulait couvrir l’Univers entier, et non pas seulement sa partie ordonnée. Cet élément pouvait fonctionner soit comme complémentaire (dans la série des provinces d’Irlande ou des classes de l’Inde par exemple), soit comme extérieur, voire opposé, hostile, ou simplement étranger ; en tout cas, dans la mesure où il entre dans des séries – ce point est capital – il peut être considéré comme analogue aux trois fonctions duméziliennes, et être qualifié de quatrième fonction (F 4), même si cette fonction est hétérogène par rapport aux trois autres, et passablement disparate.*

Cette quatrième fonction comprend donc tout ce qui est à l’extérieur de l’ordre. On y trouvera, pour citer Allen « ce qui est « other, beyond or outside », « autre, au-delà ou à l’extérieur » ; ce qui est « éloignement psychique, disqualification sociale (étranger, esclaves), hostilité aux dieux (les démons), forces étrangères à l’ordre, à l’harmonie et à la continuité (comme le chaos, la discorde et la mort) » mais aussi ce qui « est au-delà de l’intelligence, le fantastique / inquietant, le mystérieux, ce qui touche à l’autre monde ». Ajoutons : tout ce qui est marginal et tout ce qui est ambigu”.

sistema tripartito e quindi non avendo *nessuna* delle caratteristiche delle tre funzioni (F4-), oppure essa riunisce in un'unità le tre funzioni, avendo *tutte* le caratteristiche di queste ultime (F4+). La ripartizione sarebbe stata, quindi, secondo Allen³⁰:

	F4+	F1	F2	F3	F4-
Irlanda	centro (<i>Meath</i>)	Connacht (<i>Fis</i>)	Ulster (<i>Cath</i>)	Leinster (<i>Bláth</i>)	Munster (<i>Séis</i>)
India	<i>Puruṣa</i>	<i>brāhmaṇāḥ</i>	<i>kṣatriyāḥ</i>	<i>vaiśyāḥ</i>	<i>sūdrāḥ</i>
Roma	Romulus <i>rex</i>	Numa Pompilius <i>flamen dialis</i>	Tullus Hostilius <i>flamen martialis</i>	Ancus Marcius <i>flamen quirinalis</i>	re etruschi <i>pontifex maximus</i>

Dopo la ripartizione regionale irlandese della prima sequenza, nella seconda viene esposta la ripartizione sociale indiana derivata, secondo il mito, dalla suddivisione del corpo universale del *Puruṣa*-Macrantropo che è enunciata nell'inno del *Ṛg Veda* X, 90 (chiamato anche *Puruṣa sūkta*), il quale fu trattato da Dumézil nell'appendice I al suo breve saggio *Flamen-Brahman* del 1935³¹; se con la penultima stringa ci si riferiva alla sequenza dei re romani individuata da Dumézil in *Mythe et épopée*, I del 1968 ai paragrafi “Les quatre rois préétrusques, tableau structuré”, “Romulus et Numa” e “Tullus, Ancus”³², l'ordo sacerdotum di Festo³³ messo in parallelo subito dopo con l'ultima stringa si rivela assai importante per la definizione della natura della F4± poiché *tale serie era già stata evidenziata* tempo prima dal comparatista francese, sebbene il professore di Oxford non lo avesse ricordato. Infatti Dumézil nella parte “De Janus à Vesta” del saggio *Tarpeia. Essais de philologie comparative indo-européenne* del 1947 aveva affermato quanto segue al par. “Vesta”:

30. Allen 1996, p. 18.

31. Dumézil 1935, App. I: “L'aventure du brahmane céleste”, pp. 86-96, si veda De Martino 2020, pp. 634-642.

32. Dumézil 1986⁵, pp. 271-281.

33. *De verborum significatu*, ed. Lindsay, Stutgardiae et Lipsiae 1913, p. 198, 29-37 e p. 200, 1-4: *Ordo sacerdotum aestimatur deorum <ordine, ut deus> maximus quisque. Maximus videtur Rex, dein Dialis, post hunc Martialis, quarto loco Quirinalis, quinto pontifex maximus. Itaque in solis Rex supra omnis accumbat licet; Dialis supra Martialem, et Quirinalem; Martialis supra proximum; omnes item supra pontificem. Rex, quia potentissimus; Dialis, quia universi mundi sacerdos, qui appellatur Dium; Martialis, quod Mars conditoris urbis parens; Quirinalis, socio imperii Romani Curibus ascito Quirino; pontifex maximus, quod iudex atque arbiter habetur rerum divinarum humanarumque.*

Le *rex sacrorum* des temps républicains a souvent été interprété – et c’est sans doute partiellement exact – comme le prêtre propre de Janus. On a été ainsi conduit à citer, à propos de la priorité de Janus, le texte fameux du lexicographe Festus où, à l’occasion des repas solennels, est consigné l’*ordo sacerdotum*, l’ordre de préséance des premiers prêtres de l’Etat (cf. *JMQ I*, p. 73) : les trois grands flamines y figurent bien, et dans la succession attendue, *dialis, martialis, quirinalis* ; mais ni le *dialis* n’est le premier ni le *quirinalis* n’est le dernier ; Festus s’occupe de cinq prêtres : le *rex sacrorum* puis les trois grands flamines, puis le *pontifex maximus*, et les indications s’arrêtent là comme si seul ce peloton de tête importait. A l’autre bout de l’énumération, symétrique du *rex sacrorum*, nous trouvons donc le *pontifex maximus*. Du point de vue des dieux, que signifie cette présence ? Si le *rex* est comme le prêtre de Janus, le *pontifex maximus* est plus sûrement encore celui de Vesta³⁴.

L’operazione di Dumézil sull’*ordo festiano* rivelò l’appartenenza dei cinque *sacerdotes* alle rispettive divinità di appartenenza: a Giano era collegato il *rex sacrorum* o *sacrificulus*³⁵, visto che quest’ultimo sacrificava nella *Regia* un ariete³⁶ il giorno degli *Agonalia* dedicato al dio bifronte, ossia il 9 gennaio³⁷; a Vesta era invece connesso il *pontifex maximus*, il quale mediante il rito della *captio* si qualificava come lo sposo sacro e “puro” delle *virgines vestales*³⁸. Se da una parte la caratteristica di *Ianus* come dio “iniziale” è assicurata da Cicerone³⁹, Tito Livio⁴⁰ riporta la preghiera della *devotio* di Publio Decio Mure nella quale dopo il dio bifronte seguiva immediatamente la triade capitolina; d’altra parte, secondo lo

34. Dumézil 1947, pp. 100-101 [= Idem 1955, p. 342].

35. Sul *rex sacrorum* si veda Bianchi 2010.

36. Varrone, *De lingua Latina* V, III, 1: *Dies Agonales per quos rex in Regia arietem immolat.*

37. Ovidio, *Fasti*, vv. 317-318: *Quattuor adde dies ductos ex ordine Nonis, / Ianus Agonali luce piandus erit.*

38. Si veda De Martino 2017, pp. 600-617.

39. *De natura deorum* II, 27, 67: *Cumque in omnibus rebus vim habent maxumam prima et extrema, principem in sacrificando Ianum esse voluerunt, quod ab eundo nomen est ductum, ex quo transitiones perviae iani foresque in liminibus profanarum aedium ianuæ nominantur.*

40. *Ab Urbe condita* VIII, 9: *Pontifex eum togam praetextam sumere iussit et velato capite, manu subter togam ad mentum exserta, super telum subiectum pedibus stantem sic dicere: ‘Iane, Iuppiter, Mars pater, Quirine, Bellona, Lares, Divi Nouensiles, Di Indigetes, Divi, quorum est potestas nostrorum hostiumque, Dique Manes, vos precor veneror, veniam peto feroque, uti populo Romano Quiritium vim victoriam prosperetis hostesque populi Romani Quiritium terrore formidine morteque adficiatis. Sicut verbis nuncupavi, ita pro re publica [populi Romani] Quiritium, exercitu, legionibus, auxiliis populi Romani Quiritium, legiones auxiliaque hostium mecum Deis Manibus Tellurique devoveo’.* Sulla *devotio*, si confronti Versnel 1976, Idem 1981 e la monografia di Sacco 2011.

stesso Arpinate⁴¹, ogni preghiera e sacrificio si concludeva con il nome di *Vesta*, e dato che dall'invocazione fatta da Romolo nel momento in cui realizzò il *sulcus primigenius* si evince che *Vesta* veniva subito dopo la suddetta triade, come ci attesta Ovidio⁴², Dumézil ipotizzò giustamente che a Roma vi fosse una serie divina che comprendeva un dio “iniziale”, quindi la triade funzionale e infine la dea “terminale”, ossia *Ianus*, *Iuppiter*, *Mars*, *Quirinus* e *Vesta*:

[Q]uand nous voyons justement son *sacerdos* occuper dans l'archaïque *ordo* une place homologue de celle qu'occupent l'indienne Sarasvatî dans RVI, 2 et 3 et l'iranienne Armaiti dans la liste des entités fonctionnelles, nous sommes fondés à étendre à elle, à *Vesta*, comme à *Ianus*, les conclusions que la comparaison nous a, dès 1938, suggérées pour les dieux que *Ianus* et *Vesta* encadrent volontiers pour *Jupiter*, *Mars* et *Quirinus*. L'héritage indo-européen est plus vaste, le système des dieux primitifs sur lequel les ancêtres des Romains puis les Romains eux-mêmes n'ont cessé d'appuyer leurs Etats successifs est plus riche que nous ne pensions il y a huit ans : c'est la séquence « *Ianus Jupiter Mars Quirinus Vesta* » qu'il faudrait rétablir en titre à toute notre série d'études⁴³.

È interessante notare come Dumézil citasse l'anno della sua “scoperta” del trifunzionalismo, ossia il 1938, e come otto anni dopo, nel 1946⁴⁴, egli affermasse che l'“eredità indoeuropea”, cioè il sistema funzionale fosse più “vasto” della composizione *triadica* e che quindi ci fosse bisogno di espanderlo in una struttura *pentadica*. In realtà, come abbiamo visto, Dumézil non abbandonò mai l'esclusività della tripartizione, rinunciando a prendere in considerazione espansioni o ampliamenti a quattro o a cinque elementi funzionali: d'altronde, la trifunzionalità era un sistema che egli ritrovava come costante in tutto il

41. *De natura deorum* II, 67: *Nam Vestae nomen a Graecis (ea est enim quae ab illis Estia dicitur); vis autem eius ad aras et focos pertinet, itaque in ea dea, quod est rerum custos intumarum, omnis et precatio et sacrificatio extrema est).*

42. *Fasti* IV, 827-832: *vox fuit haec regis: 'condenti, Iuppiter, urbem./ et genitor Mavors Vestaque mater, ades,/ quosque pium est adhibere deos, advertite cuncti:/ auspicius vobis hoc mihi surgat opus./ longa sit huic aetas dominaeque potentia terrae,/ sitque sub hac oriens occiduusque dies'. Come giustamente osservò Dumézil 1941 [= Idem 1955, p. 345], nell'invocazione si deve supporre anche Quirino, che Romolo non invocò in quanto era lui stesso divinizzato dopo la sua morte: in definitiva, essendo presente il primo re di Roma è come se lo fosse stato in *potentia* anche il dio.*

43. Dumézil 1947, pp. 108-109 [= Idem 1955, p. 349: “...L'eredità indoeuropea è più vasta, il sistema di dèi primitivi sul quale i progenitori dei Romani e poi i Romani stessi non cessarono di reggere i loro Stati successivi è più ricco di quanto non pensassimo allora: è la serie *Ianus, Jupiter, Mars, Quirinus, Vesta* che dovrebbe dare il titolo a tutto l'insieme dei nostri lavori”].

44. In realtà *Tarpeia* venne pubblicato nel 1947, ma evidentemente il saggio era stato scritto durante l'anno precedente ed è a questo a cui si riferiva Dumézil.

dominio indoeuropeo, sia in campo mitologico che in quello divino, pertanto egli considerò la pentade celtica come un caso isolato; pensiamo invece che egli avrebbe dovuto seguire le sue considerazioni del '47 rispetto alla successione *Ianus-Iuppiter-Mars-Quirinus-Vesta*, poiché il confronto del dio bifronte con la dea romana del focolare avrebbe dato la possibilità al comparatista francese di comprendere la vera natura di una “quarta funzione”.

In realtà, almeno nella serie *Ianus-Iuppiter-Mars-Quirinus-Vesta*, la prima e l'ultima divinità sono più simili di quanto si creda: queste erano sempre invocate insieme nei sacrifici, secondo l'esplicita indicazione degli stessi eruditi antichi (Servio in *Ad Aeneidem* I, 292: *Vesta vero pro religione, quia nullum sacrificium sine igne est, unde et ipsa et Ianus in omnibus sacrificiis invocantur*); in definitiva, *Ianus* e *Vesta* erano, nella sequenza suddetta, *uniti* fra loro come se essi fossero gli elementi di congiunzione della serie divina, dove la loro posizione rappresentava l'elemento *iniziale* e *finale* un *ciclo*: di fatto, i due numi sarebbero stati “speculari” e in tal modo si riesce a capire la connessione della dea con il Giano bifronte, il quale, in quanto duplice, è l'inizio e la fine, *proprio perché* è il nuovo “inizio” che viene dopo la “fine”, cioè *Vesta*, la quale dà adito al nuovo ciclo – e non è quindi solo la “fine”, come reputava a nostro avviso erroneamente Dumézil: entrambe le divinità erano così (teo)logicamente collegate e venivano immaginate come *confuse* nel flusso continuo del tempo circolare, come se mutuassero reciprocamente in sé i rispettivi aspetti caratteristici, il momento incipiente o embrionale con quello terminale o moriente e *vice versa* – che poi è una metafora del ciclo vitale (morte > vita > morte).

Che le due divinità romane avessero un carattere ambivalente, rispettivamente *Ianus* di “(fine >) inizio” e *Vesta* di “fine (> inizio)” ci viene peraltro confermato dagli stessi antichi; una testimonianza a riguardo ci viene da Ovidio in *Fasti* VI, 302-304, contestualmente al suo tentativo di dare una o più etimologie plausibili al teonimo *Vesta*: *qui tamen in primis aedibus ante fuit./ Hinc quoque vestibulum dici reor: inde precando/ praefamur Vestam, quae loca prima tenet*. Per il poeta, in forza del fatto che il fuoco in antico era posto all'ingresso della casa, questa parte della struttura domestica romana era chiamata *vestibulum*, un termine latino dall'evidente assonanza con il nome della dea del focolare. È interessante notare come Ovidio faccia un collegamento nominale e “ideologico” tra il settore che veniva *prima*, cioè quello “iniziale” o anteriore (*ante*), dell'*edificio* abitativo (*in primis aedibus*) e il posto destinato a collocare il fuoco domestico: il motivo era proprio che a *Vesta* appartenevano i luoghi d'“inizio” (*loca prima*), così come all'*inizio* (*prae-*) di una preghiera il romano doveva dire (*-famur*) il nome della dea romana. Da tutto ciò risulta evidente che *Vesta* non era solo la “fine”, ma anche l'inizio, così come era per la sua omologa greca Ἐστία, la quale presentava la stessa caratteristica di “incipienza” a livello teologico: una testimonianza di Platone a riguardo va interpretata, a

nostro avviso, in tal senso. Infatti, il filosofo ateniese, in un passo del dialogo *Cratylus* ove per bocca di Socrate disquisiva sull'etimologia del teonimo Ἑστία, affermò che “ancora pensando ai sacrifici si potrebbe ritenere che così ragionassero coloro che posero i nomi: è verisimile infatti che prima di tutti gli dèi presacrificassero per prima a Hestia coloro che denominarono “essia” l'essenza [gr. “usia”] di tutte le cose” (401.c.9-d.3 : ἔτι δὲ καὶ κατὰ τὰς θυσίας ἂν τις ἐννοήσας ἠγήσαστο οὕτω νοεῖν τὰυτα τοὺς τιθεμένους: τὸ γὰρ πρὸ πάντων θεῶν τῆ Ἑστία πρώτη προθύειν εἰκὸς ἐκείνους οἵτινες τὴν πάντων οὐσίαν “ἔσσιαν” ἐπωνόμασαν): Platone non avrebbe utilizzato certo l'*escamotage* di inventarsi un allotropo di οὐσία come ἔσσιαν, costruito all'uoero (dalla radice *es- del verbo *eimi “sono” < *eimi)⁴⁵ per giustificare l'accostamento del concetto di “essenza primaria” al nome della dea greca del focolare, qualora non ci fosse stata *realmente* la nozione della precedenza di Ἑστία nei confronti di tutti gli altri dèi nella pratica sacrificale della Grecia arcaica, la quale, infatti, è espressamente attestata da Pindaro in *Nemea* XI, 6: [scil. Ἑστία] πολλὰ μὲν λοιβαῖσιν ἀγαζόμενοι πρώταν θεῶν.

La prova principe e definitiva, però, della possibilità di questo nume di avocare a sé sia il *primo* posto che l'*ultimo* nell'offerta sacrificale è data dal secondo inno omerico a detta dea, ove esplicitamente si afferma che essa aveva l'onore e il privilegio di non concedere gioie d'epule ai mortali senza che le avessero libato del vino mielato *come prima e come ultima* divinità (*In Vestam* II, *Hymni Homerici* XXIX, 3-6: τιμὴν/ καλὸν ἔχουσα γέρας καὶ τιμὴν· οὐ γὰρ ἄτερ σοῦ/ εἰλαπίνας θνητοῖσιν ἴν' οὐ πρώτη πυμάτη τε/ Ἑστίη ἀρχόμενος σπένδει μελιηδέα οἶνον); peraltro, la particolare caratteristica della dea greca del focolare di essere al contempo la prima e l'ultima della serie divina è confermata dalla mitologia stessa: Ἑστία, essendo secondo la leggenda la *prima* figlia della coppia Kronos e Rheia, venne divorata per *prima* dal padre ma uscì per *ultima* dal suo stomaco quando Zeus ingiunse al vinto titano pedofago di vomitare tutti i suoi fratelli e sorelle (*In Venerem* I, *Hymni Homerici* V, 22-23: Ἰστίη, ἦν πρώτην τέκετο Κρόνος ἀγκυλομήτης,/ αὐτῆς δ' ὀπλοτάτην, βουλῆ Διὸς αἰγιόχοιο).

