

SECTION 1

ORIGINS  
OF INTELLECTUAL EXPRESSIONS



Introduction to Section I:  
ORIGINI DELLE MANIFESTAZIONI RITUALI  
E DEL COMPORTAMENTO RELIGIOSO

Chiarelli, Brunetto, Firenze, Italia

La parola morte, quando è riferita ad individui della nostra medesima specie, evoca nella nostra mente significati diversi: il primo è quello biologico, di cessazione delle attività fisiologiche con la conseguente degradazione del corpo; il secondo è connesso con la cessazione dell'Essere, dell'Individuo sia esso soggetto che oggetto.

Ed è la cessazione dell'esistenza dell'Individuo lo stimolo di assillanti e costanti elucubrazioni metafisiche che si sono sviluppate e accumulate con l'evolversi del mondo cognogenetico proprio della nostra specie e si sono arricchite col formarsi della cosiddetta cultura, fino a costituire fenomeni ripetitivi ritualizzati.

Questo secondo significato dell'evento Morte che è, come si è detto, quasi esclusivamente riferibile alla specie umana, non sembra esistere presso altre specie animali.

Esso non è sorto improvvisamente nella nostra cultura; si è sviluppato per tappe successive durante il lungo processo della fase cognogenetica della evoluzione umana ed è maturato e si è complicato durante le ultime fasi della evoluzione culturale.

Il significato stesso dell'evento morte ha nella storia naturale degli organismi una evoluzione legata al complicarsi ed al differenziarsi degli organismi.

Se lo si vuole, poi, non sono solo gli esseri viventi, animali o vegetali che siano, a morire. Anche al mondo fisico propriamente detto può essere esteso il concetto di morte.

I fenomeni del mondo fisico tendono tutti verso la morte, secondo un tempo di usura più o meno lungo, che può durare da un bilionesimo di secondo a miliardi di anni. Questa degradazione del mondo fisico segue il secondo principio della termodinamica, cioè tende ad un processo di omogeneizzazione dell'energia. Si tratta in questo caso di degradazione dell'energia, di passaggio da una eterogeneità, che è ordine iniziale ad un disordine molecolare equivalente ad una omogeneità, in cui cioè l'aggregazione disordinata delle molecole neutralizza ogni avvenimento.

Questo medesimo tipo di definizione di morte che abbiamo dato per il mondo fisico può servire per chiarire quello che abbiamo definito il significato biologico di Morte.

Tuttavia anche se la morte è la certezza suprema della biologia diverso è il significato di morte di un virus o di un battere rispetto a quello di una pianta o di un animale superiore.

La vita nelle forme unicellulari non cessa, non si esaurisce necessariamente con l'individuo. Il concetto di Morte per il mondo biologico è strettamente legato ai differenti e diversi aspetti che il fenomeno vita assume, ed è a questo che dobbiamo riallacciarci per definire cos'è la Morte.

La Vita, perlomeno quella che noi conosciamo su questa Terra, è legata alla organizzazione di 5 nucleotidi (le basi puriniche e pirimidiniche) legate fra loro con uno zucchero (il desossiriboso) per mezzo di un legame fosforico. La combinazione a tre a tre di essi, come è noto, costituisce il cosiddetto codice genetico: un polimero che ha la possibilità di autoduplicarsi e di codificare la successione degli amminoacidi nelle proteine e quindi di fare da matrice alla produzione del materiale biologico di base. Questo polimero, a capacità autoreplicante, che va sotto il nome di acido desossiribonucleico (il famoso DNA) è la VITA.

Ogni essere vivente, sia unicellulare che pluricellulare, è quello che è, con le sue peculiari caratteristiche, perché ha tutto fissato e pre-iscritto nel codice genetico. Tutto quello che interferisce con l'autoduplicarsi del codice genetico di un organismo, o che produce una disgregazione parziale o totale, o comunque la inattivazione di quantità rilevanti dell'insieme delle triplete che costituiscono il codice genetico dell'individuo, sono MORTE.

L'invecchiamento stesso, secondo Szilard è una inattivazione o comunque un danneggiamento di parti sempre più rilevanti di codice genetico.

Ma se questa è una definizione di facile applicazione per gli organismi unicellulari, la definizione si complica, o almeno diventa articolata per gli organismi più complessi. Negli organismi monocellulari, infatti, il genitore scompare nei propri figli. La morte in questi organismi è pertanto un fenomeno secondario, dato che il «protoplasma» è potenzialmente immortale.

Negli organismi pluricellulari si ha invece la formazione di cellule speciali dette germinali (goni) che sono destinate a procreare un nuovo organismo che ha proprietà genetiche diverse da quelle dell'organismo da cui deriva.

In questi organismi si ha una divisione del lavoro che porta alla differenziazione di una linea somatica (soma) mortale, destinata a difendere e a sostenere la linea germinale (germe) a sua volta destinata a perpetuarsi indefinitamente e quindi immortale. Questa distinzione è ben evidente fin dalle prime fasi dello sviluppo degli animali dove nella massa cellulare delle prime fasi embrionali si ha la differenziazione di cellule incaricate di perpetuare la specie ed altre che contribuiscono a mantenerle in vita. In altri organismi questa distinzione è meno precoce e in alcuni casi la linea germinale si differenzia solo molto tardivamente.

Nelle piante superiori (le Cormofite), per esempio, la distinzione fra soma e germe è estremamente tardiva. Le cellule somatiche mantengono per lungo tempo il loro potere prospettico, la loro totipotenza, tanto che in condizioni speciali possono dare origine ad un'altra pianta rimanendo quindi immortali (ad es. da una foglia di Begonia si può ottenere un'altra pianta). Solo nelle cellule degli apici vegetativi si può avere una differenziazione fra linea somatica e linea germinale.

Negli organismi superiori pertanto il concetto di morte si complica. Infatti da un punto di vista biologico è già da considerarsi cadavere ogni individuo in cui si è avuta la terminazione della diffusione genotipica della pro-

pria individualità, la cessazione cioè della attività riproduttiva sia che essa sia prodotta dall'invecchiamento, sia che questa sterilità sia dovuta a cause patologiche.

Ma nella storia naturale delle specie e nella loro economia di sopravvivenza ha significato anche la sterilità e la presenza di anziani.

Due esempi per chiarire meglio questi concetti.

Negli insetti sociali solo pochi individui sono fertili, la maggior parte sono sterili pur giocando nella economia della specie un ruolo indispensabile.

Nella nostra medesima specie poi è particolarmente interessante il fatto che la donna, a differenza dell'uomo e delle femmine di quasi tutte le specie di mammiferi, diviene sterile (menopausa) prima dell'inizio della fase dell'invecchiamento. Questa sterilità precoce ha una funzione importante per la cura della prole, che nella nostra specie non è atta fino ad età avanzata.

D'altra parte, sempre in argomento di fertilità e di capacità biologica di sopravvivenza, nell'ambito della nostra specie ha avuto maggior successo un Leonardo da Vinci, notoriamente morto senza discendenza, che il signor Salvatore Esposito con 20 e più figli, magari avuti da due mogli diverse. È ovvio quindi che nella nostra specie gioca un ruolo importante un'altra ereditarietà: quella culturale.