È peraltro notevole il fatto che Dumézil non avesse ricordato il passo ovidiano dei *Fasti* VI, vv. 302-304⁴⁶ nel suo *De Janus à Vesta* del '47: forse perché esso si scontrava fortemente con la sua teoria che la dea romana rappresentasse esclusivamente la “fine”? Certo è che questa evidente lacuna fu colmata dal

45. Il neologismo ἔσσιαν fa il paio con quello di Giulio Cesare, il quale nel suo trattato grammaticale *De analogia* propose la forma *ens, entis* come participio presente di *sum, es* “essere” in analogia a *pot-ens, pot-entis* di *possum* (< *pot-sum), *pot-es* (citato da Prisciano in *Grammatici Latini*, ed. Keil 1859, III, p. 239, 1-11): la creazione cesariana ha avuto migliore fortuna, si confronti l'ital. *ente*.

46. *qui tamen in primis aedibus ante fuit./ hinc quoque vestibulum dici reor; inde precando/ praefamur Vestam, quae loca prima tenet.*

comparatista francese nel 1962⁴⁷, in un successivo articolo con il quale egli ritornava sulla questione della *Vesta extrema*, evidentemente per cercare di risolvere queste difficoltà che, di fatto, sono insuperabili per il suo modello interpretativo.

In realtà, in quella che lui definì *Qvaestivncvla indo-italica* 12, Dumézil ignorò la contraddizione (!), anzi, invece di tentare un compromesso – se non una soluzione – con la sua opinione pregressa, il comparatista si profuse in un dettagliato studio ermeneutico-testuale su *Agni*, il dio indiano del fuoco, facendo rilevare in conclusione che tale nume fiammeggiante veniva invocato *sempre* all’inizio degli inni vedici⁴⁸, il che costituisce, infatti, un importante parallelo con la testimonianza di Ovidio riguardo al posto *iniziale fisso* di *Vesta* tra le personalità divine nella prassi enunciativa delle invocazioni in uso presso i Romani. Peraltro il comparatista francese non si avvedeva del fatto che una connotazione tipica di *Agni* è proprio quella di trovarsi *sempre* in posizione *iniziale*: egli è il *primo* ad essere *generato* tra gli dèi (suo padre è *Prajāpati*, il “progenitore”⁴⁹ – *nomen omen!* – divino, così come Ἰστῖη/ Ἐστία è figlia *primogenita* dei progenitori *Kronos* e *Rhea*), tant’è vero che in base a tale peculiarità del nume la speculazione teologica indiana ha fornito una paraetimologia⁵⁰ del teonimo *Agni* operando una comparazione con il termine sanscrito *agra* “anteriore” e creando così all’uopo la denominazione ibrida **Agri* dal significato, ad un dipresso, di **“Fuoco (che sta) in fronte”*, secondo quanto affermato in Śatapatha Brāhmaṇa VI, 1, 1, 11⁵¹; *Agni* aveva, quindi, per sua natura la caratteristica di *pre-cedere*⁵², ossia di *pro-cedere* per “primo”, e perciò veniva definito in quanto tale con il vocabolo sanscr. *pūrva* “id.” (corradicale del gr. πάρος e di lat. *prō* e *prae*, *prī-mus*⁵³), come è esplicitamente asserito in Śatapatha Brāhmaṇa II, 2, 4, 2⁵⁴.

47. Dumézil 1962; il testo era un rifacimento di una conferenza tenuta al Collège de France il 2 marzo 1961.

48. Gli esempi sono riportati alla n. 6 di p. 251 di Dumézil 1962.

49. Sulla figura di *Prajāpati* si rimanda a Gonda 1984 e soprattutto a Idem 1986.

50. Gonda 1955-1956, pp. 67 e 79 [= Idem 1975, pp. 38 e 50]; si veda Monier-Williams 1979, p. 6.

51. *atha yo garbho ’ntarāsīt | so ’grir asrjyata sa yad asya sarvasyāgram asrjyata tasmād agrir agrir ha vai tam agnir ity ācaṣate parokṣaṃ parokṣakāmā hi devāḥ*, la traduzione inglese è in Eggeling 1894, III, p. 146: “Now the embryo which was inside was created as the foremost (*agri*): inasmuch as it was created foremost (*agram*) of this All, therefore (it is called) *Agri*: *Agri*, indeed, is he whom they mystically call *Agni*; for the gods love mystic”, si veda anche Doniger O’Flaherty 1989, p. 34.

52. Jurewicz 2016, che si rifà a Malamoud 1994, p. 252.

53. Mayrhofer 1963, II, pp. 324-325 e Ernout-Meillet 1959⁴-1985, pp. 534-535 e 536-537.

54. *tad vā enam etad agre devānām ajanayata | tasmād agnir agrir ha vai nāmaitad yad agnir iti sa jātaḥ pūrvaḥ preyāya yo vai pūrva ety agra etīte vai tam āhuḥ so evāsyaṅnitā*,

In realtà, la testimonianza del mondo religioso indiano è molto importante per comprendere la natura della F4 e risulta essere fondamentale al pari di quello celtico; quello indiano antico, infatti, è un ambito religioso dove alcuni ricercatori traggono spunto per le loro ipotesi circa un sistema di funzionalità a quattro costituenti disposti secondo una triade più un ulteriore elemento: questi studiosi *non* si collegano *direttamente* alla comparazione mitologica, sebbene non possano fare a meno di confrontarsi con l'ermeneutica duméziliana cercando, chi più chi meno, di smarcarsi da essa. Il campione di questo filone di studi è rappresentato dall'indologo Charles Malamoud, che altrove si è professato assolutamente scettico se non addirittura contrario al pensiero trifunzionale di Dumézil⁵⁵, ma che in uno studio del 1982 dal titolo *Sémantique et rhétorique dans la hiérarchie hindoue des buts de l'homme* apparso sul n. 23 della rivista “Archives européennes de sociologie”⁵⁶ affrontò la sequenza 3 + 1 nella mitologia, nella speculazione filosofica e nella società indiane antiche.

Malamoud nel suo articolo ripeteva sostanzialmente il contenuto dello studio dell'indologo russo-israeliano Aleksander Jakovlevič Syrkin (cir. Александр Яковлевич Сыркин) dal titolo *К систематизации некоторых понятий в санскрите* (cir. *К систематизации некоторых понятий в санскрите* [(Contributi) alla sistematizzazione di alcuni concetti in sanscrito]) il quale era apparso nel 1967 in un volume collettaneo⁵⁷ e che era pressoché sconosciuto in Occidente a causa della sua redazione in lingua russa; fortunatamente il professore all'Università Ebraica di Gerusalemme, insieme al noto filologo russo Vladimir Nikolaevič Toporov (cir. Владимир Николаевич Топоров), associato alla Scuola semiotica di Tartu-

trad. ingl. in Eggeling 1882, II, p. 323: “He [scil. Prajāpati] thus generated him first (agre) of the gods; and therefore (he is called) Agni, for agni (they say) is the same as agri. He, being generated, went forth as the first (pūrva); for him who goes first, they say that he goes at the head (agre). Such, then, is the origin and nature of that Agni”.

55. L'indianista francese non ha mai accolto la teoria duméziliana: “La doctrine générale de Dumézil me laisse sceptique, et surtout, ce qui me heurte, ce sont ses affirmations concernant la persistance, jusqu'aux phases les plus récentes de l'histoire des peuples parlant une langue indoeuropéenne, de structures idéologiques et mentales qui expliquent leur façon très spécifique de concevoir la vie sociale, au sens le plus large du terme, et aussi leur destin historique : tout cela me paraît très contestable, je m'en suis expliqué rapidement dans la Revue de l'histoire des religions en 1991. En revanche, je trouve tout à fait éclairantes et entraînantes ses analyses du Mahābhārata [scil. *Mythe et épopée, I*: Dumézil 1986⁵; *Mythe et épopée, II*: Idem 1986⁴; e *Mythe et épopée, III*: Idem 1981³]”, in Malamoud 2016, p. 265.

56. Malamoud 1982 [= Idem 1989, cap. 6, pp. 137-161; = Idem 1994, cap. 6, pp. 143-167].

57. Il saggio di Syrkin si trova nel volume a cura del linguista russo Yurij Vladimirovič Roždestvenskij (cir. Юрий Владимирович Рождественский) dal titolo *Семиотика и восточные языки* [*Semiotica e lingue orientali*] edito a Mosca nel 1967.

Mosca⁵⁸ e marito della famosa indologa Tatjana Jakovlevna Elizarenkova (cir. Татьяна Яковлевна Елизаренкова) – forse la massima specialista di vedico del XX secolo⁵⁹ –, diede un sunto in francese delle sue scoperte l'anno successivo, nel 1968, in un breve articolo intitolato *La triade et la tétrade* apparso sulla rivista di divulgazione letteraria “Tel Quel” in un numero dedicato agli studi semiologici nell'URSS il quale conteneva dei contributi che avevano per argomento *Le nombre dans la culture* redatti da vari studiosi russi⁶⁰. Syrkin nel '67 aveva rilevato come nella mitologia indiana vi fosse spesso uno schema del tipo 3 + 1, in cui a una triade si accompagnava un quarto elemento con determinate caratteristiche che Malamoud enumerò in tal modo:

- a) “[I]e cas le moins fréquent est celui où le + 1 est un résidu défini négativement par l'absence d'une caractéristique commune aux trois premiers termes : ainsi, la liste des « classes » (varṇ[āḥ]) constitutives de la société brâhmanique. Les trois premiers varṇ[āḥ] comprennent les deux-fois nés (dvij[āḥ]), tandis que le quatrième, celui des sūdr[āḥ], regroupe des hommes qui n'ont pas d'autre naissance que leur naissance biologique” [...];
- b) “[I]e quatrième terme désigne une donnée visible, par opposition aux trois premiers, qui sont dans un au-delà inaccessible : la parole, vāk, est faite de trois parties hors de la portée de l'homme, et d'une quatrième, la parole humaine. De même le puruṣa cosmique : une de ses quatre parties seulement est manifeste dans les êtres” [...];
- c) “[i]nversement, aux trois parties perceptibles et finies, fait suite une quatrième qui symbolise une ouverture sur l'infini : la strophe védique dite gāyatrī est faite de trois vers (littéralement de trois quarts, pāda), mais on évoque son quatrième pāda « qui resplendit au-delà de l'atmosphère »” [...];
- d) “[e]nfin, le quatrième élément complète, ou bien englobe, ou bien encore transcende les trois premiers, et, en même temps, en exprime la quintessence” [...]⁶¹.

Come è possibile vedere, il punto a) corrisponde perfettamente alle caratteristiche della F4-, così come evidenziato da Allen sulla scorta dei Rees: i *sūdrāḥ*, al contrario

58. Per una panoramica storica su questo indirizzo di studi semiotico si rimanda a Waldstein 2008.

59. Nella prefazione ad Elizarenkova 1995, Wendy Doniger l'ha definita “perhaps the greatest living scholar of the RigVeda, and certainly the greatest linguist of the RigVeda”, p. VII; in effetti Tatjana Jakovlevna Elizarenkova ha prodotto una magistrale grammatica di vedico edita a Mosca nel 1982 di cui esiste una traduzione italiana a cura di Cristiana Ancisi che è stata l'oggetto della sua tesi di laurea in Lettere all'Università di Pisa, a.a. 1985-1986, con relatore Romano Lazzeroni e correlatore Daniele Maggi.

60. Syrkine-Toporov 1968.

61. Malamoud 1982, pp. 218-220 [= Idem 1989, pp. 140-142; = Idem 1994, pp. 146-148].

dei *brāhmaṇāḥ*, dei *ṣṣatriyāḥ* e dei *vaiśyāḥ*, i quali costituiscono la tripartizione funzionale della società indiana antica, rappresentano l'“alterità” sociale, sono, cioè, al di fuori della collettività⁶²; potremmo dire che la F4- equivale alla F1-, alla F2- e alla F3-, ossia all'assenza delle tre funzioni. Al contrario il punto d) definisce il quarto elemento come comprensivo delle tre funzioni: la F4+ corrisponde quindi alla F1+, alla F2+ e alla F3+ ed esprime la caratteristica tipica del *rajaḥ* indiano o del *rēx* romano ovvero del *rī* antico irlandese, come osservava Dumézil, in quanto essi *racchiudevano in sé tutta la collettività* e al contempo *la trascendevano*, poiché *non si identificavano in modo esclusivo in nessuna parte specifica della società* che costoro governavano, nella fattispecie la classe nobile e sacerdotale, quella guerriera e quella dei contadini e commercianti, corrispondenti, rispettivamente, alle tre funzioni duméziliane suddette. I punti b) e c) sono altresì assai interessanti; nel primo caso il quarto elemento avrebbe una caratteristica “emica” *specifica* con la quale essa si contrappone all'insieme delle tre funzioni prese come gruppo, le quali non hanno tale cifra caratterizzante: bisognerebbe quindi identificare questo elemento come F4+, dove il segno positivo indica *la presenza di un tratto distintivo* peculiare della F4 e che non esiste nelle F1, F2 e F3; nel secondo caso si ha l'inverso del precedente: il quarto elemento manca di una caratteristica “emica” *comune* a tutte le tre funzioni e si sarebbe pertanto di fronte a una F4-, dove il segno negativo denota *la mancanza di un tratto distintivo* che contraddistingue le F1, F2 e F3. È curioso che Malamoud abbia definito il quarto elemento al punto d) come una “quintessenza”; forse l'avrà fatto incosapevolmente, ma di fatto la F4+ si costituisce quasi come un realtà – un “essenza” – diversa dalla F4-, rappresentata quest'ultima dal caso in a), e ben si accorda sia con il dato celtico insulare, ben evidenziato dai Rees e ripreso da Allen, sia con il dato romano proposto da Dumézil e da noi ripresentato: rispetto a quest'ultimo caso, potremmo affermare che *Ianus* va considerato come F4+, in quanto il dio, che secondo il mito era anche il primo *rex* del *Latium*⁶³, è un dio *sovano* che ingloba e trascende le tre funzioni, mentre *Vesta* va definita come F4-, poiché essa è una divinità che è al di là delle tre funzioni e non è inquadrabile in nessuna di esse, come abbiamo avuto modo di mostrare nel nostro saggio del 2017⁶⁴; peraltro, la “specularità” della “coppia”

62. Sull'origine della casta degli *śūdrāḥ* si rimanda a Sharma 1990³.

63. Macrobio, *Saturnalia* I, 7, 19-20: *Regionem istam, quae nunc vocatur Italia, regno Ianus optinuit, qui, ut Hyginus Protarchum Trallianum secutus tradit, cum Comes aequae indigena terram hanc ita participata potentia possidebant, ut regio Comesene, oppidum Ianiculum vocitaretur. Post ad Ianum solum regnum redactum est, qui creditur geminam faciem praetulisse, ut quae ante quaeque post tergum essent intueretur: quod procul dubio ad prudentiam regis sollertiamque referendum est, qui et praeterita nosset et futura prospiceret, sicut Antevorta et Postvorta, divinitatis scilicet aptissimae comites, apud Romanos coluntur, si veda Brelich 2010³, cap. II: “I primi re latini”, pp. 83-136.*

64. Ripetiamo qui le argomentazioni che abbiamo attuato in De Martino 2013 quando abbiamo analizzato la serie *Ianus-Iuppiter-Mars-Quirinus-Vesta* “scoperta” da Dumézil

divina *Ianus-Vesta*, essendo espressione, rispettivamente, di “(fine >) inizio” e “fine (> inizio)”, ci fa comprendere che la F4+ e la F4- sono “emicamente” simili e in definitiva appartenenti a una sola macrofunzione F4± della quale costituiscono, per così dire, delle realizzazioni: a questo punto si potrebbe affermare che la F4± non sia altro che un’“arcifunzione”, mutuando il concetto di arcifonema della linguistica funzionale e specificamente della fonologia messa a punto nella sua opera postuma *Grundzüge der Phonologie* dal linguista russo Nikolaj Sergejevič Trubeckoj (o Trubetzkoy, cir: Николай Сергеевич Трубецкой), uno dei fondatori della Scuola linguistica di Praga⁶⁵.

Secondo Trubeckoj, infatti, nei quattro casi di realizzazione fonetica dell’arcifonema⁶⁶, uno è quello in cui il rappresentante fonetico *non si identifica* né con l’uno né con l’altro membro dell’opposizione fonem(at)ica: si può avere allora o una realizzazione dell’arcifonema foneticamente *simile* a quella di entrambi i membri, ma comunque da loro *diversa*⁶⁷, e questo potrebbe essere

nel 1947: il nostro amico Nick Allen non è venuto a conoscenza delle considerazioni da noi fatte in proposito poiché egli lesse solo il mio saggio del 2015, il quale, pur essendo la continuazione di quello di due anni prima, si concentra sulla figura della dea romana *Fortuna* onde ricostruire i tratti della sua progenitrice preistorica, ossia la dea della Sorte, si veda Allen 2018, p. 111: se il professore di Oxford avesse letto *ARCANA VERBA I*, sicuramente avrebbe avuto contezza dell’esistenza della sua “pentade” negli scritti duméziliani – avendone, crediamo, enorme piacere.

65. Per la storia della Scuola linguistica di Praga si rinvia a Toman 1995, in particolare alle pp. 185-215 per l’importanza della figura di Trubeckoj, laddove per la biografia del linguista russo rimandiamo all’articolo dal titolo *Nécrologie Nikolaj Sergejevič Trubetzkoy (16. April 1890 – 25. Juni 1938)* scritto dal suo amico intimo e collega di studi Roman Jakobson nel giugno 1939 a Charlottenlund in Danimarca e pubblicato in “Acta Linguistica” dello stesso anno, il quale così inizia, p. 64: “*Beim ersten Internationalen Linguistenkongress sagte Meillet auf Trubetzkoy hinweisend: »Er ist der stärkste Kopf der modernen Linguistik«. – »Ein starker Kopf«, bestätigte jemand. – »Der stärkste«, wiederholte nachdrucklich der scharfsichtige Sprachforscher*”.