La interazione fra ereditarietà genetica ed ereditarietà culturale è uno degli aspetti ancora da sviscerare anche nei riguardi della storia naturale del concetto di morte; la storia naturale dell'autocoscienza, sofferta, della propria scomparsa e di quella dei propri conspecifici, quella degli eterospecifici non ci interessa, è qualcosa di diverso.

Ma quando questa autocoscienza è sorta nella storia della Umanità? e quale contributo ha dato alle concezioni del mondo extraterrestre e allo sviluppo delle religioni?

## SUMMARY

Two different meanings are evoked by the word "death" in individuals of our species, one being biological and hence the discontinuation of physiological activity with consequent biological decay of the body, the second associated with the end of the Being, of the Individual.

These two concepts did not originate instantaneously and completely formed, there is a history of their evolution. The first has its roots in the natural history of living beings; the second appears in many evolved animals, and perhaps in insects, but finds its fullest form of expression and self-awareness in man. Animals too, when faced with the death of their fellows or awaiting their own, develop specific forms of behaviour and rituals. The aim of this part of the Symposium is to attempt to re-trace the evolution of these two meanings of the concept of death in the natural history of living beings. Hence it will be above all a first attempt to reconstruct the natural history of the concept of death. Other aspects inherent in the origins of ritual will also be discussed.

## RÉSUMÉ

Le terme de la mort évoque pour les individus de notre espèce deux significations différentes. L'une est biologique, elle est l'arrêt de l'activité physiologique avec comme conséquence la dégradation biologique du corps. La seconde est liée à la cessation de l'être, de l'individu qu'il soit sujet ou objet. Ces deux concepts ne sont pas imposés de manière improvisée mais ils possèdent leur histoire évolutive. Le premier trouve son origine dans l'histoire naturelle des organismes; le second existe chez de nombreux animaux supérieurs, probablement aussi chez les insectes, mais il trouve son expression complète et consciente chez l'homme. Face à la mort de ses semblables on en attend de la sienne, les animaux également ont des réactions particulières et des rituels appropriés.

Essayer de suivre l'évolution de ces deux significations du concept de la mort dans l'histoire naturelle des organismes est le but de cette section du Symposium. Cela sera donc avant tout une première tentative de reconstruction de l'histoire naturelle du concept de la mort. D'autres aspects concernant les origines du ritualisme seront également traités.

#### RIASSUNTO

La parola Morte evoca per gli individui della nostra medesima specie due significati diversi: il primo è quello biologico, di cessazione delle attività fisiologiche con la conseguente degradazione biologica del corpo; il secondo è connesso con la cessazione dell'Essere, dell'Individuo sia esso soggetto che oggetto. Questi due concetti non sono sorti improvvisamente: hanno una loro storia evolutiva. Il primo trova le sue basi nella storia naturale degli organismi; il secondo si affaccia in molti animali superiori, forse anche negli insetti, ma raggiunge la sua più completa espressione e autocoscienza nell'uomo. Di fronte alla morte dei propri simili o in attesa della propria anche gli animali manifestano reazioni particolari e una ritualità peculiare. Tentare di seguire l'evoluzione di questi due significati del concetto di Morte nella storia naturale degli organismi è lo scopo di questa parte del Simposio. Esso sarà dunque, soprattutto, un primo tentativo di ricostruzione della storia naturale del concetto di morte. Anche altri aspetti inerenti alle origini del ritualismo saranno dibattuti.

#### BIBLIOGRAFIA

- |  |  |
|--|--|
| <p>AWOONER, K.<br/>1968 <i>Modern Poetry from Africa</i> (Ed. C. Moore and U. Beior), London (Penguin Books), p. 99.</p> <p>DAVIES, J.G.<br/>1945 <i>The Bi Rom</i> (Unpublished bound typescript), p. 99f.</p> <p>DURKHEIM, E.<br/>1915 <i>The Elementary Forms of the Religious Life</i>, (George Allen Unwin Ltd.) 1971 Impression, p. 431.</p> <p>ERIVWO, S.U.<br/>1977 «Christianity and Traditional Religion on the Plateau», in <i>Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft</i> 33-1977/3, p. 170.</p> | <p>IDOWN and OLODUMARE, I.<br/>1962 <i>God in Yoruba Belief</i> (Longmans), p. 192.<br/>1973 <i>African Traditional Religion: A Definition</i> (SCM Press), p. 178ff.</p> <p>PARRINDER, E.G.<br/>1974 <i>African Traditional Religion</i> (Sheldon Press), p. 64-65.</p> <p>YOUNG, S.U.<br/>1950 <i>African Ideas of God</i> (ed. E. Smith), Edinburgh House Press, p. 38.</p> |
|--|--|

## LA REAZIONE DEGLI ANIMALI DI FRONTE ALLA MORTE

Messeri, Patrizia, Firenze, Italia

Nella letteratura etologica le notizie relative al comportamento di fronte alla morte sono disseminate qua e là e risultano pressoché assenti rassegne organiche sull'argomento. Eppure la morte, il modo in cui un animale muore, è un evento della vita che sottostà anch'esso alle leggi della selezione naturale e con esso i comportamenti e i sentimenti che l'accompagnano. In questo senso si può ipotizzare di poter rintracciare il nocciolo comportamentale da cui nell'uomo è fiorita la successiva ben più vasta varietà di manifestazioni culturali. Questo tipo di resistenza nel biologo e nell'etologo a parlare della morte sembra legata alla resistenza ad attribuire agli animali sentimenti umani, resistenza che appare come l'esatto reciproco della resistenza dell'umanista a riconoscere una natura animale alle manifestazioni superiori del comportamento umano. Non so se una rassegna del comportamento animale potrà essere utile per lo scopo prefisso, né so quanto indietro si può andare nel mondo animale per rintracciare i preadattamenti comportamentali di usi quali l'esorcizzazione del timore della morte, l'attaccamento ai defunti, il lutto, la sepoltura, i riti, il comportamento superstizioso; in ogni caso queste resistenze si devono attenuare e l'impresa va tentata. D'altra parte l'attribuzione di sentimenti umani agli animali è un fatto diffuso fuori dal mondo degli etologi. In Gran Bretagna, per la legge contro la vivisezione, gli animali non possono venir uccisi in presenza di compagni. Eppure, dice Barnett «la morte di un ratto anestetizzato è priva di significato per gli altri ratti; non così il corpo dell'animale morto, infatti potrebbero mangiarselo». La differenza nel comportamento pare che passi proprio fra morte e cadavere, come indica un'esperienza di Eibl-Eibesfeldt. Egli racconta di aver catturato molti ratti con una trappola prima che ve ne cadesse uno che non morì subito; da quel giorno nessun altro animale cadde in quella trappola. L'animale doveva aver emesso un «grido di morte», analogamente alle sostanze che fuoriescono dal corpo di pesci e girini feriti a morte e che funzionano da allarme per i conspecifici. La vista del cadavere pare in effetti priva di significato ed induce tuttalpiù un comportamento di pulizia: gli imenotteri sociali espellono dal nido cadaveri e larve morte, ratti e topi mangiano i conspecifici morti e un analogo cannibalismo è noto per molte specie, fra cui i leoni e i lemuridi. Anche in primati più evoluti dei lemuridi, le reazioni nei confronti di un cadavere non sono molto più complesse. Mirreille Bertrand ha recentemente condotto tutta una serie di esperimenti in due specie di macache per vedere come avrebbero reagito di fronte al corpo

di compagni morti o di sconosciuti della stessa o di altra specie, e se una scimmia imbalsamata veniva trattata come viva, come morta o come un oggetto. Le scimmie mostrarono un grande interesse per i cadaveri, ma esibirono comportamenti che non avrebbero mai adottato per un vivo; la scimmia impagliata invece ingannava gli animali che la trattavano come fosse viva, ma solo per 2 o 3 ore, dopodiché la ignoravano come un oggetto.

La situazione è completamente diversa se si passa a trattare non di un cadavere ma di un conspecifico morente ed anzi è proprio a questo riguardo che si ha la maggior ricchezza e varietà di comportamenti riferiti nella letteratura. Negli uccelli questi comportamenti sono i più svariati: dai pinguini che trascurano completamente i feriti ai corvidi che invece accorrono alle loro grida. Cito da Chauvin: «tra i gabbiani una morte improvvisa provoca la disperazione silenziosa di tutto il gruppo... le bande di taccole, dove tutti si conoscono, entrano nella più grande agitazione quando un membro della tribù viene a mancare». Nei mammiferi si conoscono casi di assistenza ai compagni feriti o in difficoltà: famosi i delfini che si adoperano per sorreggerli a pelo dell'acqua in modo che lo sfiatatoio rimanga completamente fuor d'acqua. Nelle macache i feriti ricevono molta attenzione; essi vengono ripuliti più del solito e anche da membri che non si curano di loro.

Penso che di episodi di questo genere se ne possano elencare moltissimi altri, ma li ritengo privi di un'attinenza diretta con la morte. Può darsi che sia solo l'osservatore, e non gli animali, a metterli in relazione con essa. Qualcosa di diverso è forse possibile dire per gli esempi che seguono.

Quando una pecora seguita da un agnello non ancora svezzato si allontana dal gregge e per qualche incidente muore, il piccolo resta a lungo attaccato a un luogo non lontano dal cadavere e in seguito rifiuterà di far parte del gregge. Schaller racconta di un gorilla di un anno e mezzo che accompagnava un vecchio affetto da gastroenterite che andava a morire lontano dal gruppo. I due furono visti insieme, da soli, per quindici giorni prima della morte del vecchio. Quando questi fu trovato morto il piccolo gli sedeva vicino e non voleva allontanarsene. Anche in questo caso il piccolo non si ricongiunse più al suo gruppo, segno che in quei quindici giorni aveva perso del tutto i contatti. Teleki riporta di sei orfani di scimpanzé, che, pur venendo adottati da altre femmine del gruppo, morirono tutti entro tre anni e mezzo in media dalla morte della madre. Per due di essi lo stress psicologico e la depressione hanno certamente influito. Flo non si allontanò più di 50 metri dal punto in cui era morta la madre nelle tre settimane che le sopravvisse. Secondo Teleki «questa e altre forme di lutto suggeriscono che gli scimpanzé allo stato libero percepiscono la morte di un parente come un'istanza emotiva e possono possedere un concetto generico di eventi di questo tipo». Anch'io concordo nel ritenere che di tutti i comportamenti fin qui descritti solo questo ultimo, insieme con l'attaccamento delle madri ai piccoli morti, di cui passo a parlare, implica la consapevolezza dell'evento. Schaller nei gorilla, la Goodall negli scimpanzé, i Lindbergh nelle aluatte e io stessa nelle macache siamo rimasti colpiti da questo attaccamento. Le madri tengono per giorni e giorni i cadaveri dei piccoli attaccati al ventre e se ne distaccano solo progressivamente, per periodi sempre più lunghi. Gli altri membri del gruppo non se ne occupano e anche se interessati non intervengono. In cattività è necessario rimuovere il cadavere, che poi la madre cercherà agitata. Tutto questo è accompagnato da una sorta di emarginazione della femmina, che per tutto il periodo appare sconvolta e disorientata.

Il significato biologico di questi atti è ovviamente naturale e materiale: si può ipotizzare che la progressività in questo distacco abbia la funzione di evitare che una madre abbandoni un piccolo che sia solo svenuto o tramortito. Pure, perché si realizzi un fatto a valore adattativo è necessario che si fissino in una specie degli adattamenti comportamentali che costituiscono le cause prossime di quel fatto e che in campo umano chiameremmo sentimenti, se non, in altri contesti, le spinte del profondo della coscienza.

Un discorso a parte merita la morte propria. Anche in questo caso trovo che bisogna distinguere fra le analogie solamente formali e i processi che l'uomo può aver ereditato con continuità dall'animale. La maggior parte di ciò che si racconta sulla reazione degli animali di fronte alla propria morte sono leggende. I cimiteri degli elefanti sono degli accumuli di resti ossei di numerosi individui che si possono spiegare in molti modi (stragi, incendi, siccità, avvelenamenti da gas), ma in ogni caso non si tratta di individui radunatisi per morire. F. Kurt ha stimato dall'usura dei denti di 49 elefanti trovati in un simile giacimento a Yala (Ceylon) che l'età media era di 35 anni e nessun individuo aveva più di 40 anni, mentre un elefante può vivere fino a 65 anni. Anche i suicidi dei lemming sono in realtà il risultato di convulse migrazioni provocate da uno squilibrio neuroendocrino in seguito a uno stato di sovrappopolazione che si può verificare ogni 4 o 5 anni.

Le formiche ferite diventano particolarmente aggressive e si espongono molto al pericolo, con un comportamento detto altruistico, cioè a beneficio dei conspecifici. Nello stesso modo si può definire il grido di allarme emesso da un animale minacciato, che avverte i compagni ma aumenta il proprio rischio. Questi ed altri comportamenti altruistici in prossimità della morte sono stati favoriti dalla selezione perché a vantaggio della specie, ma non richiedono da parte di chi li compie un'intenzionalità o una consapevolezza né del loro significato altruistico, né dell'imminenza della morte.