66. Trubetzkoy 1939, pp. 71-75; sulla nozione di arcifonema si veda in generale Akamatsu 1988, mentre per il concetto di “marca distintiva” (*distinktives Merkmal*) si confronti Viel 1984.

67. Trubetzkoy 1939, pp. 71-72: “*Erster Fall: Der in der Aufhebungsstellung auftretende Stellvertreter des Archiphonems eines aufhebbaren Gegensatzes ist mit keinem von den betreffenden Oppositionsgliedern identisch, und wird a) durch einen solchen Laut realisiert, der mit den Realisationen beider Oppositionsglieder phonetisch verwandt ist, sich aber dennoch mit keinem von beiden deckt. [...] b) Etwas anders geartet sind jene Fälle, wo der Archiphonemvertreter außer den Zügen, die er mit dem einen und dem anderen Oppositionsglied gemein hat, noch spezifische, ihn allein eigene Züge aufweist. Diese letzteren Züge sind dabei die Folge der Annäherung an das Phonem, in dessen Nachbarschaft die Aufhebung der Opposition stattfindet*” [= Idem 1971, pp. 95-96]. Nel caso a) il Trubeckoj dà come esempio l’inglese, in cui l’opposizione fra leni sonore *b, d e g* e le forti sorde *p, t e k* viene soppressa dopo

rapportato alla F4-, dove quest'ultima ha una caratteristica che la rende “*altra*” dalle tre funzioni dumézilane F1, F2 e F3, ancorché a queste *correlata*; oppure, l'arcifonema può avere oltre che i tratti fonetici *comuni* con i fonemi di cui rappresenta la neutralizzazione anche dei tratti *suoi peculiari*: ben s'addice questo alla F4+, dove il quarto elemento è *simile* a tutte e tre le funzioni F1, F2 e F3, ma ha una *sua caratteristica* che la distingue da esse. È importante sottolineare che la F4±, qualora la si volesse interpretare come un'arcifunzione, rappresenterebbe *la neutralizzazione della trifunzionalità*⁶⁸ e quindi corrisponderebbe bene ai concetti

s: in questa posizione di neutralizzazione appaiono come rappresentanti fonetici delle leni sorde, che sono una via di mezzo tra le due precedenti serie; nel caso b), invece, il linguista russo indica il caso del dialetto cinese di Pechino, dove l'opposizione *k-c* è soppressa davanti a *i* e *ü* e il rappresentante è un *č'*, in cui la palatalizzazione è un tratto fonetico caratteristico dell'arcifonema.

68. Va ricordato che quando si verifica una neutralizzazione, l'arcifonema perde a livello fonemico i tratti distintivi che determinavano l'opposizione stessa; per esempio, in tedesco l'opposizione “sorda vs sonora” per le consonanti si neutralizza in finale di parola, dove vi è l'arcifonema che si realizza foneticamente come il rappresentante non marcato [- sonoro] della coppia, sarebbe a dire che /t-d/ diviene /T/ [t]/_#(#), si veda ted. *Rad* “ruota” e *Rat* “consiglio” i quali sono omofoni, avendo entrambi la realizzazione fonetica [rat]: l'arcifonema /T/ e il fonema /t/ continuano ad essere in tedesco due unità differenti pur avendo lo stesso suono [t] e non si confondono poiché non si trovano mai *nella stessa posizione* nella sequenza fonica, nella fattispecie in finale di parola. Analogamente, quindi, la F4+, pur avendo caratteristiche simili alle F1, F2 e F3 in quanto ne è la sintesi, non si identifica con nessuna di queste tre, *né è un'altra funzione*, ma è una FØ, dove Ø = (1 + 2 + 3), mentre nel caso della F4- questa sarebbe una FØ in cui Ø = - (1, 2, 3): la linguistica *funzionale*, quindi, con il fornire un valido strumento ermeneutico quale il concetto di “arciamento”, risulta essere di grande aiuto per superare l'aporia di una *quarta funzione* che infici la *trifunzionalità*. Può sembrar strano che Dumézil non fosse ricorso al concetto di arcifunzione per risolvere il problema di un quarto elemento “escluso” che attentava all'esistenza del sistema trifunzionale: infatti, essendo (anche) un *linguista*, egli avrebbe dovuto conoscere la nozione *linguistica* di arcifonema esposta da Trubeckoj nel 1939 all'interno del suo *Grundzüge der Phonologie*, tanto più che egli aveva ben conosciuto il linguista russo e le sue opere avendo avuto con lui una forte *querelle* sulla descrizione delle lingue caucasiche nel periodo 1933-1935 di cui abbiamo parlato in De Martino 2013, pp. 334-338, la cui puntuale ricostruzione è ora in Geroulanos-Phillips 2018; si deve comunque tenere in conto che Dumézil era in definitiva un linguista storico-comparativo (si era addottorato con Antoine Meillet) e rifuggiva dalla linguistica generale, specie quella strutturalista saussuriana (si veda Dumézil 1992, pp. 88-91 [= Idem 1987, pp. 117-122: “[J]e ne l'avais [scil. Saussure] pas lu et aujourd'hui encore, je ne l'ai pas beaucoup fréquenté”) e Littleton 1974: “Je ne suis pas ... structuraliste”): inoltre, il suo *framework* ermeneutico era più sociologico (di indirizzo durkheimiano) che linguistico *stricto sensu*, si confronti De Martino 2020, pp. 77-79. Allen 1987, p. 34 da parte sua considerava la nozione di funzione un “ostacolo” al sistema di suddivisione duméziliano della società indoeuropea:

di “marginalità” e “alterità”, per usare i termini sauzeauiani⁶⁹, rispetto al sistema tripartito, ed è ciò che abbiamo cercato di dimostrare con *Vesta*⁷⁰, divinità femminile di chiara origine indoeuropea ma che non può essere inquadrata in una delle tre funzioni duméziliane, ma eventualmente solo nella F4, cioè nell’arcifunzione “mitologemica” o “teologemica”.

Invero, questa proprietà tipica delle dee in ambito indoeuropeo, cioè di essere, per così dire, “trivalenti”, era già stata presupposta da Dumézil proprio nel suo saggio del 1958 *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*: nel par. 24 dal titolo “Divinités faisant la synthèse des trois fonctions” il comparatista francese infatti scriveva: “*Nous nous bornerons à signaler dans la théologie une autre utilisation fréquente, non plus analytique, mais synthétique, de la structure tripartite. Il est des divinités en effet que les docteurs et les fidèles tiennent à définir, en opposition aux dieux spécialistes des trois fonctions, comme omnivalents, comme domiciliés et efficaces sur les trois niveaux*”⁷¹; a tal proposito Dumézil ricordava, sulla scorta degli studi di Francis Vian⁷², che nelle Piccole Panatenee la dea *Athena* riceveva differenti omaggi in quanto *Igea* (Ἰγεία), *Poliade* (Πολιάς) e *Nike* (Νίκη), denominazioni che evocavano con tutta evidenza la salute fisica (F3), la sovranità politica (F1) e la vittoria (F2); è chiaro, quindi, che la dea patrona di Atene era espressione della F4+, dato che racchiudeva in sé tutte e tre le funzioni, essendo, cioè, una dea “trivalente”, così come egli affermava all’inizio del paragrafo immediatamente successivo del suo saggio del 1958, ossia il 25°, intitolato “*Déeses trivalentes*”:

Cependant, parmi ces figures, il semble qu’il faille reporter à la communauté indo-européenne un type de déesse dont la trivalence est ainsi mise en évidence et qui est intentionnellement jointe aux dieux fonctionnels : cette déesse, que son sexe et son point d’insertion dans les listes rattachent à la troisième fonction, est cependant active aux

“The very term ‘function’ may have been an obstacle. If a function is defined as a principle, a fundamental idea or cluster of ideas which together with two (or three) others makes up an ideology, then there is no problem in envisaging a function pertaining to what is other, outside and beyond. But the ordinary use of the word is less abstract and less specialised. One thinks first perhaps of the function of an object (a tool, or a pillar) or, especially in sociology, of the function of an occupation or profession”.

69. Sauzeau-Sauzeau 2012, par. “Marginalité et altérité”, pp. 42-45.

70. De Martino 2017. A nostro avviso, la dea romana *Vesta* svolgeva una funzione simile a quella della Madre di Dio quale “*Sofia*” divina (si confronti Schipflinger 2003) che supera e completa la triadicità personale della Trinità cristiana in una “*quaternità*” divina, un’idea, quest’ultima, già di Jung 1979, pp. 167-168, si veda Brandt 1999, pp. 153-158, Edinger 1964 e Fiene 1989: d’altronde, in De Martino 2020, pp. 810-812 abbiamo sostenuto l’ipotesi, già ravvisata da Milbank 1997, specialmente a pp. 462-463, e da Porter-Hobbs 1999, che anche il sistema trinitario abbia un’impronta trifunzionale.

71. Dumézil 1958, p. 59 [= Idem 2003², p. 78].

72. Vian 1952, pp. 257-258.

trois niveaux, et il semble que sa présence dans les listes exprime le théologème d'une omnivalence féminine doublant la multiplicité des spécialistes masculins. Nous avons rappelé plus haut que parfois, dans les listes trifonctionnelles védiques, la déesse-rivière Sarasvatī est associée aux Ásvin ; or les épithètes de Sarasvatī, bien que non groupées en formule, la définissent clairement comme pure, héroïque, maternelle. Indépendamment l'un de l'autre, moi-même (1947⁷³) et H. Lommel (1953 [sic: in realtà 1954]⁷⁴) avons proposé d'interpréter comme une homologue de Sarasvatī et comme l'héritière de la même déesse indo-iranienne, la plus importante des déesses de l'Avesta non gāthique, déesse rivière elle aussi, Anāhitā ; or le nom complet, triple, d'Anāhitā fait évidemment référence aux trois fonctions : « L'humide, la forte, la sans-tache », *Arədvī Sūrā Anāhitā*. C'est encore par sublimation du même prototype que je pense que le zoroastrisme pur a créé sa quatrième Entité, Ārmaiti, qui, bien qu'ordinalement au troisième niveau (après Xšaθra « Puissance », avant Haurvatāt-Amərətāt « Santé »-« Immortalité »), et bien que n'ayant pas de titulature triple, à la fois porte un nom qui signifie « Pensée Pieuse », aide Dieu dans sa lutte contre l'armée du Mal, et a la Terre nourricière pour élément matériel différenciellement associé⁷⁵.

L'interpretazione di Dumézil era che vi sarebbe stata una divinità femminile appartenente alla terza funzione (F3) che estendeva il suo campo d'azione anche alle altre funzioni (F1 e F2); in realtà, questo era il caso solo di *Sarasvatī*, la quale era solitamente abbinata agli *Ásvinau*, i Dioscuri indiani, ma ciò non poteva valere per la sua omologa iranica *Anāhitā* che non presenta tale caratteristica: sorge il sospetto, pertanto, che questo tipo di interpretazione, il quale vedeva un nume “strariappare” – nel caso delle dee-fiumi questo verbo si addice – dal suo campo di elezione relativo alla terza funzione per invadere il campo delle altre due, servisse al comparatista francese per salvare la trifunzionalità e non essere costretto a costituire un'eccezione ad essa, quale era rappresentata già dalla figura regale, anch'essa sintesi delle F1, F2 e F3, che diventava a buon diritto il “quarto escluso” dalla tripartizione sociale, come avrebbe detto Reinhard Brandt; peraltro, Dumézil non si avvide che se in *L'idéologie tripartite des Indo-Européens* egli aveva considerato “trivalenti” *Sarasvatī*, *Anāhitā* e *Ārmaiti*, avrebbe dovuto fare altrettanto per *Vesta*, la quale in *Tarpeia* era stata da lui accostata alla divinità indiana e a quella zoroastriana, come abbiamo visto: ma se nel 1947 *Vesta* era ascrivibile alla F4, secondo logica avrebbero dovuto esserlo nel 1958 anche *Sarasvatī* e *Ārmaiti*, nonché, di conseguenza, *Anāhitā*. Va detto, tuttavia, che una differenza tra la dea romana

73. Dumézil 1947, pp. 55-66 citato in Dumézil 1958, p. 103 [= Idem 2003², p. 85].

74. Lommel 1954, pp. 405-413 citato in Dumézil 1958, p. 103 [= Idem 2003², p. 85].

75. Dumézil 1958, pp. 59-60 [= Idem 2003², p. 79].

e quelle indoiraniche esisteva, poiché mentre *Vesta* è definibile, come si è detto, come rappresentante della F4-, in quanto essa mancava di ogni cifra trifunzionale, al contrario *Sarasvatī*, *Anāhitā* e *Ārmaiti* apparterrebbero alla realizzazione “positiva” della F4, cioè F4+, inquantoché esse possedevano tutte le caratteristiche funzionali, essendo la sintesi delle F1, F2 e F3: questa circostanza ci sembra importante a livello ermeneutico, poiché confermerebbe la sostanziale equivalenza a livello funzionale della F4+ e della F4-, entrambe realizzazioni di un’unica “arcifunzione” F4 ovvero F4±.

Prima di approfondire il concetto di arcifunzione mitologemica o teologemica che abbiamo qui avanzato sulla base soprattutto dei nostri recentissimi studi sul dio indoeuropeo della Guerra⁷⁶, dobbiamo operare una benevola critica a tutti gli eminenti studiosi che si sono occupati della cosiddetta “quarta funzione” indoeuropea.

La mitologia comparata è una scienza assai difficile: chi ci si dedica deve avere una preparazione assai vasta e approfondita su più dottrine. Il caso di Dumézil è emblematico: questi, essendosi addottorato con Antoine Meillet, uno dei più grandi comparatisti nel campo linguistico indoeuropeo, aveva un retroterra di glottologo; a ciò si accostò una rara propensione naturale per le lingue, arrivandone egli a “manier” una trentina: questo permise allo studioso francese di accedere *direttamente* ai documenti antichi onde poter cogliere le similarità e le differenze dei contesti mitologici e religiosi che egli studiava. Chiunque legga i suoi saggi non può che rimanere stupito dalla facilità con cui Dumézil passava dal mondo sociale, (miti)storico e religioso romano a quello mitico indiano, dall’epopea celtica alle saghe norrene, dall’ambiente religioso zoroastriano ai miti greci, dalla leggende dei Narti ai racconti armeni: probabilmente nel XX secolo *nessuno* studioso poteva eguagliarlo in questa sua facoltà, ossia di trattare i campi della cultura indoeuropea antica con rigore e pieno possesso dell’argomento trattato – un dato di fatto che anche i più acerrimi avversari di Dumézil dovettero riconoscere (forse *obtorto collo*). Non si vuole qui affermare che ci si debba uniformare a un modello di scienziato pressoché impareggiabile per erudizione e ingegno, ma sarebbe augurabile che chi voglia accingersi a fare comparazione nelle mitologie e nelle religioni indoeuropee, cerchi il più possibile di adeguarsi a questo esempio preclaro di studioso, ampliando le proprie conoscenze su *tutto* l’ambito di ricerca, che nella fattispecie è quello dei popoli indoeuropei: in effetti, quello che abbiamo notato nella nostra disamina degli studi sulla “quarta funzione” è una *settorialità* dei campi di indagine adottato dai ricercatori, un atteggiamento deprecabile che ha precluso a costoro di acquisire dati utili a suffragare le loro ipotesi. Vi sono infatti due filoni ricerca sulla quarta funzione, che definiremo, per comodità, quello degli indologi e quello dei “celtisti”: questi due gruppi sembra non

76. De Martino 2020, pp. 169-171.

abbiano comunicato tra di loro, non leggendo i rispettivi lavori scientifici che essi avevano compiuto su tale *vexata quaestio*, laddove un confronto dei loro risultati sarebbe stato proficuo per entrambi i gruppi, favorendo così, probabilmente, un avvicinamento dei loro quadri interpretativi e forse addirittura giungere a una “teoria unificata”.

Iniziamo con il gruppo degli indologi, i cui rappresentanti sono Charles Malamoud e la sua fonte principale Aleksander Jakovlevič Syrkin; nessuno di costoro ha preso in considerazione i lavori del gruppo dei “celtisti”; l'indologo moldavo-francese non citò il libro dei Rees del 1961 nella bibliografia del suo saggio del 1982 e nella ripubblicazione di quest'ultimo in *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne* del 1989 egli non menzionò neppure l'articolo di Allen del 1987: ciò è davvero disdicevole, se si considera che nel 1989 Malamoud aveva aggiornato la bibliografia, includendo alla n. 9 a p. 140⁷⁷ l'indicazione della p. 59 del saggio di Dumézil *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* del 1956, quindi l'articolo *La triade et la tétrade* di Syrkin e Toporov del 1968 e infine lo studio *Matériaux pour une typologie des structures trifonctionnelles* del 1985⁷⁸ di Daniel Dubuisson, il quale, da parte sua, aveva citato il *Sémantique et rhétorique dans la hiérarchie hindoue des buts de l'homme* di tre anni prima⁷⁹, ma non il libro *Celtic Heritage* del 1961, né lo studio da cui l'articolo malamoudiano del 1982 dipendeva, cioè quello di Syrkin del 1967. Quest'ultimo autore fece anche peggio del suo collega moldavo-francese, in quanto nel suo “bell'articolo” (*bel article*)⁸⁰ del 1982 esplicitamente non solo ignorò il “beau livre”⁸¹ dei Rees, ma lo stesso Dumézil! Solo nel breve articolo *La triade et la tétrade* di “Tel Quel” del 1968 l'indologo russo insieme al suo collega semiologo Toporov accennarono cursoriamente⁸² allo scopritore del trifunzionalismo indoeuropeo, forse *obtorto collo*, in ossequio al cólto pubblico francese a cui Dumézil e la sua teoria erano ben noti. Ma il gruppo dei “celtisti” non furono da meno della loro controparte “indologa” nell'omettere gli studi importanti che avevano evidenziato come nel mondo religioso indiano antico la sequenza 3 + 1 fosse ben presente, dove

77. Malamoud 1994, n. 1 a p. 146.

78. In Malamoud 1989, alla n. 9 a p. 140 viene indicato il 1984 come anno di edizione ma nella bibliografia a p. 310 l'anno viene riportato correttamente come il 1985: nell'edizione italiana di *Cuire le monde* (Idem 1994) alla n. 1 a p. 146 l'errore è stato corretto; le riflessioni di Dubuisson 1985 sulle “tetradifunzionali” sono state riprese in Idem 1995, pp. 100-107.