Questo non si può sostenere con sicurezza nel caso di animali vecchi e malati che lasciano il gruppo e vanno a morire lontano da esso. Dice Gzimeck per i leoni che «non sappiamo ancora se gli individui più anziani vengono allontanati dal branco o evitano spontaneamente la compagnia degli altri. Fino a una certa età tutti i membri di un gruppo cacciano insieme e si provvede al nutrimento dei deboli e dei malati, alla fine questi lasciano il gruppo e vengono uccisi da iene e cani selvatici». In ogni caso pochi sono gli animali che muoiono di vecchiaia. Anche nei gorilla e negli scimpanzé solo meno del 50% degli individui raggiunge l'età riproduttiva. Fa notare Medawar che nel periodo successivo a quello riproduttivo una specie non risente più o quasi dell'influsso diretto della selezione naturale. Nelle specie sociali, però, in cui esiste un investimento culturale, la selezione può agire indirettamente a seconda di quanto un vecchio può essere utile a figli e nipoti e tramite questa via anche i comportamenti del vecchio sono sottoposti a selezione naturale. Kummer ha osservato e descritto la funzione degli anziani nei gruppi di amadriadi. In caso di difficoltà i capi si siedono e cedono la direzione del gruppo agli anziani, che, con la loro maggior conoscenza dei luoghi, lo riconducono al riparo. In questo fatto Wickler, nel suo libro, *I dieci comandamenti*, ravvisa il fondamento naturale del comandamento biblico «onora il padre e la madre». Allo stesso modo mi sembra di poter ravvisare nel fenomeno dell'autoemarginazione dei vecchi il senso naturale del principio etico espresso dal proverbio dei contadini russi: «Vivo togliendo la vita ad altri; è ora di andare».

## SUMMARY

The least natural way for an animal to die is by natural death. Birds and mammals live much longer in captivity than in their natural habitats, where the normal causes of death are ever present. The very fact of growing old represents a situation which is anything but general among animal species and, where it does occur, is not always of clear biological significance. Even among chimpanzees and gorillas, where old age actually has a precise meaning of its own as a cultural investment, less than 50% of individuals reach adult age. Therefore the reaction of an animal when faced with death is above all a reaction to being faced with mortal danger or with the death of a fellow. While a dead animal is virtually without interest for another, its death itself, especially if accompanied by calls of distress and «death cries», may be of fascination for its fellows. As far as the animal's own death is concerned, the behavioral modifications taking place at the time do not necessarily signify its awareness of the event and may simply depend on the animal's physical state. Cases such as elephant cemeteries and mass suicide of lemmings are for the most part figments of the imagination. Although behaviour patterns of assistance and aid to animals injured or threatened with death do exist among other social vertebrates, cases in which involvement is prolonged after an animal's death are known only among Primates, and it is of interest to understand the adaptive significance of this involvement.

## RÉSUMÉ

La mort «naturelle» est pour les animaux le mode le moins naturel de mourir – les oiseaux et les mammifères en captivité vivent beaucoup plus longtemps que dans leur environnement habituel, dans lequel sont présents les causes normales de mort accidentelle. Le fait même du vieillissement représente un fait tout autre que général chez les espèces animales et là où il est présent, sa signification biologique n'est pas toujours claire. Également chez les espèces telles que le chimpanzé et le gorille, chez qui la vieillesse a une signification précise d'investissement culturel, moins de 50 % des individus atteignent l'âge adulte. Ainsi la réaction face à la mort de l'animal est avant tout une réaction face au danger de mort ou bien face à la mort d'un des leurs. Alors qu'un semblable mort est complètement dépourvu de signification pour un animal, contrairement sa mort peut être de grand intérêt, spécialement si elle est accompagnée d'appels d'alarme ou de «cris de mort». Pour ce qui est de sa propre mort, les modifications de comportement qui peuvent apparaître au même moment ne témoignent pas particulièrement d'une conscience de l'évènement et peuvent simplement dépendre de l'état physique de l'animal. Des exemples de cimetières d'éléphants ou de suicides en masse de lemmings sont en grande partie des produits de l'imagination. Même s'il existe aussi chez d'autres vertébrés sociaux des comportements d'assistance et de secours aux animaux blessés ou en danger de mort, seulement chez les primates on connaît des cas d'attachement qui continuent après la mort, attachement duquel il est intéressant de comprendre la signification.

## RIASSUNTO

La morte "naturale" è per un animale il modo meno naturale di morire. Uccelli e mammiferi in cattività vivono molto più a lungo che nella situazione naturale, nella quale sono presenti le normali cause di morte accidentale. Il fenomeno stesso dell'invecchiamento rappresenta un fatto tutt'altro che generale fra le specie animali e dove è presente non sempre ne è chiaro il significato biologico. Anche in specie quali lo scimpanzé e il gorilla, dove pure la vecchiaia ha un suo preciso significato di investimento culturale, meno del 50% degli individui raggiunge l'età adulta. Dunque, la reazione di fronte alla morte nell'animale è soprattutto la reazione di fronte a un pericolo mortale, oppure di fronte alla morte di un conspecifico. Mentre un conspecifico morto è per lo più privo di significato per un animale, la sua morte può essere invece di grande interesse, specie se accompagnata da richiami di allarme e "gridi di morte". Per quanto riguarda la morte, le modificazioni del comportamento che si possono verificare in concomitanza non testimoniano necessariamente una consapevolezza dell'evento e possono semplicemente dipendere dallo stato fisico dell'animale. Casi come i cimiteri degli elefanti o i suicidi in massa dei lemming sono in gran parte frutto della fantasia. Pur esistendo anche in altri vertebrati sociali comportamenti di assistenza e soccorso ad animali feriti e in pericolo di morte, solo nei primati si conoscono casi di attaccamento che continua dopo la morte, attaccamento del quale è interessante capire il significato adattivo.

THE ORIGINS OF RELIGION DEBATE AND ITS IMPLICATIONS:  
A PSYCHOLOGICAL PERSPECTIVE

Brockway, Robert W., Manitoba, Canada

Apart from the very dubious Choukout'ien site, there is no archaeological evidence of Lower Palaeolithic religio-magical behaviour. To date no hominid burial sites have been found, no artifacts which lend themselves to symbolic interpretation, and no art. Middle Palaeolithic Man (classical Neandertal and contemporaries) buried the dead, at least occasionally (La Ferrassie), mutilated skulls, Monte Circeo being the most frequently cited example, and, as Petershöhle and Drachenloch attest, collected cave bear skulls. We do not know if any or all of these practises were religiously or magically motivated but they might have been. Birdsell thinks Neanderthal Man invented religion. (Cambell, 1956; Solecki, 1971; Cf. also studies dealing specifically with archaeology and prehistoric religion such as Blanc, 1961; Hallowell, 1926; James, 1957; Maringer, 1960). At any rate, where art and ideology are concerned, he has no clear antecedents. The decorated caves and mobiles begin with Upper Palaeolithic Man and, from sixty thousand years ago and the Aurignacian, the tantalizing evidences of prehistoric religion abound. Even then (as Leo Oppenheim cautioned with regard to Mesopotamian religion), it is possible to have an overwhelming abundance of both archaeological and textual data and still not be able to sort and identify religious beliefs and practises with confidence (even with the resources of Ashurbanipal's magnificent library of clay tablets). (Oppenheim, 1956). Indeed, there is a great deal of uncertainty concerning the early history of the Christian Church. Even with an embarrassment of detailed documentary evidence, the reconstruction of any ancient religion is difficult, indeed almost impossible. We have very little reliable information, for example, about early Iranian religion and the origins of Zoroastrianism. For these reasons, and numerous others familiar to all of us interested in prehistoric religion, the origins of religion problem was abandoned shortly after World War One by virtually all anthropologists, Wilhelm Schmidt being a conspicuous exception. Indeed, the discussion of origins of religion has always been very limited. Müller, Tylor, Frazer, Marett, Lang, Freud, and Durkheim devoted but a few each pages to the topic, treated it in peripheral fashion, admitted ignorance, and that the subject could be discussed only by inference. Durkheim, in particular, explicitly denied the possibility of discussing the origins of religion in the sense of its

roots in prehistory but used the term in a special sense by which to refer to the most basic form of religion, as in contemporary primal societies such as the Australian aborigines.