79. Dubuisson 1985, p. 112 e relativa n. 25 a piè di pagina.

80. Malamoud 1982, p. 236 [= Idem 1989, p. 161; Malamoud 1994, p. 166].

81. Dumézil 1987², p. 47.

82. Syrkin-Toporov 1968, p. 29: “La notion de triplicité s'exprime constamment dans la formulation des idéaux sociaux (*liberté-égalité-fraternité* ; les descriptions de la structure sociale - par exemple le concept des trois états : le clergé, la bourgeoisie, les marchands) et sa correspondance dans le schéma qu'a tracé G. Dumézil”.

il + 1 era corrispondente sia alla F4+ che alla F4-; Allen, infatti, nel suo articolo del 1987 non citò né lavoro di Malamoud di cinque anni prima né tantomeno quello di Syrkin del 1967 che ne era la fonte, e così pure l'antropologo di Oxford fece nel suo contributo del 1996 alla monografia a cura di Edgar Polomé dedicata allo stato della ricerca sulla religione indoeuropea dopo Dumézil: ciò, invero, risulta alquanto strano, dato che Allen ricordava sia nel 1987 che nel 1996 l'articolo di Dubuisson del 1985, dove si menzionava esplicitamente quello malamoudiano di tre anni prima⁸³. Un caso a parte appare essere quello del filosofo tedesco Reinhard Brandt, una sorta di “terzo escluso”, per riprendere la sua terminologia: sia il suo articolo preliminare del 1982 che la sua opera del 1991 non sono stati citati né dal gruppo degli indologi né da quello dei “celtisti”; da parte sua, Brandt restituì la pariglia a costoro, dato che nel suo *D'Artagnan und die Urteilstafel. Über ein Ordnungsprinzip der Europäischen Kulturgeschichte 1,2,3/ 4* non menzionava alcun lavoro di Allen o di Malamoud, ma solo il bel libro duméziliano *L'idéologie tripartite des Indo-Européens* del 1958⁸⁴ – la migliore sintesi ancor oggi della teoria del trifunzionalismo indoeuropeo – e l'articolo dubuissonian *Le roi indo-européen et la synthèse des fonctions* di venti anni dopo⁸⁵ nel quale si trattava della figura del re indoeuropeo a guisa di sintesi o “somma” delle F1, F2 e F3, ossia, come abbiamo dianzi mostrato, quale F4+.

I fratelli Sauzeau, dal canto loro, nella loro monografia del 2012 si annettono a buon diritto al gruppo dei “celtisti”, posto che essi ricordano il libro dei Rees del 1961, citano altresì *at length* tutta l'opera benemerita di Allen, ivi compresi gli articoli del 1987 e del 1996, e infine riportano lo studio di Dubuisson del 1978 (ma non quello del 1985); nessuna menzione viene fatta, invece, del lavoro di Malamoud del 1982 o della sua versione riproposta all'interno del famoso saggio del 1989, né si trova citazione del “bell'articolo” russo di Syrkin del 1967 o di quello suo scritto *in francese* in collaborazione con Toporov nel 1968, e invano si cercherebbe nella bibliografia del libro sauzeauiano l'articolo di Brandt del 1982 o il suo saggio del 1991: perché tali “silenzii”, perché tali lacune bibliografiche in un saggio come *La quatrième fonction* che pure dovrebbe essere la *summa* degli studi sulla quarta funzione, costituendo così l'opera di riferimento sulla questione? L'unico fatto che accomuna questi ricercatori è che *tutti* prendono le mosse da Dumézil e dal suo trifunzionalismo: ma perché costoro non hanno compulsato esaurientemente il *corpus* degli scritti del comparatista francese

83. Se Allen 1987 alla n. 8 di p. 38 si riferiva a Dubuisson 1985 “[f]or a good discussion of ‘the passage from the triad to the tetrad’ from the orthodox Dumézilian position”, in Idem 1996 a p. 14 egli indicava le pp. 113-114 di Dubuisson 1985: va detto che alla p. 112 Dubuisson 1985 ricordava Malamoud 1982, pertanto ci sembra difficile che ad Allen sia sfuggita la citazione del lavoro dell'indologo moldavo-francese.

84. Brandt 1999, nella lunga n. 26 di p. 40.

85. Brandt 1999, p. 23.

onde trovare delle sue considerazioni che avallassero l'ipotesi di una “quarta funzione”, dato che questi aveva già evidenziato, come abbiamo visto, molti elementi “emici” da cui poter evincere l'esistenza e la natura della F4, anche se non postulandola *apertis verbis*?

Invero, non riusciamo a trovare una risposta a tali domande: non riusciamo neppure a comprendere perché *tutti* i suddetti studiosi – di cui è indubbia l'alta scienza e per i quali nutriamo la più profonda stima – non si siano dedicati ad uno studio *diretto* delle fonti su cui essi si basavano per le loro ipotesi sulla quarta funzione. Infatti, il dato celtico insulare, da cui l'ipotesi dell'esistenza di una F4 sembra aver preso origine – *testibus* i Rees –, è invero foriero di ulteriori scoperte utili alla soluzione del problema posto dalla necessità di presupporre una quarta funzione senza che questa sostituisca, però, una *quaternità* alla *triade* del sistema funzionale indoeuropeo scoperto da Dumézil nel 1938; infine, vedremo come già il comparatista francese avesse evidenziato nel pantheon irlandese una divinità femminile che era la sintesi delle tre funzioni, dividendo così *naturaliter* la candidata ad essere la rappresentazione perfetta della F4+.

La partizione dell'Irlanda in cinque regioni da cui si evincerebbe uno schema triadico corrispondente alle F1, F2 ed F3 più due zone “eccentriche” espressioni della F4+ e della F4-, non è l'unica pentade che si ritrova nel patrimonio culturale celtico insulare: sarebbe infatti davvero strano che una siffatta suddivisione esistesse per definire solo un dato geografico e non anche uno mitologico. Sarebbe stato augurabile, quindi, che gli studiosi di mitologia comparata indoeuropea attuassero una ricognizione più approfondita nel patrimonio leggendario celtico in generale e irlandese in particolare onde ravvisare ulteriori prove dell'esistenza di tale “quaternità” o “tetradè” con sdoppiamento della F± in due realizzazioni F4+ ed F4-, il quale fu il sistema funzionale che teorizzò Allen nel 1987 e che mantenne intatta per tutta la sua carriera di ricercatore.

Il *Comper* *Con Culaind* ovvero *Il concepimento di Cú Chulainn* è una storia di epoca altomedioevale che fa parte del cosiddetto Ciclo dell'Ulster, opera epica irlandese, di cui, com'è noto, è protagonista l'eroe *Cú Chulainn*: costui era figlio del dio *Lúg* e di *Deichtine*, sorella di *Conchobar mac Nessa*, re dell'Ulster. Vi sono due versioni di questa narrazione: nella II (riportata nel manoscritto Egerton 1782, folios 78-79) viene riportata una *querelle* che sorse per chi doveva avere la responsabilità di educare il ragazzo:

Quand le futur héros, l'enfant glorieux est enfin né, il se tient une grande discussion, presque une dispute, pour savoir qui aura la lourde et honorable responsabilité de son éducation. Tous les candidats précepteurs énumèrent leurs titres, qu'ils soient druide, poète, aubergiste ou guerrier. Finalement tout le monde s'accorde, au jugement de Sencha,

sur le fait qu'on fera appel à chacun et *le catalogue des compétences est un véritable énoncé trifonctionnel* [corsivo nostro] :

« Prends le garçon avec toi, ô Finnchoem », dit Conchobar à sa sœur. « Ce n'est pas elle qui l'élèvera en vérité », dit Sencha, « (mais) c'est moi qui l'élèverai, car je suis fort, je suis brillant, je suis expert, je suis doux ... ? Je suis docteur, je suis sage, je ne suis pas oublieux. Je m'adresse au roi avant le roi (?). Ce qu'il dit passe par moi. Je juge les combats du roi devant Conchobar. Je décide des jugements des Ulates et je ne les mécontente pas. Personne ne me surpasse comme tuteur, excepté Conchobar ».

« Pourquoi ne le prendrai-je pas ? », dit Blai Briuga, « il ne sera pas mal nourri, il ne sera pas négligé par moi. Mes messagers ont pourvu à tous les désirs de Conchobar. Je convoque tous les hommes d'Irlande. Je les nourris pendant dix jours. Je leur donne de quoi exercer leur art et leur colère. Je les maintiens dans leur honneur et dans leurs contestations d'honneur ».

« Cela, c'est de l'impudence », dit Fergus, « il a choisi un champion pour être auprès de lui et c'est moi qui le nourrirai. Je suis fort, je suis sage, je suis ambassadeur ; on ne me surpasse ni en dignité ni en richesse ; je suis rude en valeur et en armes. Je suis celui qui agit contre sa propre bassesse. Je suis digne de mon fils adoptif. Je suis la protection contre tout mal. J'œuvre au détriment de tous les forts, j'œuvre à l'avantage de tous les faibles ».

« Même s'il m'écoute », dit Amorgen ... ? ... « Je suis capable d'élever royalement mes fils adoptifs. On me loue pour ma dignité, pour mon courage, pour ma valeur, pour mon intelligence, pour ma fortune, pour mon âge, pour mon éloquence, pour la beauté et le courage de mes enfants. Bien que je sois héros, je suis aussi poète. Je suis digne de la faveur du roi. Je frappe chaque guerrier. Je ne dois de merci à personne, excepté à Conchobar. Je ne me joins à personne, excepté au seul roi ».

« Il ne sera rien de tout cela », dit Sencha, « que Finnchoem prenne l'enfant jusqu'à ce que nous soyons arrivés à Emain. Morann décidera à son sujet, mais seulement quand nous serons arrivés ». Ils allèrent donc à Emain, et le garçon était avec Finnchoem. Morann décida alors après leur arrivée et il dit : « Je le confie à Conchobar car il est proche parent de Finnchoem. Sencha lui enseignera la parole et l'éloquence. Blai Briuga sera son tuteur. Il sera frère de lait de Conall Cernach. Sa mère Finnchoem a deux seins ».

« C'est également qu'il sera instruit par tous, guerriers, rois, docteurs ; cet enfant sera l'ami de toute la société. C'est également que cet enfant combattrait pour toutes vos contestations ; il combattrait dans

vos gués et livrera toutes vos batailles ». Il en fut fait ainsi : Amorgen et Finnchoem l'emmenèrent et l'élevèrent à Dun Imbrith dans la Plaine de Murthemne »⁸⁶.

Come aveva notato Françoise Le Roux⁸⁷, alcuni dei pretendenti tutori di Cú Chulainn formano un sistema trifunzionale, un fatto che non venne notato

86. Le Roux-Guyonvarc'h 1986⁴, pp. 111-112 [= Idem 2000², pp. 132-133]; trad. franc. di Christian-J. Guyonvarc'h ripresa da Guyonvarc'h 1965, pp. 379-380. Il testo antico irlandese è: “*Gaib duit in mac, ol Conchubur béos fria fiair. ‘Níba sí nod n-ebla ém’, ol Sencha, ‘acht is messe nod n-ailfe, ar am trén, am trebar, am án, am athlam athargaib, am ollam, am gáeth. Nídam dermatach. Adgládur nech ria rí, arfochlim a insce, admidiur(sa rí) i cath ria Conchubur cathbúadach. Concertaim bretha Ulad & nís n-insurg. Ním thorgnea eter aite aile inge Conchubur’. ‘Cid messe ém nod ngaba’, ol Blai Briugu, (‘ní epéla fail) ná éislis lemsa. Ro ferat m(o) thechta tosca co Conchubur). Congairim firu Érenn. (Nos bíathaim co cend) sechtmaine nó de(ch)ma(ide). Fosuidiur a n-dánu & a n-díberga. Forriuth a n-écnach & a n-enechgressa amin.’ ‘Is anle sin’). ol Fergus. ‘Dorróega (trén occai, is messe nod n-ebla. Am trén, am trebar, am techtair, ním táthar ar feib ná ar indmus. Am annas ar gail & gaisciud. Am gníae frim tháir. Am túalaing mo daltai. Am dín cech dochraite. Dogníu dochur cech tríuin, dogníu sochur cech lobair.’ ‘Cía contúaisi frim’, ol Amorgen, ‘ní arthai. Am túalaing altroma do rí. Rom moltar ar cech feib, ar mo gail, ar mo gáis, or mo thocud, ar m’áes, ar m’erlabrai, ar áini & calmatus mo chlainde. Cébo flaith, am file, am fíu do rath rí. Arurg cech n-errid. Ní tuillim buidi do neuch acht do Chonchubur. Ní comul fri nech inge fri rí nammá.’ Asbert Conchubur: ‘Ní bíá tra bá dí sodain. Gaibed Finnchóem in mac co rísam Emuin co fuiglea Morann imbe. Lotar ass iarom co h-Emuin, & in mac la Finnchóem. Ro fuigill Morann iarom iar riachtain dóib co h-Emuin, & asbert-side: ‘Atnoad Conchubur ém’, ol Morann, ‘ol is cét-aicce Finnchóem. Atmenad Sencha setait sceo erlabrai. Ra m-bíatha Blai Briugu. Berar do glún Ferguso. Ba aite dó Amorgen. Bad chomaltae dó Conall Cernach. Dí chích a máthar cích Finnchóeme. Ba cumma no n-damnaifetar uili etir errid & rí & ollamain, ol bid carae sochaide in mac so. Is cumma dofich far n-enechgressa uili, arfich far n-áthu ocus far n-irgala uile in mac so.’ Is ed dogníth de iarom: berthi Amorgen ocus Finnchóem, co n-alt i n-Dún Imbrith i m-Mag Murthemni”.*

87. Le Roux 1965, p. 405: “*Nous remarquerons seulement que cette dispute, qu’elle soit spécifique ou non de la Version II, met en action les chefs ulates du rang le plus élevé, des familiers de Conchobar et, pour tout dire, ses pairs. On ne doit pas être surpris de l’ardeur qu’ils déploient pour obtenir la charge de tuteur, car elle comportait de très grands honneurs, l’enfant adopté conservant par la suite un réel lien de parenté avec la famille dans laquelle il a été élevé. Mais chacun d’eux émet des prétentions conformes à sa classe et à ses fonctions :*

Sencha, druide	représentent la classe sacerdotale, sous ses deux aspects, spéculatif et opératif
Amorgen, file	
Fergus, roi champion, ambassadeur	représente la classe militaire,
Blai Briuga, «aubergiste»	représente la classe productrice

da *nessun altro* esegeta del testo⁸⁸. *Sencha mac Ailella*, infatti, si definiva come giudice dei combattimenti di fronte al re *Conchobar* e come colui che faceva da paciere nelle questioni giudiziarie degli *Ulaid*, il popolo dell'Ulster: costui era quindi espressione della F1, la funzione di sovranità *giuridica*, in campo indiano rappresentata da *Mitra*, il dio (del) patto⁸⁹, e in ambito norreno da *Týr*, il dio che presiedeva il *þing*, l'assemblea legislativa⁹⁰. *Fergus mac Róich*, ex re dell'Ulster, era un valoroso guerriero dalla forte virilità (nome "parlante": *Fergus* "Virilità") ed era in possesso della leggendaria spada *Caladbolg*: *ça va sans dire*, costui era rappresentante della F2, la funzione guerriera; infine *Blaí Briugu* era un ricco proprietario di una locanda, che aveva una specie di "maledizione" (*geis*): doveva unirsi sessualmente con ogni donna non accompagnata che fosse sua ospite e pertanto a lui spetta l'attribuzione della F3, la funzione riproduttiva. Quello che Françoise Le Roux, celtista allieva di Dumézil e ardente fautrice del trifunzionalismo, non aveva rilevato era che nel racconto esistevano altri *due* attori che reclamavano di essere educatori di *Cú Chulainn*: il re stesso *Conchobar*, il quale al pari del re romano *Romolo* va quindi definito come realizzazione della F4+, la *sintesi* delle tre funzioni, e *Amergin mac Míled*, druido e bardo, cioè poeta, che essendo *marginale* alla trifunzionalità va inquadrato come un rappresentante della F4-; è importante notare come quest'ultimo sia il marito di *Findchóem*, la quale era sorella del re *Conchobar*: era quindi una principessa di sangue *reale* e quindi attribuibile alla F4+, e dal fatto che *Amergin* e *Findchóem* fossero marito e moglie, cioè formassero una *coppia*, si deduce come ci fosse una stretta relazione tra la F4+ e la F4-, testimoniando così a favore della sostanziale *equivalenza* delle due "realizzazioni" della F4, rappresentando *entrambe* la neutralizzazione delle tre funzioni F1, F2 ed F3. Si guardi infatti la seguente stringa riassuntiva:

F4+	F1	F2	F3	F4- & F4+
Conchobar	Sencha mac Ailella	Fergus mac Róich	Blaí Briugu	Amergin e Findchóem
re	giudice	guerriero	ricco mercante	bardo e sorella di re

88. Dubuisson 1975, pp. 46-47 cita il testo tradotto di *Compert Con Culaind* di Guyonvarc'h 1965, pp. 379-380 nonché la suddivisione trifunzionale di Le Roux 1965, p. 405 che abbiamo riportato alla nota precedente, ma non ne trae alcuno spunto per la ricognizione di elementi "emici" attribuibili a una F4. Sergent 1992, p. 149 con relativa n. 60 rimanda oltre che a Le Roux-Guyonvarc'h 1986⁴, pp. 111-112 e a Le Roux 1965, p. 405 anche a Rees-Rees 1961. Il trifunzionalismo duméziliano si è rivelato uno strumento assai proficuo nell'interpretazione del dato mitologico presente nella letteratura antico irlandese, si confronti Ó Cathasaigh 1983 per il *Cath Maige Tuired* e in tempi più recenti Boyd 2016.