Can the origins of religion be discussed at all? Weston La Barre thinks so and his *Ghost Dance* (1972) is a holistic evolutionary study of religion from hominids to the Hebrews. The late E.O. James also presented a compendium of archaeological evidence in his *Prehistoric Religion* (1956), and there is also the work of Maringer. Except for La Barre, those few scholars who have attempted a holistic discussion of prehistoric religion avoid the origins of religion problem. Where prehistoric religion is concerned, interest has quite properly focused on the Upper Palaeolithic and Neolithic which, at least, offer archaeological grounds for speculation. It is probably safe to say that unless someone invents a time travel machine, we are not going to solve the origins of religion problem. If that it is so, is there any point in discussing it at all?

If the answer is yes, then what can be discussed and how? Before all else the methodological problem must be coped with. Tylor, Durkheim, and the other pioneer ethnologists collected what information they could about the beliefs and practises of the Arunta, the Andaman Islanders and other «low primitives» to use the condescending terminology of the day. They based their comments about animism, pre-animism, totemism, and the rest on the assumption that these people were culturally static, on account of isolation, and that the Arunta say of sixty, eighty, or one hundred thousand years ago, believed and practised much like people whom Spencer and Gillen investigated during the late nineteenth century. Since Malinowski and Radcliffe-Brown, this methodology has been discredited beyond redemption, and such evidence as anthropological field-work offers suggests that people in what are now called «primal» societies are not surviving primevals but modern peoples whose cultures were remarkably complex at the time studied. Today, apart from a few tribes in the highlands of New Guinea and Mindanao, and possibly elsewhere, there are almost no primal societies but cultures in various stages of transition because of the impact of Western or Islamic Civilisations. Paradoxically, now that the field work techniques of anthropology have reached scientific respectability, the cultures which might have been studied with some profit a century ago are not around. Therefore, one approach to the origins of religion problem, that of studying contemporary primal cultures, is no longer available to us.

Where Lower Paleolithic Man is concerned, all discussion of religion (or whatever might be antecedent to religion) is admittedly pure speculation. However, since some ethologists (Washburn, 1962). Vore, and Lorenz find it possible to discuss hominid social life and communication it is also possible to at least talk about religion. The ethological methodology is based on the inference that contemporary primates offer interesting clues to the possible behaviours of primeval hominids when studied in the wild rather than in captivity. Thus, although they are not closely related to *Homo sapiens sapiens* zoologically, baboons have been of considerable interest to Washburn and Vore because they are terrestrial primates. The field studies show that baboons have considerable social discipline, that thirsty animals will stay with the troop when water is near instead of striking out alone, that males will deliberately sacrifice themselves when the troop is threatened by a predator so that the others can flee. Also, we know

now, from the valuable field studies of chimpanzees, that these close relatives of *Homo sapiens sapiens* have group disciplines, are tool makers, communicate, and, indeed, are close enough to our species, biologically speaking, to be classified as hominids in the opinion of Sonia Cole and numerous others.

What inferences concerning the origins of religion could be extrapolated from ethological studies? Group discipline itself is perhaps the major one. Most religions, ancient and modern, function as instruments of social control, as Marx correctly observed. Invariably, modern American evangelicals appeal to Biblical «proof texts» to give supernatural authority to conservative social and ethical values, such as both corporal and capital punishment, patriotism, the nuclear family as the only acceptable life-style, capitalism, and political conservatism. The role of religion as a means of social control and discipline is very obvious in Europe where one need only make reference to the conservatism of the Christian Democratic Parties of Italy, Germany, and elsewhere, or to the old adage that the Church of England is the Conservative Party at prayer. In Canada the Progressive Conservative Party arose out of Anglicanism and Presbyterianism; the Liberal Party is rooted in Methodism; and the New Democratic Party (Social Democratic) was founded by religious liberals and humanists, a phenomenon true of Social Democracy in most European countries. Marxism-Leninism, of course, is the ideological cement which binds Communists. One could go on. Religion is known to have been of paramount significance in the socio-political orders of the ancient city states of Egypt, Sumer, the Aegean, the Indus, Huang Hu, Guatemala, and Peru at the beginning of history and, quite obviously, had to have ancient antecedents. If we cannot say much about recent primal societies we can at least say that none ever have been found without religion of some kind, and that in all cases religion was an important means of social discipline and control. Is it not reasonable to suppose that social discipline and control was one of the roots of religion and that, in part, it emerged out of the exigencies of maintaining leadership and control in primeval nomadic bands?

So far as we know, neither baboons nor chimpanzees go to church; Jane Goodall has so far not reported that chimpanzees believe in the Great Chimpanzee in the sky who rewards the good and punishes the wicked. All primate social discipline except for that of *Homo sapiens sapiens*, is based on what we might as well call instinct since if we reject that familiar word on account of its inaccuracy we only substitute another which really means much the same. The probability is enormous that hominid social discipline preceded the origins of religion and subsequently reinforced it when man reached a point in his evolution in which cognitive processes made him capable of abstraction.

Since religion usually implies supernaturalism (even though humanism is in some respects religion), we must look further. Archaeology, anthropology, and ethology helps more. Jean Piaget offered the interesting proposition many years ago that ontogeny recapitulates phylogeny. This concept, to be sure, was very popular during the late nineteenth and early twentieth centuries, and was an important facet in evolutionist sociology. Piaget's particular refinement or emphasis of the viewpoint was his suggestion that one could gain some notion of primitive man from the behaviour of young children. Since, in the case of most children, religious ideas appeared (or seemed to appear) during latency, the ontogeny recapitu-

lates phylogeny concept implies that the place to look for the origins of religion would be in whatever stage in human biological and social evolution clues are encountered of a supernaturalist character. If we follow this line of thought, it might be said that Neandertal Man could be compared to a child of four or five, an age or stage when many children become aware of Santa Claus, the Easter Bunny, the Bogey Man, real to him though invisible and also entertain notions of a heavily bearded god up in the sky, that heaven is above, hell underneath, and, above all, that no one lives forever but dies. During latency these ideas develop more vividly, and, of course, are bound up with social discipline and behavioural control. «If you don't behave the bogey man will get you». As the child approaches puberty, however, the polytheism of Santa Claus, the Easter Bunny and Bogey Man vanish, as the child adopts gods of the adult world such as Jesus.