89. Meillet 1907.

90. Nella sua forma di *Mars Thingsus*, si confronti Simek 1993, p. 203.

È altrettanto notevole come la F4- sia impersonata da *Amergin mac Miled*, che è un bardo, cioè un *poeta*: il lettore ricorderà come la riflessione duméziliana sulla “marginalità” rispetto alle tre funzioni venne compiuta da Dumézil prendendo in esame il dio greco patrono della *poesia* in *Apollon sonore* del 1982⁹¹; ciò rappresenta una conferma del fatto che il comparatista francese avesse già rilevato tutti gli indizi che portavano verso la scoperta di una “quarta funzione”, ma che potremmo definire ora meglio arcifunzione, rilevando come la *voce* (si pensi alla dea indiana *Vāc*⁹²) e la musica rientrassero in una sorta di categoria “altra” rispetto alla trifunzionalità indoeuropea, seppur in connessione con essa.

Insomma, Dumézil aveva già intuito tutto ciò che i suoi seguaci fautori della quarta funzione avevano “scoperto”; per esempio, già il comparatista francese aveva evidenziato come “*des systèmes philosophiques indiens dosent dans les âmes comme dans les sociétés des principes tels que la loi morale, la passion, l'intérêt économique (dharma, kâma, artha)*”⁹³: questi sono i Tre Fini dell'uomo (*puruṣārthāḥ*) che costituiscono il *trivargaḥ*, il “Triplice Gruppo” il quale si trasforma in *caturvargaḥ*, ovvero “Quadruplici Gruppo”, quando si aggiunge il *mokṣaḥ*, ossia la Liberazione, che secondo Syркин⁹⁴ e Malamoud al suo séguito rappresenta il +1⁹⁵, cioè il quarto termine. Sarebbe stato augurabile, quindi, compulsare maggiormente l'opera scientifica di Dumézil nel suo complesso o almeno *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, il quale rappresenta, pur nella sua stringatezza, lo scigno più ricco per chi volesse rinvenire dei “tesori” nascosti nella dottrina del comparatista francese: d'altronde, si può ben dire che il saggio del 1958 sia anch'esso una sintesi del pensiero trifunzionale, come fosse una sorta di “F4 duméziliana”! Ed è infatti una “perla” da noi trovata nel *bel libro* duméziliano che vogliamo qui porre all'attenzione degli studiosi della quarta funzione.

Sempre nel par. 25 “*Déeses trivalentes*”, troviamo alla chiusa la menzione di una particolare divinità femminile, *Macha*, a proposito della quale Dumézil così affermava:

91. Dumézil 1982, pp. 25-85.

92. Dumézil 1982, pp. 13-24, cap. 1: “*Vāc*”.

93. Dumézil 1958, p. 24 [= Idem 2003², p. 34].

94. Syркин 1967.

95. Malamoud 1982, pp. 220-233 [= Idem 1989, pp. 142-156; = Idem 1994, pp. 148-161].

Malamoud 1982 alla n. 23 di p. 220 [= Idem 1989, n. 23 a p. 143; = Idem 1994, n. 1 a p. 149] cita contestualmente *Amarakośa* (o *Nāmalingānuśāsana*) di *Amarasiṃha*, II, 57: “*Il trivarga è (l'insieme costituito) da dharma, kâma, artha; il caturvarga (è tutti questi elementi) cui viene aggiunto il mokṣa*” (*trivargo dharma-kâmārthais caturvargaḥ samokṣakaiḥ*). Malamoud 1982, p. 235 e relativa n. 73 [= Idem 1989, p. 159 e relativa n. 73; = Idem 1994, p. 164 e relativa n. 2] comunque ricordava che le otto forme del matrimonio brahmanico erano state divise da Dumézil 1979, pp. 31-45 in tre gruppi corrispondenti alle tre funzioni indoeuropee.

En Irlande, une héroïne, Macha, sans doute une ancienne déesse, éponyme d'un site important entre tous, Emain Macha, capitale des rois païens de l'Ulster, avec la plaine qui l'entoure, avait dû avoir primitivement ce même caractère synthétique analysé selon les trois fonctions, puisqu'elle aussi a éclaté en trois personnages, en un « trio des Macha » ordonnées dans le temps : une Voyante qui est l'épouse d'un homme des premiers temps appelé Nemed, « le Sacré », et qui meurt de saisissement au cours d'une vision ; puis une Guerrière-Championne qui fait de son mari son généralissime et qui meurt tuée ; et enfin une Mère qui accroît merveilleusement la fortune de son mari, un riche paysan, et qui meurt dans l'horrible accouchement de deux jumeaux. Mais il n'est plus possible de déterminer quels rapports elle soutenait – peut-être – dans la religion avec « les » dieux mâles des mêmes fonctions⁹⁶.

Dumézil nel brano succitato richiamava indirettamente il suo articolo *Le trio des Macha* apparso sulla “Revue de l'histoire des religions” nel 1954⁹⁷, dove egli aveva trattato *Macha* in modo approfondito, il quale venne ripreso in modo pressoché inalterato in *Mythes et épopée, I* del 1968⁹⁸; è evidente che questa figura mitologica era a giusto titolo rappresentante della F4+: *Macha* era un'antica *dea*, un'eroina che però non riceveva la sua qualifica di quarta funzione per il fatto di essere sposa di dèi espressione della F1, della F2 e della F3, in quanto essa sarebbe stata *autonomamente* una sintesi della trifunzionalità, ed è proprio per tale caratteristica che i celtisti Le Roux e Guyonvarc'h la definirono giustamente “*tripla e unica*” (*triple et unique*)⁹⁹ nella loro pregevole monografia Mórrián – Bodb – Macha. *La souveraineté guerrière de l'Irlande* pubblicata nel 1983 come supplemento “CELTICVM” n. 25 alla rivista di studi celtici “Ogam”¹⁰⁰ di Rennes fondata dagli stessi sunnominati autori. Sulla scorta degli studi di

96. Dumézil 1958, pp. 60-61 [= Idem 2003², p. 80].

97. Dumézil 1958 ricordava l'articolo del 1954 a p. 103 [= Idem 2003², p. 85].

98. Questo saggio costituisce il cap. II della quarta parte “Epica minora”, pp. 579-628 di *Mythes et épopée, I* che, come la seconda parte “Naissance d'un peuple”, pp. 261-437, la terza “Trois familles”, pp. 441-575 e le conclusioni, pp. 629-634, non è stata inclusa nell'edizione italiana (Dumézil 1982).

99. Le Roux-Guyonvarc'h 1983, pp. 45-60 [= Idem 2016², pp. 65-84], par. III: “Macha. Triple et unique”. Gli studiosi francesi in un'aggiunta al loro saggio (Le Roux-Guyonvarc'h 1983, pp. 190-200 [= Idem 2016², pp. 107-121], addendum: “Macha est-elle une « Mélusine » ?”) sottolinearono giustamente come *Macha* non potesse essere identificata in una “Melusina”, come invece avrebbe voluto Lecouteux 1982, pp. 159-171, cap. VI: “L'origine mythique de Mélusine”.

100. Sulla rivista “Ogam” VI del 1954 apparve anche uno studio del numismatico francese Jean Gricourt sulla triade divina femminile *Epona - Rhiannon - Macha* scadenato in cinque fascicoli: la parte più interessante è quella del quarto fascicolo dove l'autore approntò una comparazione con la mitologia greca.

Dumézil e di Le Roux e Guyonvarc'h abbiamo indagato anche noi la personalità della *Macha* irlandese¹⁰¹.

In effetti, la peculiarità di questa dea era che aveva avuto tre “epifanie” rappresentate in tre differenti mitologie, le quali, secondo Dumézil, avrebbero incarnato ognuna una funzione indoeuropea: la prima *Macha* era una *veggente*, moglie di *Nemed* (nome “parlante” dal significato di “Sacro”), il quale era il capo della seconda razza che aveva popolato l'Irlanda dopo il diluvio¹⁰², e pertanto ella fu la prima *regina* d'Irlanda; la seconda *Macha* (soprannominata *Mongruád* “Dai capelli rossi”) era una *guerriera*, figlia del re d'Irlanda Áed Rúad (“il Rosso”), la quale conquistò il regno in battaglia vincendo sui malvagi suoi competitori – malgrado costoro le avessero lasciato un “massacro di teste” (*ár cend*) – e respinse con la sola forza fisica molteplici tentativi di violenza sessuale: suo marito *Cimbáeth* era il capo delle sue truppe¹⁰³; infine, vi era una

101. De Martino 2020, pp. 758-768.

102. *Lebor Gabála Érenn* [Libro della presa d'Irlanda]: 249. *Nemed trā, cethrar airech, .i. Starn 7 Iarbanēl Fāith 7 Fergus Lethderg 7 Aindind, ceithre meic Nemid insin. A ceitheora mnā, Macha, Medha, Eua, Cera; 7 ni raibe Nemed iarsin in airim in cethruir fer sin.* 250. *Ceithri lochtomadmān fo thīr in aimsir Nemid, .i. Loch Cāl in Hu Niallāin 7 Loch Munremair hi Luignib Slēibi Gūairi – hi cind nōi mbliadan iar tiachtain do Nemid ro mebdatar; Loch nDairbrech 7 Loch nAindinn i m-Mide. In tan ro class a fert 7 adhnacol Annind is and ro mebaigh in loch fo thīr. Acht is muchu atbath Macha ben Nemid oldās Andind, .i. in dara lāithe dēc iar tiachtain dōib in Hērinn atbath Macha, 7 isī cēt marb Érenn do muintir Nemid. Ocus is ūaithe ainmnigter Ard Macha, la cui traduzione inglese è: “249. As for Nemed, there were four leaders, Starn, Iarbanel the Soothsayer, Fergus Redside, and Annind, [who were the four sons of Nemed]. Their four wives were Macha, Meda, Eua, Cera: [and Nemed was not included thereafter in the reckoning of those four men]. 250. There were four lake-bursts over land in the time of Nemed: Loch Cal in Ui Niallain, Loch Munremair in Ui Luigne of Sliab Guaire; at the end of nine years after the coming of Nemed they burst forth: Loch Dairbrech and Loch Annind in Mide. When his grave was dug and he – Annind – was a-burying, then it was that the lake burst over land. But Macha wife of Nemed died earlier than Annind; in the twelfth day after they came into Ireland Macha died, and hers is the first death of the people of Nemed. [And from her is Ard Macha named.]”, in Macalister 1940, III, pp. 130-133. Come si può notare, nello stesso testo viene detto che *Macha* sarebbe stata moglie di *Starn*, figlio di *Nemed*.*

103. *Lebor Laignech* [Libro di Leinster], fol. 20^b 13-20^b 50: *Ni fargaib in t-Aed sin claind acht oen ingen .i. Macha Mongruád a hainm-side. Conattaig-side sel a hathar don rige. Atbert Cimbaeth 7 Dithorba ni thibertáis rige do mnái. Fechta cath eturru 7 maidid in cath re Macha. Dorumalt secht mbliadna ir-rige. Dorochair Dithorba i Corund fóisede. Forácaibside cóic maccu maithe .i. Báeth 7 Bras, 7 Bétach 7 Uallach 7 Borbchas. Conatchetar sede rige. Atbert Macha na tibred dōib, ar ní ó ráthaib tu, acht ar rói chatha arécin. Fecta cath eturru. Brissis Macha in cath for maccaib Dithorba co fargaibset ár cend aicce. Co ro chuir iat ar innarba iartain i ndáthruabaib Connacht. Tuc Macha iarsain Cimbaeth chucci do chéile di 7 do thaisigecht aamsaigeht imme. O robatar oentadaig trá Macha 7 Cimbáeth, luid Macha do iarair mac nDithorba irrícht claimsige .i. táes secaíl 7 rota racomled impe, conos-fuair i mBairind Connacht oc fune tuirc allaid. IARfaigit*

terza *Macha*, una fata che sposò un ricco coltivatore chiamato *Cruinniuc*, di cui ella moltiplicò i beni all'infinito: a causa di un'imprudenza di suo marito, quando arrivò alla fine della sua gestazione fu costretta a mettersi in gara con i cavalli del re, alla fine della quale, riuscendo vincitrice, mise al mondo due gemelli (*emun*, da IE **yem-on-* "gemello") di sesso diverso, chiamati *Fír* e *Fíal* "Onesto" e "Modesta"¹⁰⁴. Le tre *Macha* sono chiaramente l'espressione

*na fir scéla di, 7 innessid si dóib, 7 doberat biad do 'com tenid so. Atbeir fer díb: "Is álaínd rosc na calligi: óentaigem fria." Nos-beir-side leis caillid. Cenglaidsi in fer sain al-lus nirt, 7 fácbaid é 'sin cháillid. Tic-si doridisi don tenid. "Cade in fer dachoic latt?" ar siat. "Mebol lais," ar si, "tiachtain chucaibsi 'ar n-oentugud fri claimsig." "Ní ba mebol," ar iatsum, "ar dogenamni uli a cetna," Nos-beir cach fer fon caille. Ceñglaid-si cach fer díb ar niurt, ocus nos-beir i n-oenchníl lé iat co hUlthu. Asbertatar Ulaid am-marbad. "Ni thó," ar sisi, "ar is coll fír flatha damsá, acht a ndoirad fo dóire 7 claidet raith immumsa, corop hí bas primchathir Ulad co brath." Coro thóraind-si dóib in dún cona heo (.i. delg) óir imma muin .i. Emuin .i. eo muin .i. éo imma muin Macha, la cui traduzione inglese è: "That Ae left no children save one daughter, whose name was Macha of the Ruddy Hair. She demanded her father's turn of the kingship. But Cimbaeth and Dithorba would not surrender the kingship to a woman. So a battle is fought between them, and Macha routs them in the fight. She spent seven years in the kingship. Dithorba fell in Corann at that time. He left five noble sons, namely Baeth and Bras, Bétach and Uallach and Borbchas. They claimed the kingship; but Macha said that she would not surrender it to them because it was not from sureties that she had got it, but by force on a foughten field. So a battle was fought between them, and Macha routed Dithorba's sons, and they left with her a «slaughter of heads». Thereafter she banished them into the deserts of Connaught. Then Macha took Cimbaeth to be her husband and to lead her soldiery for her. So when Macha and Cimbaeth were united, Macha went to seek Dithorba's sons in the guise of a lepress – that is, rye-dough and red bog-stuff were rubbed over her – and she found them in Boirenn Connacht (around a fire), cooking a wild boar. The men ask tidings of her, and she tells them (the news), and they give her food by this fire. One of them says: «Beautiful is the hag's eye! let us lie with her.» He carries her off through the wood. She binds that man by dint of her strength and in the wood she leaves him. She comes again to the fire. «Where is the man who went away with thee?» say they. «He is ashamed,» quoth she, «to come to you after lying with a lepress.» «'Tis no shame,» say they, «for all of us will do the same.» So each of them carries her through the wood, and she binds each of them by force, and brings them in one bond to Ulster. The Ulstermen said that they should be killed. «Nay,» quoth she, «since it would be for me a violation of a prince's truth. But let them slave in slavery, and dig a rath around me, so that it may be Ulster's chief city for ever.» Then she marked out the fortress with her brooch (eó) of gold that was at her neck (muin). Hence Emuin, that is, eo-muin, the eó that was at Macha's muin", in Stokes 1895, pp. 280-282. La descrizione della seconda *Macha* è descritta nella raccolta del *Lebor Laignech* intitolata *Incipit do flathiusaib Herend 7 dia hamseraib o ré Mac Miled co hamsir Tuathail Techtmair* [Sui sovrani d'Irlanda dai tempi dei figli di Mile fino al tempo di Tuathal Techtmar], fol. 14^b 45.*

104. Si veda Windisch 1884, p. 339 che trascrive il *Lebor Laignech*, fol. 125^b: *co m-bert emun .i. mac 7 ingen. Is de atá Emuin Machæ insin, la cui traduzione tedesca è alle pp. 343-344: "indem sie Zwillinge gebar, einen Knaben und ein Mädchen. Davon kommt es, dass es Emuin Machæ heisst"; Stokes 1895, p. 45 riporta il testo del *Dindsenchas* con i nomi dei gemelli:*

della trifunzionalità duméziliana, come dimostrano anche i racconti ad esse relativi: nella terza incarnazione è evidente il richiamo al tema mitico della nascita gemellare di ascendenza indoeuropea, i cui rappresentanti in questo caso hanno un collegamento con i cavalli nel momento della loro nascita, il che li rende degli omologhi ai gemelli *Nāsatyau*, i Dioscuri indiani, chiamati anche *Ásvinau*, cioè “Cavallini”, i quali, com'è noto¹⁰⁵, sono rappresentanti della III funzione, quella della produttività; molto interessante ai nostri fini di ricerca risulta essere la *Macha* guerriera, il cui mito, come giustamente osservò lo stesso Dumézil, si regge tutto sul combattimento e la forza (“*Les ressorts de tout le récit sont le combat et la force*”¹⁰⁶).

*beridh mac 7 ingen - Fir 7 Fial a n-anmand - 7 atbert co mbedis Ulaid fo ceis óited in cach uair dus-ficfad eicin. [...] 7 atbeb iar suidhiu, 7 focresa a fert i n-Ard Machæ, 7 focer a guba 7 roclan[n] udh a líæ. Unde Ard Macha, la cui traduzione inglese è alla p. 46: “she brings forth a boy and a girl - Fir and Fial «True and Modest» their names - and she said that the Ulaid would abide under feebleness of childbed whensoever need should befall them. [...] And after this she died, and her tomb was raised on Ard Macha, and her lamentation was made, and her gravestone was planted. Whence Ard Machæ «Macha's Height»”, citato da Toner 2010, p. 87. Anche i figli gemelli di Macha (< IE *Makh₂-), “fondatori” della città-capitale irlandese di *Árd Macha*, avevano dei nomi “parlanti” *Fír* e *Fíal* con allitterazione così come i loro omologhi *Romulus* e *Remus*, figli gemelli di *Mars* (< IE *Makh₂-werts), fondatori, rispettivamente, dell'*Urbs* Roma e della città latina di *Remoria*: ci sembra che questo parallelismo “mitistorico” risulti pressoché perfetto; diversamente Sterckx 1996, pp. 70-72 crede che la storia di *Macha* con i suoi figli gemelli “correspond structurellement et trait pour trait” a quella di Latona con Apollo e Artemide. La storia della terza *Macha* è raccontata nella sua forma canonica nel manoscritto Harleiano 5280, fol. 53^b del British Museum, all'interno del racconto del *Ces(s)* o *Noinden Ulad* “Debolezza degli *Ulaid*”, si veda per il testo Windisch 1884, pp. 340-342, ripreso da Hull 1968, che Le Roux-Guyonvarc'h 1983 utilizzano per la loro traduzione francese alle pp. 48-50 [= Idem 2016², pp. 70-72], mentre alle pp. 50-56 [= pp. 72-79] offrono in versione le varianti del racconto tramandate da altre opere manoscritte.*

105. Il collegamento di *Macha* con i destrieri reali e il tratto di dioscurismo dei suoi figli ha indotto taluni studiosi a considerarla l'equivalente irlandese di *Epona*, la dea gallo-romana dei cavalli, si veda Gricourt-Hollard 2002 (il dio “equino” *Lugus* come “figlio” di *Macha*). Doniger O'Flaherty 1980, pp. 167-174 ha ritenuto che *Macha* fosse l'incarnazione della “giumenta indoeuropea” (si veda Eadem 1981) e, sulla base di *Liath Macha* (“grigio di *Macha*”), il destriero donato dalla stessa dea a *Cú Chulainn*, la studiosa americana ha supposto che l'eroe celtico irlandese fosse un “figlio gemello” di *Macha*: le teorie di Wendy Doniger a tal riguardo sono assai suggestive ma molto speculative e fanno il paio con altre sue dal simile tenore, come quella che vorrebbe *Cú Chulainn* figlio di una triade materna trifunzionale (pp. 171-172), ossia della regina *Deichtire* (I funzione), della stessa *Macha* (II funzione) e di una donna di *Brug*, moglie di un contadino (III funzione), si veda Le Roux 1963, p. 132.

106. Dumézil 1954, p. 11 [= Idem 1968, pp. 606]; il comparatista francese interpretò la storia di *Macha* come “un conflit entre la « troisième » et la « deuxième » fonction[s]”,

Chi sarebbe, dunque, questa “triplice e unica” *Macha*? Essa sarebbe stata fondamentalmente una divinità guerriera, anzi sarebbe stata *la dea celtica della Guerra*, stando alla testimonianza esplicita dell’*O’Mulconry’s Glossary*¹⁰⁷, secondo cui “*Macha*[, cio]è *Badb o la terza Mórrígan, da cui “ghiande di Macha”, ossia le teste degli uomini dopo il massacro” (Machæ .i. badb. nó así an tres morrigan, unde mesrad Machæ .i. cendæ doine iarna n-airlech)*; è da rilevare qui come l’espressione “*mesrad Machæ*” sia una metafora basata sulla somiglianza del capo umano con il frutto quercino, da cui consegue che il “raccolto di ghiande”¹⁰⁸ indicherebbe la pratica della decapitazione in battaglia, com’è dimostrato chiaramente dal termine *cendæ* utilizzato dal chiosatore, il quale è esattamente uguale a *cend*, il vocabolo adoperato per significare il lascito cruento dato dagli sconfitti pretendenti al trono alla leggendaria *Macha* guerriera: abbiamo qui un indizio certo del fatto che il taglio della testa dei nemici fosse collegato a una divinità della guerra – un dato estremamente importante per le nostre comparazioni religiose indoeuropee

in Dumézil 1954, p. 16 [= Idem 1968, p. 610]; anche Grottanelli 1986, pp. 133-138 si interessò della triplice dea celtica credendo invece che l’episodio indicasse un conflitto tra sessi: altrettanto fece Condren 1982, pp. 23-43, cap. 2: “Crushing the Serpent. The End of Matricentered Ireland and the Curse of the Goddess Macha”, la quale, in ottica “femminista”, volle riconoscere nell’eliminazione del culto pagano della dea *Macha* associata alla figura del serpente l’insorgere della cultura patriarcale e monoteista in Irlanda.

107. Stokes 1898, p. 271, glossa 813, si veda anche la lezione in *Leabhar Buidhe Leacáin* [Libro giallo di Leacáin], H.2.16, col. 119, riportata da Idem 1891, p. 127: *Machæ .i. badb; no as i an tres morrigan: mesrad Machæ .i. cendæ doine iarna n-airlech* (“*a scaldcrow; or she is the third lamia. «Macha’s mast» i.e. the heads of men who have been slaughtered*”): ci sembra notevole il fatto che lo studioso scozzese avesse tentato contestualmente un’etimologia del teonimo *Macha* comparandolo con il lat. *mactō* e *macellum* (“*Cogn. with Lat. mac-to, macellum?*”); risolutivo per la comprensione della criptica espressione dell’*O’Mulconry’s Glossary* si rivela il breve testo denominato dal primo lemma *Irsan*, Dublin, Trinity College, MS 1337 (H.3.18), pp. 79c–83b, ossia *Irsan.180*, p. 82b: *Maiche .i. bodb; t isi in tres morrigan .i. maiche 7 bodb 7 morrigan, unde mesrad maiche .i. cenna daoine iarna nairlech* [tondo nostro], *ut dixit dub ruis. Garbæ adbae innon fil. i lomrad fir maiche mes, i n-agat laich liu i lles, i lluaiget mna trogain tres*, la cui traduzione italiana è: “*Macha, ovvero Badb, una delle tre Morrigan, ovvero Macha, Badb e Morrigan. Da qui il raccolto di Macha, ovvero le teste delle persone dopo il massacro, come ha detto, “rosso scuro”. Rozze abitazioni sono lì. Dove gli uomini sfuggono al raccolto di Macha, dove i guerrieri portano una moltitudine nelle penne, dove le donne-corvo causano battaglie*”.

108. Per Le Roux-Guyonvarc’h 1983, p. 96 [= Iidem 2016², p. 162] l’espressione “*ghiande di Macha*” sarebbe una metafora dovuta alle abitudini stilistiche dei poeti medioevali (“*la métaphore des “glands de Macha” [...] est bien dans les habitudes stylistiques, sinon dans le goût des poètes médiévaux*”).

su questo tema¹⁰⁹. Inoltre, secondo l'opinione concorde degli studiosi celtisti¹¹⁰, l'analisi del testo della glossa irlandese porta a concludere che *Macha* si sarebbe identificata con *Badb*, termine che significava originariamente “Cornacchia grigia” e con cui si denominò una dea guerriera adusa a trasformarsi in quell’uccello¹¹¹, ma che divenne subito, in forza di tale designazione, un aggettivo dal senso di “bellicoso”¹¹²: *Macha* veniva assimilata anche alla dea *Mórrígan*, la quale sotto forma di cornacchia (*badb* o *bodb*) vaticinava la sorte dei guerrieri e che a guisa di una sorta di “Furia” li incitava in battaglia portandoli alla vittoria¹¹³; a *Mórrígan* ci si riferiva spesso come una triade divina femminile detta *Morríghna* (plurale di *Mórrígan*), la cui composizione variava, essendovi, oltre alle suddette *Badb* e *Macha*, o *Nemain*, uno spirito che impersonava la confusione della guerra¹¹⁴, o *Anand*, appellativo che indicava una divinità a se stante ma che costituiva anche un nome alternativo di *Mórrígan*¹¹⁵. La triade delle *Morríghna* era quindi composta da *Macha*, *Badb* e *Mórrígan*, che secondo Le Roux e Guyonvarc'h impersonavano la sovranità guerriera nella mitologia e nella religione celtica d'Irlanda; come fece notare giustamente Dumézil, questa divinità celtica esprimeva “l'unità in tre persone”, così come l'aveva definita con una felice espressione Joseph Vendryès¹¹⁶, e secondo il comparatista francese ella sembrerebbe essere una “triplicazione intensiva” (*triplement intensif*)¹¹⁷ ovvero una dea “trivalente”. Invero, una tale

109. De Martino 2020.

110. Heijda 2007, p. 33; su *Badb* si veda anche Le Roux-Guyonvarc'h 1983, pp. 102-111 [= Iidem 2016², pp. 171-183] ed Egeler 2011, pp. 116-196, cap. 3. “Irland: Die Bodb” e 4: “Die Bodb außerhalb Irlands?”. Pokorny 1959, I, p. 114 accostava il termine celtico a quello norreno *boð* “battaglia” e correlati (< IE *b^hed^h- “scavare”).

111. Heijda 2007, pp. 12-13.

112. Heijda 2007, pp. 13-14.

113. Le Roux-Guyonvarc'h 1983, pp. 95-102 [= Iidem 2016², pp. 161-171], in cui si fa notare che da *Mórrígan* è discesa la figura della fata Morgana, p. 100. Sulla dea *Mórrígan* e sulle sue possibili controparti germanoceltiche si rimanda a Gulermovich Epstein 1998.

114. Le Roux-Guyonvarc'h 1983, pp. 111-113 [= Iidem 2016², pp. 183-187] e più estesamente Rowan 2005, soprattutto alle pp. 7-9, par. “The Triune Nature of the *Morríghna*” e alle pp. 55-62 in riferimento a *Macha*; si veda Bauer-Harsant 1996 per una comparazione interreligiosa della triade divina celtica *Morríghna* e *Macha* con la dea indiana *Kālī*.

115. Si vedano i testi irlandesi in Macalister 1941, IV, pp. 123 e 182; ricordato in Le Roux-Guyonvarc'h 1983, p. 97 [= Iidem 2016², p. 163].

116. Vendryès 1935.

117. Dumézil 1954, p. 17 e n. 3. La “triplicazione intensiva” (*triplement intensif*) di una divinità, che si diversificava rispetto alle triadi a valore classificatorio o sintetico (*triades à valeur classificatoire ou synthétique*), non venne mai approfondita da Dumézil, per quanto sappiamo, anche se egli ne aveva riconosciuto l'importanza fin dagli inizi della sua ricerca sul trifunzionalismo, cioè dall'epoca della sua “scoperta” del 1938 esposta nell'articolo su *La préhistoire des flamines majeures*, se ne veda la menzione in

identità strutturale non può essere, a nostro avviso, frutto del caso: siamo di fronte alla ripetizione dell'ideologia indoeuropea della guerra-sacrificio ovvero della mattanza sacrificale¹¹⁸ in un'area periferica del dominio geolinguistico indoeuropeo, che è di norma conservativo¹¹⁹; peraltro, la comparabilità della dea celtica della guerra *Macha* con il suo corrispondente romano *Mars/Mavors* potrebbe essere confermato anche a livello linguistico: l'etimologia del teonimo celtico *Macha* sembrerebbe offrire un valido aiuto in tal senso.

Il termine onomastico *Macha* non è affatto perspicuo riguardo al suo valore semantico; Le Roux e Guyonvarc'h dedicarono a tale tema tutto il paragrafo 7 del terzo *Annexe* dal titolo *Notices étymologiques* del loro saggio (1983, pp. 135-143 [= 2016², pp. 214-227]) e conclusero, seguendo l'interpretazione del celtista John B. Arthurs del Department of Celtic della Queen's University di Belfast¹²⁰, da cui essi dipendevano pressoché *in toto* nella loro analisi linguistica¹²¹, che il teonimo significasse “pianura, campo” da un Protocelt. **magosia* sulla base dei toponimi composti come *Augusto-magus* o *Claudio-magus*¹²² con il suffisso *-magos* che corrisponde all'irl. *magh* e al gallese *ma* dal medesimo significato: i toponimi gallici andrebbero quindi comparati con quelli che designavano in antico irlandese delle fortezze nell'Ulster chiamate *Emain Macha* “gemelli di *Macha*” (irl. mod. *Eamhain Mhacha*, ingl. Navan Fort) ed *Ard Macha* (irl. mod. *Ard Mhacha*, ingl. Armagh), il cui senso di “altura di *Macha*” sarebbe derivato secondo Arthurs da quello di * “altura del paese aperto” o in alternativa di * “paese aperto chiamato *Macha*” (“*the height of the open-country (or open-country called Macha)*”)¹²³; il celtista irlandese arrivò anche a confrontare l'irl. *Macha* con il sancr. *mahi* “terra” (< * “la grande”) e al lat. *mag-nus* “grande” nonché al teonimo *Maia*, al quale si accodarono i succitati studiosi francesi aggiungendo alla comparazione i termini sanscriti *mahas* e *majmana* e i loro correlati avestici *mazah-* e *mazan-* dal medesimo significato di “grandezza”¹²⁴. Orbene, non si riesce a capire come un termine che aveva il senso di “pianura” o di “campo (aperto)” potesse essere adatto a designare una divinità della guerra (!): in effetti, sia Arthurs che la coppia Le Roux-Guyonvarc'h glissarono su questo aspetto, che forse per loro era irrilevante se è vero che essi non offrirono alcuna spiegazione riguardo a una così incongrua scelta onomastica.

Dumézil 1938, n. 1 a p. 198.

118. De Martino 2020.

119. Si rimanda a Bartoli 1925.

120. Arthurs 1952-1953.

121. Come viene da loro esplicitamente affermato in Le Roux-Guyonvarc'h 1983, p. 135 [= *Iidem* 2016², p. 214].

122. Le Roux-Guyonvarc'h 1983, pp. 135-136 [= *Iidem* 2016², pp. 214 e 216]

123. Arthurs 1952-1953, p. 26; si confronti a proposito Ó Mainín 2010.

124. Le Roux-Guyonvarc'h 1983, p. 141 [= *Iidem* 2016², pp. 223-224].

Quale sarebbe allora il significato originario di *Macha*? A nostro avviso, bisognerebbe rivalutare il suggerimento dato cursoriamente dal glottologo celtista tedesco-irlandese Carl Friedrich Lottner a p. 56 del *Post scriptum* messo in margine all'articolo dello studioso di letteratura irlandese William Maunsell Hennessy dal titolo *The Ancient Irish Goddess of War* apparso su “Revue Celtique” 1, 1870, pp. 32-55, il quale era una rielaborazione di una conferenza tenutasi alla Royal Irish Academy il 25 gennaio del 1869¹²⁵: “*Perhaps we might be justified in comparing the name of Macha with gr. μάχη*”; se quindi fosse vero che il termine onomastico irlandese *Macha* proveniva dalla radice IE *makh₂-avremmo confermata la relazione genetica tra questa dea della guerra e il suo omologo romano *Mars/Mavors*, la cui denominazione avrebbe avuto come forma originaria quella di *Makh₂werts, come abbiamo cercato di dimostrare altrove¹²⁶: in tal caso una possibile correlazione più stretta dal punto di vista linguistico *stricto sensu* potrebbe allora approntarsi con le *Μάχαι* greche, figlie di *Eris* “Discordia”, ricordate da Esiodo in *Theogonia* 228, le quali probabilmente saranno state dei demoni che personificavano gli aspetti della battaglia, così come le sopra ricordate *Morrigna*. A nostro avviso, l'ipotesi che *Macha* fosse un'epifania del dio indoeuropeo della Guerra troverebbe un sostegno anche nella “mitistoria” celtica: *Emain Macha* è infatti un antico monumento del nord dell'Irlanda ubicato su una bassa collina a circa 2,6 km dalla città di Armagh, il quale riveste un ruolo di grande importanza nella mitologia irlandese, soprattutto nel cosiddetto Ciclo dell'Uster; il sito, che probabilmente era un luogo di culto dove si svolgevano attività rituali¹²⁷, fu una delle sedi reali dell'Irlanda gaelica nonché capitale del paese degli *Ulaid* (i *Volunti* di Claudio Tolomeo in *Geographia* II, 2, 8¹²⁸), popolo che diede il nome alla provincia dell'Ulster: dato che secondo la leggenda *Macha* stessa avrebbe fondato questa città e che il suo nome gaelico significa “gemelli di *Macha*”, queste due caratteristiche sembrano essere degli elementi “emici” di una struttura mitologica indoeuropea che si ritrova in modo pressoché identico nel mito della fondazione di Roma con i gemelli Romolo e Remo figli di *Mars/Mavors*¹²⁹; va notato altresì che, una volta

125. Apparso leggermente modificato con lo stesso titolo in “Proceedings of the Royal Irish Academy” 10, 1^a serie, 1866-1869, pp. 421-440.

126. De Martino 2020, pp. 260-275.

127. Lynn 2003, si veda anche d'Arbois de Jubainville 1895 per la planimetria.

128. Παροικοῦσι δὲ καὶ ταύτην τὴν πλευρὰν μετὰ τοὺς Ῥοβογδίους Δαρῖνοι, ὑφ' οὗς Οὐολούντιοι; per gli *Ulaid* e per la loro “debolezza” (*Ces*) provocata dalla maledizione lanciata su di loro dalla terza *Macha* si confronti Le Roux-Guyonvarc'h 1983, pp. 170-174 [= Iidem 2016², pp. 262-269].

129. I figli della terza *Macha*, rappresentante della III funzione, appartengono “geneticamente” a quest'ultima, e corrispondono *de facto* ai Dioscuri, si veda Cornell 1975. Va detto che secondo una leggenda riportata da *Promathion* e citata da Plutarco in *Romulus* XI, 1, 1-5, 5 i gemelli fondatori di Roma sarebbero stati generati da un fallo

distrutta *Emain Macha*, il vicino centro di Armagh ne ereditò la funzione di preminenza politica divenendo anche la sede del Primate cattolico d'Irlanda dopo che San Patrizio vi fondò la chiesa principale nel 450 d.C. e fece assurgere la città a “capitale ecclesiastica” dell'isola: ciò le valse perciò il titolo di “Roma irlandese”, anche considerando la “casuale” circostanza che come per l'Urbe essa è posizionata fra *sette colli*¹³⁰.