The fallacies of ontogeny recapitulates phylogeny are obvious and require little comment. No child grows up in a cultural vacuum but is, from birth, conditioned by the culture of his particular society, so that whatever evolutionary development of this sort might go on is heavily polluted. He does not invent Santa Claus, the Easter Bunny and the Bogey Man; he is taught about them, just as he is taught about Jesus, God, and the Devil or whatever other mythological symbols and ideas flourish in his particular culture.

Similar objections can be raised concerning the collective unconscious and Jung's concepts of archetypes which, as he contended in numerous essays, are genetically transmitted. This hereditary factor is totally unproven, to say the least. The archetype is not the same category as innate releasing mechanism or instincts which, as experimental psychologists and child psychologists point out, do not function in man in the way they do in other animals including other primates. The neonate is actually a fetus and present investigations suggest that, while the brain cells are present at the time of birth, the connections between are not until around age two by which time the neonate has been subject to considerable social conditioning.

Where psychodynamic psychology is helpful in the origins of religion problem is in its offering some fairly good explanations of the role supernatural ideas play in very young children even though the ideas are implanted. While Freud's famous Oedipal theory of the origins of religion was effectively exploded by Kroeber immediately after it appeared in 1913, there is something to be said for Freud's comments in *Future of an Illusion* and *Civilisation and Its Discontents* (as well as elsewhere). Freud held the gods to be projections of parents. In general, this type of explanation fits into the soterial category. Most people have private rituals, lucky charms and talismans which offer emotional comfort even to those who totally and completely disbelieves in their potency in the cognitive sense. These soterial behaviours are among the ways by which the person becomes his/her own parent in the sense that Berne suggests in his Transactional Analysis. Without sacrifice of integrity, the highly rationalist individual will make use of these soterial rituals and amulets as a pragmatic and rational means of achieving control of anxieties which he/she readily acknowledges to be childish.

Lorenz and other ethologists point to the ritual behaviour of chimpanzees, rhythmic swinging about a pole for example. Every pet owner knows that his dog also has a pet, a favourite toy, perhaps, that he cuddles in his

basket. Most higher mammals have their social rites and objects, and especially the primates. Harlow's famous and oft-quoted experiments with baby monkeys and surrogate mothers made up of cloth and wire are among the vast quantity of scientifically verified data which indicates animal dependency needs and the various ways they are met.

The dependency needs of both non-human and human animals are too well documented to require more than mention. These needs are very familiar to clinical psychology. Going further, investigators such as Adorno have shown that dependency is an overwhelming factor in the majority of people, and that the «authoritarian personality» is virtually the norm. Self-directed and autonomous persons are being few. Furthermore, they are chiefly encountered in sophisticated urban societies and seldom among the tradition-directed.

What can be said about the possible origins of religion lies less in the fragmentary archaeological evidences than in what can be inferred from ethological and psychological investigations. We do not need to know, for example, what Upper Palaeolithic female figurines were for (or, for that matter, decorated caves). Neanderthal graves show concern of some kind for at least some of their dead but are mute concerning the Mind/body problem. In brief, the archaeological path is a dead end route. As Oppenheim contends, we cannot be sure what Assyrian monumental architecture was for; we suppose that some of it, at least, was sacred, but even the vast clay tablet library of Nineveh offers remarkably little elucidation concerning the architectural remains. If this is so, then Peter Ucko's and Andrea Rosenfeld's sceptical conclusions concerning all theories about prehistoric cave art from Lartet through Breuil to Professor Leroi Gourhan carry great weight. We do not know what Palaeolithic artists intended. Andrea Lommel points out that we do not even know what recent Australian rock art is for even when the artists themselves are available for interview. Apart from preserving a tradition, they do not seem to know why they paint.

When we approach the origins of religion problem from psychological perspectives, there are, however, at least a few hints. It is very probable that behaviour preceded cognitive belief, a familiar enough notion which has considerable ethological and psychological support. We can be certain that there was not *one* origin of religion, animism, for example, but many. It is very likely religion was multifaceted from the beginning. If, as theists believe, religion originated in divine self-disclosure, the question still remains open because we have to account for the variety of ways and means by which this confrontation occurred. If, as most humanists contend, the divine is not evident, we still have to answer Descartes' question concerning the idea of deity in the human mind. How did it get there?

What can be said about Australopithecus and Homo erectus? What can be said for the Dryopithecines? Chimpanzees and gorillas have been found capable of abstract and holistic thought; most higher mammals are capable of problem solving. Furthermore, recent studies of squiggles, loops, and other signs in certain early Pleistocene sites in Europe indicate a primitive systems of notation (Marshack, 1972, 1976). It is not enough to say that Lower Palaeolithic man appear to have been *capable* of cognitive processes? We do not need to know what these processes were in order to be sure that the origins of language, symbolism, social discipline, and religion are exceedingly ancient.

The viewpoint taken here is that «religion» had its origins during the Pliocene among the Australopithecines, a view which has the support of Raymond Dart, in the course of lengthy Personal correspondence several years ago. Dart, who discovered *Australopithecus africanus* in 1924, contends that whatever can be said for *Homo erectus* and Neanderthal supernaturalism also can be said for the earlier hominids. *Australopithecus* appears to have had a human-like cerebral cortex, and this is the crucial matter. The capacity for abstract thought is not confined to any particular region, but distributed throughout the grey matter, so the sloping skulls of both *Australopithecus* or *Homo erectus* do not necessarily imply deficiency in cognitive capacities. Given the capacity to both recognize and anticipate death, and given the capacities for symbolic thought, it is but a short step to supernaaturalist ideation. This is further reinforced by the probable capacities for projection in children, the employment of soterial rituals and behaviours which, in humans, usually survive among the most mature of adults. What has been said, is at least as plausible as the various models physicists construct for atoms at one extreme and the universe at the other. Since science deals in models, those of us interested in the origins of religion problem can at least discuss the issue intelligently even if we cannot verify it.

#### RÉSUMÉ

Il existe une grande reticence à discuter la religion préhistorique, à cause de la rareté de preuves et les difficultés de vérifier l'information. Tout de même, le sujet être traité d'un point de vue interdisciplinaire, surtout en accentuant la psychologie. La psychologie physique, expérimentale, et psychanalytique offrent toutes des intuitions qui ont une valeur potentielle, et il est possible que la psychologie fournisse un meilleur instrument d'approche aux plus anciennes formes de la religion préhistorique que l'anthropologie ou l'archéologie. Vu que les données Paléolithiques semblent suggérer que les hominides ont eu peut-être des facultés plus importantes que l'on n'a pensé jusqu'à présent, il pourrait être valable d'explorer par moyen de construction des modèles.