Ciò detto, quale realizzazione della F4 dovrebbe essere espressione la dea/eroina *Macha*? Come sintesi delle tre funzioni e quale prima *regina* d'Irlanda,

di fuoco levatosi dal focolare della casa del re degli Albani Tarchezio e unitosi ad una schiava: questa generazione è da annoverarsi in quelle che abbiamo denominato “nascite piriche”. A quest'ultima tipologia appartiene anche la venuta al mondo del fondatore di Praeneste *Caeculus*, personaggio dal nome “parlante” (il “Cechetto”); la leggenda riferita da Servio Onorato in *Ad Aeneidem* VII, 681 narra che una giovane seduta accanto al focolare ebbe il grembo colpito da una scintilla che l'ingravidò: il figlio che ne nacque era Ceculo, figlio di Vulcano, cieco dalla nascita, il quale venne abbandonato dalla madre e allevato dalle vestali; la particella di fuoco che colpisce la *virgo* nella parte corporea riproduttiva (il basso ventre) non è altro che una *metafora di un rapporto sessuale*, nel caso specifico, *violento* – in pratica, uno *stuprum* –, da cui proviene la mutilazione/minorazione (s)qualificante agli occhi del futuro fondatore e primo re di Preneste. Un'altra “nascita pirica” è quella relativa a Servio Tullio, dove anche in questo caso un membro maschile era sorto dalle ceneri del focolare e si era congiunto ad una schiava, nella fattispecie la nobile Ocrisia, madre del futuro sesto re di Roma (Ovidio, *Fasti* VI, 625-636; Dionigi d'Alicarnasso, *Antiquitates Romanae* IV, 2, 1, 1-4, 1; Plutarco, *De fortuna Romanorum* 10 e Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia* XXXVI, 204): abbiamo trattato a fondo il tema delle “nascite piriche” nel cap. VIII di De Martino 2017 alle pp. 635-659 alle quali si rinvia.

130. Brennan 1995, pp. 54-58 sub voce *Armagh* (*Armagh, Northern Ireland*). È notevole il fatto che mentre *Emain* deriva da IE **yem-on-* il quale è esattamente il tema originario del termine latino *Remona* (*Remus* da **Yemus* si veda Wiseman 1999, pp. 16-22, Puhvel 1975, p. 156 e Idem 1987, p. 289, nonché Lincoln 1975, p. 138, *contra* Bremmer 1987, p. 37) con cui si designava secondo Festo (ed. Lindsay, Leipzig 1913, p. 345) la dimora di Remo (*habitatio Remi*), il toponimo Armagh che designa la “Roma irlandese” provenga dal gael. irl. *Árd Macha* che vuol dire “Altura di *Macha*” con ovvio riferimento ai sette colli su cui è posizionata la città, il che farebbe della denominazione antica celtica un costrutto simile a quello del lat. *Septimontium* (Varrone, *De lingua Latina* V, 41, 1: *Ubi nunc est Roma, Septimontium nominatum ab tot montibus quos postea urbs muris comprehendit*, si confronti Gelsomino 1975 e Nadjo 1984): forse che se *Emain Macha* corrispondeva a *Remoria* (si confronti Coarelli 2003), allora *Septimontium*, l'omologo del toponimo celtico *Árd Macha*, sarebbe stato il (presunto) “nome segreto” di Roma? Si confronti a proposito De Martino 2011, pp. 178-207, Addendum III. A tal proposito confidiamo di approntare in un prossimo futuro uno studio comparativo tra le “tre *Romae*”, quella indiana *Ayodhyā*, quella irlandese *Árd Macha* e ovviamente quella latina onde dimostrare le similarità nelle leggende relative alle loro fondazioni: a nostro parere, infatti, si ravvisano nelle tre capitali degli elementi “emici” che farebbero ipotizzare un sistema ideologico “fondativo” indoeuropeo.

sembrerebbe ovvio che questa fosse una F4+: peraltro, va ricordato ciò che Dumézil in *L'idéologie tripartite des Indo-Européens* diceva sul re, il quale “*présente un mélange, variable, d'éléments pris aux trois fonctions, et notamment à la seconde, à la fonction et éventuellement à la classe guerrière dont il est le plus souvent issu*”, il che si attaglia bene a una dea guerriera e trivalente come *Macha*; pur tuttavia, questa figura, in quanto madre dei gemelli *Fír* e *Fíal*, che sono gli omologhi irlandesi di Romolo e Remo, figli del dio romano della guerra Marte e della vestale Rea Silvia, potrebbe essere equiparata a *Vesta*, la quale, come abbiamo visto è la rappresentazione della “marginalità” ed esprime una F4-: in base a questa interpretazione la dea celtica incarnerebbe, quindi, perfettamente *entrambi* i valori della F4, ossia la *sintesi* delle F1, F2 e F3 e l'“alterità” rispetto a queste. *Macha*, in quanto *dea della guerra*, sembra quindi esprimere bene l'arcifunzione F4, includendo in sé le tre funzioni e al contempo trascendendole: una caratteristica, questa, che abbiamo rinvenuto nel primitivo dio indoeuropeo della Guerra, **Makh₂werts*, progenitore sia di *Mars/Mavors* che di *Macha*, nonché di altre sue epifanie, come in India il semidivino *Tryambakaḥ*, che aveva *tre* madri funzionali, e il suo omologo in Grecia, ovvero il cacciatore Orione, che secondo Servio Onorato in *Ad Aeneidem* I, 535 aveva *tre* padri (τρίπατρος) funzionali, ossia *Iupiter* (F1), *Mars* o *Neptunus* (F2) e *Mercurius* (F3) – entrambi i quali erano figure “trivalenti”¹³¹.

Come si è visto, se si prosegue nel solco tracciato da Dumézil nelle sue ricerche sul trifunzionalismo si riescono a trovare delle *terrae incognitae* feconde di ulteriori scoperte sulla struttura ideologica indoeuropea; Nick Allen lo fece per primo, supponendo l'esistenza di una “quarta funzione” F4±, e noi abbiamo proseguito su tale percorso, considerando, però, un'arcifunzione la F4 di Allen: al contrario del professore di Oxford, infatti, crediamo che la mentalità indoeuropea primitiva concepisse un sistema *tripartito* nel modo di vedere la realtà, reale e soprannaturale, e *non* *quadripartito*, sarebbe a dire che esistevano solo *tre* funzioni propriamente dette. Va anche detto che la realizzazione negativa di questa arcifunzione F4±, ossia la F4-, *non* è una sorta di “non funzione” che si riduce ad essere una sorta di *wastebasket* per tutto ciò che non è inquadrabile nelle tre categorie funzionali duméziliane: un figura divina o mitica che impersonava la F4- *lo era in quanto si trovava in relazione* con altre figure divine o mitiche che rappresentavano la F1, la F2 e la F3 in un contesto religioso omogeneo, così come *Vesta* è individuabile come rappresentante della F4- solo perché essa *era in rapporto* con *Iupiter*, *Mars* e *Quirinus* in una *sequenza funzionale*. Infatti, nei nostri studi abbiamo dato ampia prova di come non sia necessario ricorrere alla trifunzionalità o ad altre eventuali funzioni o arcifunzioni per individuare il carattere di alcune divinità (proto)indoeuropee: per esempio, la dea indoeuropea della Sorte

131. De Martino 2020, pp. 677-685.

non è inquadrabile in una specifica funzione duméziliana, in quanto la sua manifestazione storica, ossia la romana *Fortuna*, era connessa solo con *Iuppiter* in una relazione di genitorialità-figliolanza reciproca, cioè *entrambi* venivano ritenuti contemporaneamente genitore/genitrice e generato/generata l'uno dell'altra¹³²; così pure la dea romana dell'Aurora, *Mater Matuta*, pur essendo la "gemella" di *Vesta*, non sarebbe come quest'ultima espressione di una F4-, né incarnava alcuna funzione F1, F2 o F3, inquantoché era strettamente collegata dal punto di vista teologico solo con la dea romana del focolare¹³³; infine, la dea indoeuropea della Notte, che è ravvisabile nella storica *Diva Angerona*, sembra fosse alquanto isolata nell'originario pantheon preistorico. Tutto questo indica che né il trifunzionalismo di Dumézil, né il sistema funzionale tetradico (o lato *sensu* "pentadico"¹³⁴) di Allen debbano essere le sole griglie ermeneutiche per individuare una cifra "emica" originaria nel dato mitologico e religioso dei popoli indoeuropei: d'altronde, ciò è stato dimostrato anche da Allen lungo tutta la sua carriera di ricercatore di mitologia comparata indoeuropea¹³⁵, con risultati che ci hanno rivelato un fulgido esempio di grande studioso, che noi abbiamo stimato in sommo grado al pari dell'amico diletto.

mdemart@hotmail.com

132. Si veda De Martino 2013, pp. 199-227.

133. De Martino 2013 e Idem 2015; per un tentativo di inquadrare *Fortuna* nel sistema tetradico, si confronti Allen 2018. A nostro avviso, *Vesta* avrebbe avuto un carattere ambiguo: come dea del focolare *non faceva affatto parte della trifunzionalità*, così come *Mater Matuta*, *Diva Angerona* e *Fortuna*, mentre in rapporto con *Iupiter*, *Mars* e *Quirinus* sarebbe stata rappresentante dell'arcifunzione F4-.

134. Allen 1996a; Sauzeau-Sauzeau 2012, p. 47 sono contrari alla distinzione tra la F4+ e la F4-: "Nick Allen a été amené à dédoubler le champ de la quatrième fonction, en distinguant et opposant systématiquement les éléments F4+ et F4-. Il aboutit ainsi à un schéma « pentadique ». Nous considérons pour notre part qu'il ne s'agit que de cas particuliers, fussent-ils fréquents. [...] Non seulement il est impossible de dichotomiser systématiquement et radicalement la quatrième fonction, mais, comme nous l'avons dit, un grand nombre d'entités en relèvent précisément à cause de leur ambiguïté. Certes, cette ambiguïté peut être levée dans telle situation ou telle série, et l'on peut dans ce cas leur assigner une position F4+ ou F4- ; mais cela ne justifie pas de leur attribuer ce caractère comme statut. Il convient au contraire de souligner la corrélation irréductible entre les deux aspects de la quatrième fonction".

135. Si rimanda ad Allen 2020, che raccoglie i migliori articoli dello studioso.

- Akamatsu, T., 1988: *The Theory of Neutralization and the Archiphoneme in Functional Phonology*, Amsterdam.
- Allen, N.J., 1986: “Tetradic theory: an approach to kinship”, *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 17, 2 p. 87-109;
- , 1987: “The ideology of the Indo-europeans: Dumézil’s theory and the idea of a fourth function”, *International Journal of Moral and Social Studies*, 2, p. 23-39;
- , 1996: “*Romulus and the Fourth Function*”, in E.C. Polomé (curatore), *Indo-European Religion after Dumézil*, “The Journal of Indo-European Studies”, Monograph Series 16, Washington, D.C., p. 13-36;
- , 1996a: “The Hero’s Five Relationships: A Proto-Indo-European Story”, in J. Leslie (curatrice), *Myth and Mythmaking. Continuous Evolution in Indian Tradition*, Richmond, p. 1-20;
- , 2018: “*Jupiter, Fortuna and Indo-Europaea: Reaction to a book by Marcello De Martino*”, in M. De Martino (curatore), *The Comparative Mythology Today. Müller, Frazer, Dumézil. Perspectives from the past to the future*, Atti del Primo Convegno del Comitato Scientifico di Speaking Souls-Animæ Loquentes, Academia Belgica, Roma, 12 ottobre 2017, Lugano, p. 111-128;
- , 2019: recensione a M. De Martino, *Le divine gemelle celesti. Sacertà del Fuoco centrale e semantica dell’Aurora nella religione indoeuropea*, Lugano 2017, *Journal of Indo-European Studies*, 47, 3-4, p. 565-570;
- , 2020: *Arjuna-Odysseus. Shared Heritage in Indian and Greek Epic*, Abingdon, Oxon-New York;
- , 2021: “*Garuda and Jason as Questers*”, in M. De Martino (curatore), *NOMEN-NVMEN. Espressioni del sacro tra storia delle religioni, linguistica e archeologia*, *The Comparative Mythology today. II.*, Atti del Secondo Convegno del Comitato Scientifico di Speaking Souls-Animæ Loquentes, Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”, Caserta, 15-16 aprile 2019, Lugano, p. 1-10.
- Arthurs, J.B., 1952-1953: “*Macha and Armagh*”, *Bulletin of the Ulster Place-Name Society*, I, p. 25-29.
- Bartoli, M., 1925: *Introduzione alla neolinguistica (principi - scopi - metodi)*, Genève.
- Batany, J., 1963: «Des ‘trois fonctions’ aux ‘trois états’ ?», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 18, 5, p. 933-938.
- Bauer-Harsant, U., 1996: *Many Names - Many Shapes. The War Goddess in Early Irish Literature, with Reference to Indian Texts. A Study in the Phenomenology of Religion*, PhD Thesis, The University of Edinburgh, Edinburgh.
- Belier, W.W., 1991: *Decayed Gods: Origin and Development of Georges Dumézil’s ‘Idéologie Tripartite’*, Leiden.
- Benveniste, É., 1945: «Symbolisme social dans les cultes gréco-italiques», *Revue de l’histoire des religions*, 129, p. 5-16.

- Bianchi, E., 2010: *Il rex sacrorum a Roma e nell'Italia antica*, Milano.
- Boyd, M., 2016: "On Not Eating Dog", in *Idem* (curatore), *Ollam. Studies in Gaelic and Related Traditions in Honor of Tomás Ó Cathasaigh*, London, p. 35-45.
- Brandt, R., 1982: „Einer, zwei, drei! Wo aber, lieber Timaios, blieb uns der vierte?“, *Idea. Jahrbuch der Hamburger Kunsthalle*, 1, p. 16-26;
- , 1998: *D'Artagnan o il quarto escluso. Su un principio d'ordine della storia culturale europea 1, 2, 3/4*, pref. D. Falcioni, Milano 1998 [ed. ted. Stuttgart 1991];
- (curatore), 2014: *Die Macht des Vierten. Eine europäische Ordnungsfigur*, Hamburg;
- , 2015: *Die Macht des Vierten. Neue Untersuchungen*, Marburg 2015.
- Brelich, A., 2010³: *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma [1955; 1976²].
- Bremmer, J.N., 1987: "Romulus, Remus and the Foundation of Rome", in J.N. Bremmer e N.M. Horsfall, *Roman Myth and Mythography*, London, p. 25-48.
- Brennan, Sh., 1995: sub voce *Armagh* (*Armagh, Northern Ireland*), in T. Ring, N. Watson e P. Schellinger (curatori), *International Dictionary of Historic Places*, II: *Northern Europe*, Abingdon.
- Carozzi, C., 1978: «Les fondements de la tripartition sociale chez Adalbéron de Laon», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 33, 4, p. 683-702.
- Coarelli, F., 2003: «Remoria», in D. Braund e Ch. Gill (curatori), *Myth, History and Culture in Republican Rome. Studies in Honour of T.P. Wiseman*, Exeter, p. 41-52.
- Condren, M., 1989: *The Serpent and the Goddess. Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*, San Francisco.
- Cornell, T.J., 1975: "Aeneas and the twins: the development of the Roman foundation legend", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 21, p. 1-32.
- d'Arbois de Jubainville, H., 1895: «Plan du 'Navan Fort', appelé en vieil irlandais *Emain Macha*», *Revue celtique*, XVI, p. 1-7.
- Davis, J.R. e Nicholls, A. (curatori), 2018: *Friedrich Max Müller and the Role of Philology in Victorian Thought*, Abingdon-New York.
- De Gubernatis, A., 1875: *Max Müller e la mitologia comparata*, Firenze.
- De Martino, M., 2011: *L'identità segreta della divinità tutelare di Roma. Un riesame dell'affaire Sorano*, Roma;
- , 2013: *ARCANA VERBA. I. Fortuna e Iuppiter nel loro background indoeuropeo. La polemica tra Brelich e Dumézil e il «motivo della Sorte*», Roma;
- , 2015: *ARCANA VERBA. II. Fortuna e Iuppiter nel loro background indoeuropeo. Il «motivo della Sorte esteso*», Bari-S. Spirito;
- , 2017: *Le divine gemelle celesti. Sacertà del Fuoco centrale e semantica dell'Aurora nella religione indoeuropea*, Lugano 2017;
- , 2018: *flāmen-brahmán. La forza montante della fiamma sacra, con un Addendum: Une réponse à M. Martzloff*, Roma;

- , 2020: *Il mattatore sacrificale, il coltello e la vittima Morfologia del dio indoeuropeo della Guerra e genesi delle tre funzioni duméziliane*, voll. I-II, Lugano.
- Doniger O'Flaherty, W., 1980: *Women, Androgynes, and other Mythical Beasts*, Chicago;
- , 1981: “The Indo-European Mare and the King”, in L. Fleishman, O. Ronen e D. Segal (curatori), *Slavic Hierosolymitana. Slavic Studies of the Hebrew University*, V-VI, Jerusalem, p. 23-33;
- , 1989: *Dall'ordine il caos. Miti dell'induismo raccolti e presentati da Wendy Doniger O'Flaherty*, Parma [ed. ingl. London 1975].
- Dubuisson, D., 1975: «L'Irlande et la théorie médiévale des ‘trois ordres’», *Revue de l'histoire des religions*, 188, 1, p. 35-63;
- , 1978: «Le roi indo-européen et la synthèse des trois fonctions», *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 33, 1, p. 21-34;
- , 1985: «Matériaux pour une typologie des structures trifonctionnelles», *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 93, XXV, 1, gennaio-marzo, p. 105-121;
- , 1995: *Mitologie del XX secolo. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, Bari [ed. franc. Lille 1993].
- Duby, G., 1973: «Aux origines d'un système de classification sociale», in *Mélanges en l'honneur de Ferdinand Braudel, II: Méthodologie de l'Histoire et des sciences humaines*, Toulouse, p. 183-188;
- , 1976: «Gérard de Cambrai, la paix et les trois fonctions sociales, 1024», *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 120, 1, p. 136-146;
- , 1998³: *Lo specchio del feudalesimo. Sacerdoti, guerrieri e lavoratori*, Bari-Roma [1984², 1980; ed. franc. Paris 1978].
- Dumézil, G., 1930: «La préhistoire indo-iranienne des castes», *Journal asiatique*, 216, p. 109-130;
- , 1935: *Flamen-Brahman*, Paris;
- , 1938: «La préhistoire des flamines majeurs», *Revue de l'histoire des religions*, 118, p. 188-200;
- , 1939: *Mythes et dieux Germains. Essai d'interprétation comparative*, Mythes et Religions, 1, Paris;
- , 1941: *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris;
- , 1943: *Servius et la Fortune. Essai sur la fonction sociale de Louange et de Blâme et sur les éléments indo-européens du cens romain*, Les Mythes romains, II, Paris;
- , 1947: *Tarpeia. Essais de philologie comparative indo-européenne*, Les Mythes romains, III, Paris;

- , 1954: «Le trio des Macha», *Revue de l'histoire des religions*, 146, p. 5-17 [rist. in Idem, *Mythe et épopée, I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Bibliothèque des sciences humaines, Paris 1986⁵ [1968], pp. 602-612];
- , 1955: *Jupiter, Mars, Quirinus*, Torino;
- , 1956: *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses, LXVIII, Paris;
- , 1958: *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Collection Latomus XXXI, Bruxelles [ed. ital. Rimini 2003² con un saggio introduttivo di J. Ries, *La riscoperta del pensiero religioso indoeuropeo. L'opera magistrale di Georges Dumézil (1898-1986)*];
- , 1962: “Vesta extrema” (12), in “*Quaestivncvlae indo-italicae*”, 11-16, *Revue des Études Latines*, 39, p. 250-257;
- , 1979: *Mariages indo-européens, suivi de quinze Questions Romaines*, Paris [ed. ital. Milano 1984, tr. ital. di G.R. Cardona, senza le 15 questions romaines];
- , 1982: *Mito e epopea. La terra alleviata. L'ideologia delle tre funzioni nelle epopee dei popoli indoeuropei*, trad. di P. Fabbri, Torino [ed. franc. Paris 1968, pp. 9-257, parte I];
- , 1981³: *Mythe et épopée, III. Histoires romaines*, Bibliothèque des sciences humaines, Paris [1978²; 1973b];
- , 1985: *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie (51-75)*, Paris;
- , 1986⁴: *Mythe et épopée, II. Types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi*, Bibliothèque des sciences humaines, Paris [1971];
- , 1986⁵: *Mythe et épopée, I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Bibliothèque des sciences humaines, Paris [1968];
- , 1987²: *Apollon sonore et autres essais. Esquisses de mythologie (1-25)*, Paris [1982];
- , 1992: *Un banchetto di immortalità. Conversazioni con Didier Éribon*, trad. di S. De Matteis, Parma [ed. franc. Paris 1987].
- Edinger, E.F., 1964: “Trinity and Quaternity”, *Journal of Analytical Psychology*, 9, 2, luglio 1964, p. 103-115.
- Egeler, M., 2011: *Walküren, Bodbs, Sirenen. Gedanken zur religionsgeschichtlichen Anbindung Nordwesteuropas an den mediterranen Raum*, Berlin-New York.
- Eggeling, J. (curatore), 1882-1900: *The Satapatha-Brahmana, according to the text of the Mādhyandina school*, Part I: Books I and II, Oxford 1882; Part II: Books III and IV, 1885; Part III: Books V, VI and VII, 1894; Part V: Books XI, XII, XIII, and XIV, 1900.
- Elizarenkova, T.Ja., [Елизаренкова, Т.Я.], 1982: *Грамматика ведийского языка [Grammatica della lingua vedica]*, Москва [trad. ital. C. Ancisi, *Traduzione e commento di Grammatica della lingua vedica di T.Ja. Elizarenkova*, tesi

- di laurea, a.a. 1985-1986, Università di Pisa, rel. R. Lazzeroni e corr. D. Maggi, Pisa 1986];
- , 1995: *Language and style of the Vedic Ṛṣis*, with an introduction by W. Doniger, Albany 1995.
- Ernout, A., Meillet, A., 1959⁴: *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris [1985].
- Fiene, D.M., 1989: “What is the Appearance of Divine Sophia?”, *Slavic Review*, 48, 3, autunno 1989, p. 449-476.
- Gelsomino, R., 1975: *Varrone e i sette colli di Roma. Per il bimillenario varroniano*, Roma.
- Geroulanos, S. e Phillips, J., 2018: “Eurasianism versus IndoGermanism: Linguistics and mythology in the 1930s’ controversies over European prehistory”, *History of Science*, 56, 3, p. 343-378.
- Gonda, J., 1955-1956: “The etymologies in the ancient Indian Brāhmaṇas”, *Lingua*, 5, p. 61-86 [= Idem, *Selected Studies, Presented to the author by the staff of the Oriental Institute, Utrecht University, on the occasion of his 70th birthday*, II. Sanskrit Word Studies, Leiden 1975, pp. 32-57];
- , 1984: *Prajāpati and the Year*, Amsterdam;
- , 1986: *Prajāpati’s Rise to Higher Rank*, Leiden.
- Gricourt, D. e Hollard, D., 2002: «Lugus et le cheval», *Dialogues d’histoire ancienne*, 28, 2, p. 121-166;
- Gricourt, J., 1954: “Epona – Rhiannon – Macha”, *Ogam*, VI, 1: I., p. 25-40; 2: II. “Autres documents celtiques», p. 75-86; 3: «Addenda à I.», p. 137-138; 4: III. «L’épreuve de la mythologie grecque», p. 165-188; 6: «Addenda», p. 269-272.
- Grisward, J.H., 1989: *Archeologia dell’epopea medioevale. Strutture trifunzionali e miti Indoeuropei nel Ciclo dei Narbonesi*, pref. di G. Dumézil, Genova [ed. franc. Paris 1981].
- Grottanelli, C., 1986: “Yoked Horses, Twins, and the Powerful Lady: India, Greece, Ireland and Elsewhere”, *The Journal of Indo-European Studies*, 14, 1-2, primavera-estate 1986, p. 125-152.
- Gulermovich Epstein, A., 1998: *War Goddess: The Morrígan and her Germano-Celtic Counterparts*, PhD Thesis, University of California, Los Angeles, Los Angeles.
- Guyonvarc’h, Ch.-J., 1965: «La conception de Cuchulainn. Textes traduits du vieil-irlandais», *Ogam. Tradition celtique*, 17, 3-6, luglio-dicembre 1965, p. 363-391.
- Haudry, J., 1987: *La religion cosmique des Indo-Européens*, Études indo-européennes 2, Milano-Paris;
- , 2009: *La triade pensée, parole, action, dans la tradition indo-européenne*, Études indo-européennes 5, Milano;

- , 2016: *Le feu dans la tradition indo-européenne*, Études indo-européennes 7, Milano.
- Heijda, K., 2007: *War-goddesses, furies and scald crows: The use of the word badb in early Irish literature*, Final Thesis, Celtic Languages and Culture University of Utrecht, 27 February 2007, Utrecht.
- Hennessy, W.M., 1870: “The Ancient Irish Goddess of War”, *Revue Celtique*, 1, p. 32-55, con *Post scriptum* di C. Lottner, p. 55-57 [con legg. mod. anche in *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 10, 1^a s., 1866-1869, p. 421-440].
- Hull, V., 1968: “Noínden Ulad: The debility of the Ulidians”, *Celtica*, 8, 1968, p. 1-42.
- Iogna-Prat, D., 1986: «Le ‘baptême’ du schéma des trois ordres fonctionnels : l’apport de l’école d’Auxerre dans la seconde moitié du IX^e siècle», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 41, 1, p. 101-126.
- Jakobson, R., 1939: «Nécrologie Nikolaj Sergejevič Trubetzkoy (16. April 1890 – 25. Juni 1938)”, *Acta Linguistica*, 1, 1, p. 64-76.
- Jung, C.G., 1979: “Saggio d’interpretazione psicologica del dogma della Trinità (1942/1948)”, in Idem, *Opere XI, Psicologia e religione*, Torino p. 115-194 [orig. ted. in *Symbolik des Geistes*, in “Psychologische Abhandlungen” 6, 1948, pp. 323-446].
- Jurewicz, J., 2016: “Etymologies in the Brāhmaṇas and the R̥gveda: A Case Study of ‘Fire’s Precedence””, in A. Parpola e P. Koskikallio (curatori), *Vedic Investigations*, Delhi, p. 251-270.
- Le Goff, J., 1968: «Note sur la société tripartite, idéologie monarchique et renouveau économique dans la chrétienté du IX^e au XII^e siècle», in A. Gieysztor e T. Manteuffel (curatori), *L’Europe aux IX^e-XI^e siècles. Aux origines des États Nationaux*, Varsovie, p. 63-72 [trad. ital. in Idem, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino 1977, pp. 41-51];
- , 1979: «Les trois fonctions indo-européennes, l’histoire et l’Europe féodale», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 34, 6, p. 1187-1215.
- Le Roux, F., 1963: «Recherches sur les éléments rituels de l’élection royale irlandaise et celtique», *Ogam*, xv, marzo 1963, p. 123-137 e 245-253;
- , 1965: «La Conception de Cúchulainn. Commentaire du texte», *Ogam. Tradition celtique*, 17, 3-6, luglio-dicembre 1965, p. 393-410;
- , e Guyonvarc’h, Ch.-J., 1983: *Mórrígan – Bodb – Macha. La souveraineté guerrière de l’Irlande*, “CELTICVM”, supplemento n. 25 ad *Ogam*, Rennes [ed. riv. e corr. Fouesnant 2016²];
- , e Guyonvarc’h, Ch.-J., 1986⁴: *Les Druides*, Rennes [1982²; 1978³; Paris 1961; ed. ital. Genova 2000²; 1990].
- Lecouteux, C., 1982: *Mélusine et le chevalier au cygne*, Paris.
- Lincoln, B., 1975: “The Indo-European Myth of Creation”, *History of Religions*, 15, 2, novembre 1975, p. 121-145.

- Littleton, C.S., 1973²: *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, Berkeley-Los Angeles, CA [1966];
- , 1974: “‘Je ne suis pas ... structuraliste’: Some Fundamental Differences between Dumézil and Levi-Strauss”, *The Journal of Asian Studies*, 34, 1, novembre 1974, p. 151-158.
- Lommel, H., 1954: “Anahita-Sarasvati”, in J. Schubert e U. Schneider (curatore), *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller. Zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern*, Leipzig, p. 405-413.
- Lynn, Ch., 2003: *Navan Fort. Archaeology and Myth*, Wicklow.
- Macalister, R.A.S. (curatore), 1937-1939: *Lebor Gabála Érenn. The Book of the Taking of Ireland*, Dublin, III: Irish Texts Society 39 (1937), 1940; IV: 41 (1939), 1941.
- Malamoud, Ch., 1982: «Sémantique et rhétorique dans la hiérarchie hindoue des ‘buts de l’homme’», *European Journal of Sociology*, 23, 2, novembre 1982, p. 215-238 [ri pubbl. in Idem, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l’Inde ancienne*, Paris 1989, p. 137-161; ed. ital. Milano 1994, p. 143-167];
- , 1991: «Histoire des religions et comparatisme : la question indo-européenne. Présentation», in *Histoire des religions et comparatisme : la question indo-européenne*, *Revue de l’histoire des religions*, 208, 2, p. 115-121;
- , 1994: *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell’India antica*, Milano [ed. franc. Paris 1989];
- , 2016: “L’anthropologie d’Émile Benveniste. Remarques d’un indianiste”, in I. Fenoglio, J.-C. Coquet, J. Kristeva, Ch. Malamoud e P. Quignard, *Autour d’Émile Benveniste. Sur l’écriture*, a cura di I. Fenoglio, Paris, p. 237-266.
- Mayrhofer, M., 1956-1976: *Kurzgefasstes Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, I, Heidelberg 1956; II, 1963; III, 1976.
- Meillet, A., 1907: «Le dieu indo-iranien Mitra», *Journal asiatique*, 10, p. 143-159.
- Milbank, J., 1997: “Sacred Triads: Augustine and the Indo-European Soul”, *Modern Theology*, 13, 4, ottobre 1997, p. 451-474.
- Molendijk, A.L., 1979: *Friedrich Max Müller & the Sacred Books of the East*, Oxford [2016].
- Monier-Williams, M., 1979: *A Dictionary English and Sanskrit*, Oxford [1899].
- Nadjo, L., 1984: «Septimontivm, Emile Benveniste et la composition nominale», in G. Serbat (curatore), *E. Benveniste aujourd’hui*, Actes du Colloque internationale du C.N.R.S., Université François Rabelais, Tours, 28-30 septembre 1983, II, Louvain, p. 141-155.
- Niccoli, O., 1979: *I sacerdoti, i guerrieri, i contadini. Storia di un’immagine della società*, Torino.
- Ó Cathasaigh, T., 1983: «Cath Maige Tuired as Exemplary Myth», in P. de Brún, S. Ó Coileáin e P. Ó Riain (curatori), *Folia Gadelica. Aistí ó iardhailtaí leis a*

- bronnadh ar R.A. Breatnach, M.A., M.R.I.A. i ndeireadh a théarma mar Ollamh le Teanga agus Litríocht na Gaeilge i gColáiste Ollscoile Chorcaí – Essays presented by former students to R.A. Breatnach, M.A., M.R.I.A. on the occasion of his retirement from the professorship of Irish language and literature at University College, Cork, Cork, p. 1-19 [rist. in Idem, Coire Sois. *The Cauldron of Knowledge, A Companion to Early Irish Saga*, a cura di M. Boyd, Notre Dame, Indiana 2014, p. 135-154].
- Ó Mainnín, M.B., 2010: «‘Saig in Machai fothúaid’: on the application and extent of ‘the Macha’ in north-west Armagh”, *Ériu*, 60, 2010, p. 111-129.
- Pokorny, J., 1959: *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, I-II-III, Bern.
- Porter, A.P. e Hobbs, E.C., 1999: “The Trinity and the Indo-European Tripartite Worldview”, *Budhi. A Journal of Ideas and Culture*, 3, 2-3, p. 1-28.
- Puhvel, J., 1975: “Remus et Frater”, *History of Religions*, 15, 2, novembre 1975, p. 146-157;
- , 1987: *Comparative Mythology*, Baltimore.
- Rees, A. e Rees, B., 1961: *Celtic Heritage. Ancient Tradition in Ireland and Wales*, London [ed. ital. Roma 2000].
- Rowan, K.F., 2005: *Monstrum in Femine Figura: The Patriarchal Devaluation of the Irish Goddess, The Mor-ríoghan*, MA Thesis in Religious Studies, Florida International University, Miami, FL.
- Sacco, L., 2011: *Devotio. Aspetti storico-religiosi di un rito militare romano*, Roma.
- Sauzeau, P. e Sauzeau, A., 2012: *La quatrième fonction. Altérité et marginalité dans l'idéologie des Indo-Européens*, Paris.
- Schipflinger, Th., 2003: *Sofia-Maria. Una visione olistica della creazione*, Villazzano [ed. ted. München-Zürich 1988].
- Sergent, B., 1992: “Celto-hellenica III : Achille et Cúchulainn”, *Ollodagos*, IV, 2, p. 127-280.
- Sharma, R.S., 1990³: *Śūdras in Ancient India. A social history of the lower order down to circa A.D. 600*, Delhi [1980²; 1958].
- Simek, R., 1993: *Dictionary of Northern Mythology*, trad. di A. Hall, Cambridge [ed. ted. Stuttgart 1984].
- Sterckx, C., 1996: *Dieux d'eau : Apollons celtes et gaulois*, Bruxelles.
- Stokes, W., 1891: “The Second Battle of Moytura”, *Revue celtique*, XII, p. 52-130, 306-308;
- , 1895: “The Prose Tales in the Rennes Dindsenchas”, *Revue celtique*, XVI, p. 31-83 e 269-312 (*Second Supplement. Extracts from the Book of Leinster*).
- , 1898: “O’Mulconry’s Glossary”, *Archiv für celtische Lexikographie*, I, 2, p. 232-324.
- Syrkin, A.Ja. [Сыркин, А.Я.], 1967: “К систематизации некоторых понятий в санскрите» [(Contributi) alla sistemizzazione di alcuni concetti in sanscrito], in Ю.В. Рождественский (ред.), *Семиотика и восточные языки [Semiotica e lingue orientali]*, Москва, p. 146-164.

- Syrkine, A.Ja. e Toporov, V.N., 1968: «La triade et la tétrade», in *La sémiologie aujourd'hui en U.R.S.S., Le nombre dans la culture*, “Tel Quel. Science / Littérature” 27, autunno 1968, p. 27-32.
- Toman, J., 1995: *The Magic of a Common Language: Jakobson, Mathesius, Trubetzkoy, and the Prague Linguistic Circle*, Cambridge.
- Toner, G., 2010: “Macha and the Invention of Myth”, *Ériu*, 60, p. 81-109.
- Trubetzkoy, N.S., 1939: *Grundzüge der Phonologie*, Travaux du Cercle Linguistique de Prague 7, Prague [ed. ital. Torino 1971].
- van den Bosch, L.P., 2002: *Friedrich Max Müller. A Life Devoted to the Humanities*, Numen Book Series 94, Leiden.
- Vendryès, J., 1935: «L'unité en trois personnes chez les Celtes», *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 79^e année, 3, p. 324-341.
- Versnel, H.S., 1976: “Two Types of Roman *devotio*”, *Mnemosyne*, 29, 4, p. 365-410; —, 1981: “Self-sacrifice, Compensation and the Anonymous Gods”, in *Le sacrifice dans l'antiquité*, Huit exposés suivis de discussions par J.-P. Vernant, G.S. Kirk, W. Burkert, H.S. Versnel, A. Henrichs, G. Piccaluga, U.W. Scholz, R. Turcan, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève, 25-30 août 1980, Genève, cap. IV, p. 135-194.
- Vian, F., 1952: *La guerre des géants, le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris.
- Viel, M., 1984: *La notion de “marque” chez Trubetzkoy et Jakobson : un épisode de l'histoire de la pensée structurale*, Lille-Paris.
- Waldstein, M., 2008: *The Soviet Empire of Signs. A History of the Tartu School of Semiotics*, Saarbrücken.
- Windisch, E., 1884: „Die irische Sage Noinden Ulad“, *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-Historische Classe*, 36, p. 336-347.
- Wiseman, T.P., 1999: *Remus. Un mito di Roma*, Roma.