#### RIASSUNTO

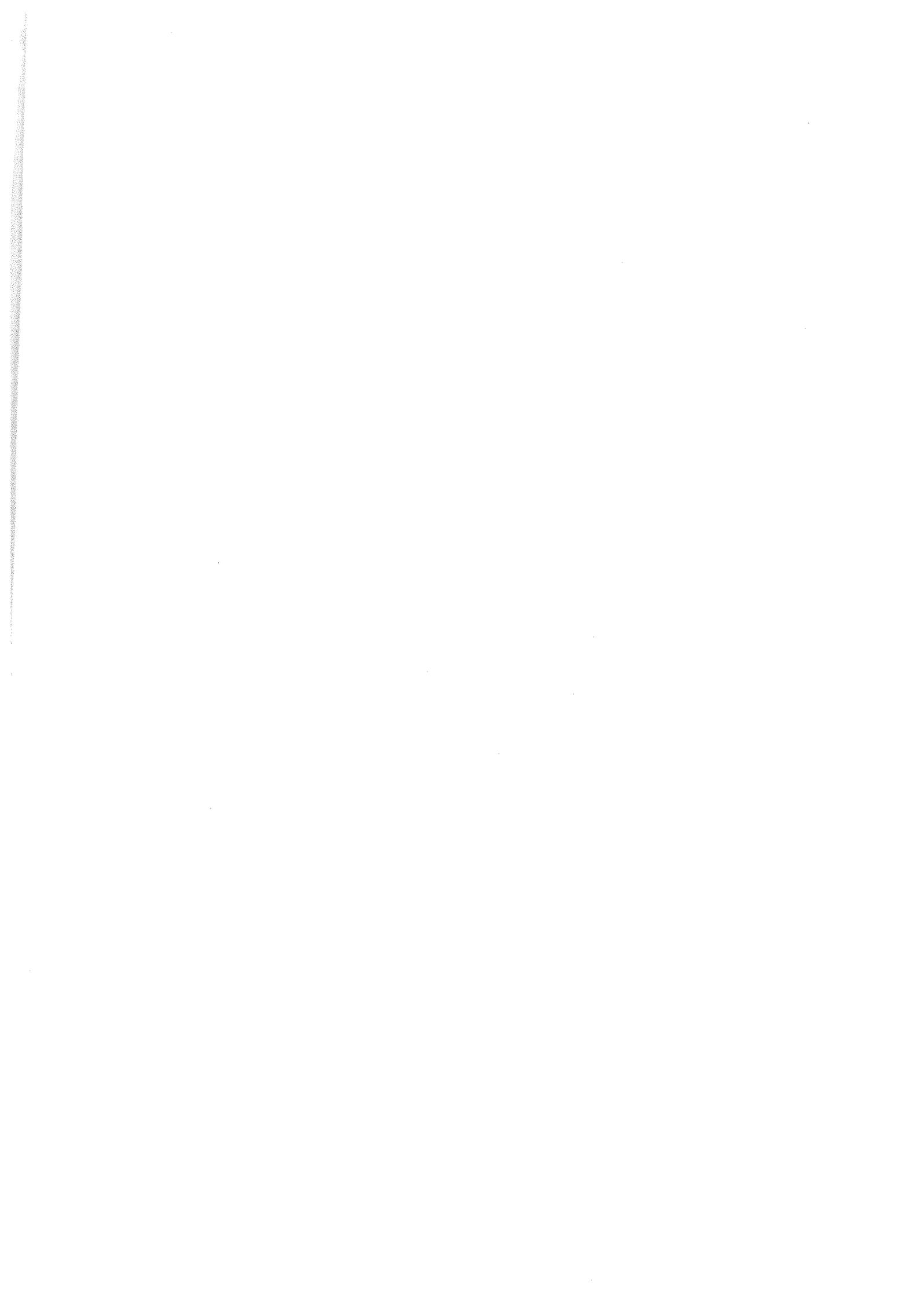
Considerate le difficoltà insite nella ventilazione dei dati e la scarsità di dati scientifici esiste una generale riluttanza a discutere la religione preistorica. Tuttavia l'argomento può essere discusso con profitto da un punto di vista interdisciplinare ponendo un accento particolare sulla psicologia. La psicologia fisica, sperimentale e psicoanalitica affronta tutte dette intuizioni che sono di potenziale valore, ed è anche possibile che la psicologia fornisca uno strumento d'indagine migliore per le forme più antiche di religione preistorica che non l'antropologia e l'archeologia. Dato che i dati della paleontopatologia sembrano indicare che gli ominidi abbiano posseduto capacità conoscitive superiori a quanto finora creduto, potrebbe essere utile l'esplorazione del pensiero per mezzo della costruzione di modelli.

#### SUMMARY

There is great reluctance to discuss prehistoric religion because of the scarcity of scientific data. Still, the subject can be discussed profitably from an inter-disciplinary viewpoint with particular emphasis on psychology. Physical, experimental, and depth psychology all offer insights which are potentially valuable, and it is possible that psychology provides a better instrument of approach to the earliest forms of prehistoric religion than anthropology or archaeology. Since palaeoanthropological evidence seems to suggest that hominids may have had greater cognitive faculties than hitherto though, explorations by way of model construction might be of value.

## REFERENCES

- BLANC, A.  
1962 «Some Evidences for the Ideologies of Early Man» in *Social Life of Early Man* (S. Washburn ed.), London (Methuen), pp. 124-128.
- BREUIL, H.  
1952 *Four Hundred Centuries of Cave Art*, Montignac (Centre d'Etudes et de Documentation Préhistoriques).
- CAMPBELL, B.  
1956 «The Centenary of Neanderthal Man: Part I» in *Man* 56, November.
- DURKHEIM, E.  
1915 *The Elementary Forms of the Religious Life*. Trans. Joseph Ward Swain, London (Allen & Unwin).
- FREUD, S.  
1918 *Totem and Taboo: Resemblances Between the Psychic Life of Savages and Neurotics*, Authorized English Translation with Introduction, by A.A. Brill, New York (Moffat, Yard).
- HALLOWELL, A.  
1926 «Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere» in *American Anthropologist* 28, pp. 1-175.
- HARLOW, H.F. and ZIMMERMANN, R.R.  
1959 «Affectional Responses in the infant monkey» in *Science* 130, pp. 421-432.
- JAMES, E.  
1957 *Prehistoric Religion*, New York (Barnes & Noble).
- KROEBER, A.  
1920 «Totem and Taboo: An Ethnological Analysis» in *American Anthropologist* 22, pp. 48-55.
- LA BARRE, W.  
1970 *The Ghost Dance: Origins of Religion*. Garden City (Doubleday).
- LUQUET, G.  
1933 *The Art and Religion of Fossil Man*, New Haven (Yale).
- LEROI-GOURHAN, A.  
1964 *Les Religions de la Préhistoire*, Paris (Presses Universitaires).
- LOMMEL, A.  
1966 *Shamanism: The Beginning of Art*. New York (McGraw-Hill).
- LORENZ, K.  
1954 *Psychologie und Stammesgeschichte, in die Evolution der Organismen* 2d ed., Stuttgart (Gustav Fischer), p. 161.
- MALINOWSKI, B.  
1924 *Magic, Science and Religion and Other Essays*, New York (Doubleday).
- MARINGER, J.  
1960 *The Gods of Prehistoric Man*, New York (Knopf).
- MARSHACK, A.  
1972 *The Roots of Civilization: The Cognitive Beginnings of Man's First Art, Symbol, and Notation*, New York (McGraw-Hill).
- 1976 «Some Implications of the Palaeolithic Symbolic Evidence for the Origin of Language» in *Current Anthropology*, Vol. 17, No. 2, June.
- OPPENHEIM, A.  
1964 *Ancient Mesopotamia*, University of Chicago (Chicago), Ch. I.
- RADCLIFFE-BROWN, A.  
1952 *Structure and Function in Primitive Society*. Glencoe, Il. (The Free Press).
- RIESMAN, D., GLAZER, N., DENNEY, R.  
1953 *The Lonely Crowd*, New York (Doubleday).
- SOLECKI, R.  
1971 «Neanderthal is not an Epithet but a Worthy Ancestor» in *Smithsonian*, May.
- TYLOR, E.  
1873 *Primitive Culture*, Vol. II, London (John Murray), Ch. 11.
- UCKO, P. and ROSENFELD, A.  
1967 *Palaeolithic Cave Art*, New York (McGraw-Hill).
- WASHBURN, S. and DEVOTE, I.  
1962 «Social behavior of baboons and early man» in *Social Life of Early Man* (S. Washburn ed.), London (Methuen).



INTELLECTUAL EXPRESSIONS OF PRE-HISTORIC MAN  
IN RELATION TO ABORIGINAL PEOPLE IN AUSTRALIA

Cairns, Hugh, Sydney, Australia

First, by way of introduction. Last week I was 400 miles south of Darwin with a small team from the Australian National Heritage Commission. We were trying to locate and inspect some rock-paintings recorded many years earlier. We found so many other paintings that we were reminded that there are hundreds of thousands of glorious Stone-Age-type paintings and rock engravings in Australia - mostly still to be found. This fact and the content of the paintings themselves give food for thought.

It has been customary in white western society to consider present-day Australian aboriginals and ancient Lascaux painters - let alone Neanderthals, Australopithici and Homo Erectus - as pre-logical humans with underdeveloped intellects. Needless to say, both serious anthropology in Australia and modern political reality have radically altered this picture. I know of academics - women in university research in Anthropology - who would much rather have Aboriginal minds on their research team than European: the Aboriginal women are extremely thorough, have highly critical minds and are the best workers in the field - the modern Australian aboriginal has equal intellect with Gubba (the Governor's Man). But since they probably are the only living prehistoric people, who even as late as 40 years ago in the Northern Territory were living life as it had been lived for many thousands of years, they point to the past and what we see is astonishing: the original tribal aboriginal culture demonstrating that for 40,000 years (at least) the great intellectual questions have been probed in the lore, law, medicine and ritual enactment in the dance, music, and art of these people.

If the plight of today's aborigines in Australia (with their disease, unemployment, poverty, aimlessness) is quoted against this statement, I must point out that the present realities have come to pass because the intellectually-based and the intellectually-grown concept-cluster in European urban and industrial society - and in Christendom - has failed them. Modern western society shows all the same signs of disease (urban), unemployment (industrial), poverty (technological and class-ridden) and hopelessness (with the secular promises having failed) on a far greater scale - so great, indeed, that we seldom see the wood for the trees. The plight of the west today as of the aboriginal yesterday is the Loss of Dream. In the abori-

ginal lore the Dreaming provided the intellectual base for individual tribal life; and in the west both Christianity and its derivative Marxism have similarly lost their ability to hold Man in his Dreaming; and no intellectual base gives respite any more.

Still by way of introduction, it should be noted that it is an essential human assumption that there has been some *progress* in intellectual and religious achievement from the beginnings of conceptualisation – whether in Australopithecus or Homo Erectus, or before all of these – to historical times. Some of the most significant advances in intellectual and religious development took place during the period we call prehistory in which there are no written documents. This absence of writing is an obstacle to comprehension of what must have been essentially abstract achievement. It is tempting to give up the quest for the understanding of prehistoric religion and to escape the problem with the words «I suppose we shall never know». So the task is very difficult: I believe we are only just beginning, and any early attempt such as the speculations below must of necessity be a grope in the dark. (I might also say that not far from here – in Macedonia – there are reports of new finds of human worked stone ‘quartz’ with a purported date of  $2\frac{1}{2}$  million years. True or not, I suggest that you should now be working very hard to try to discover what has been happening intellectually for well over the million years in Mediterranean man’s mind).

From the study of religions it is probably true that there is enough in common in the development of some religions – possibly religion in general – for us to build a model, a set of assumptions about the achievements of prehistoric people. This could then be tested, adjusted, developed, or jettisoned if not found fruitful; and hopefully such a set would prove useful as a tool for exploration of prehistoric achievements. In this exploratory paper I am attempting to set up a model, providing the minimum justification for it to be taken seriously. There is a recent firm dating of 32,000 B.P. in Australia for red-ochred funeral remains at Lake Mungo (Kirk & Thorne, 1976). This date raises the matter of religion, and the continuity and discontinuity of a prehistoric culture. But this date is youthful compared to the tentative 120,000 years b.p. for worked stone tools at Lake George. (The research team is experienced and confident. See Singh & Bowler et al., 1976). These have been dated from pollen and the dating is not yet secure. But if this date is correct, and if we consider Australian rock art which is radiocarbon-dated at 20,000 (Wright, 1971) together with the highly abstract rock-engravings in South Australia of 14,000 years B.P. (Mulvaney & Golson, 1971; Rosenfeld, 1975) and the beautiful Quinkan paintings at 13,000 B.P., evidence would appear to be building up for a lengthy period of prehistoric culture in Australia not based in written, verbal language.

This paper therefore aims to begin to understand what was happening to aboriginal people during the prehistory which is still present. The argument rests upon models for the development of ideas and is related to the complexity of present Australian aboriginal reality<sup>1</sup> and to its continuity with an ancient past.

---

<sup>1</sup> What follows owes much to the writings of C.P. Mountford, A.P. Elkin and R.M. Berndt (amongst many others); and to the present research of Helen Payne and David Bruce (ritual enactment and coding in music); and John Clegg, Mary Dallas and Lesley Maynard (coding in art). Basic writings on Australian Aboriginal art would include those of P. Ucko (ed.), *Form in Indigenous Art*, Canberra, A.I.A.S. 1978 (to be complemented by Dr. Patricia Vinnicombe’s 1976 writings on the art of the South African Bushmen feeding parallels and reflective thought into the Australian situation); R. Edwards, *Australian Aboriginal Art*, Canberra, A.I.A.S. 1979; and Ucko and Rosenfeld, *Palaeolithic Cave Paintings*, 1967; and in Australian Aboriginal music, the work of Alice Moyle, Helen Payne, Richard Moyle and Trevor Jones.

Models for the development of the human mind abound. What follows has proved fruitful in my own experience and study, and others can test, adjust, expand on it, or produce another story. The speculations and inferences emerged from many different disciplines and a very brief select bibliography is as follows: in the area of Australian aboriginal studies Professor Elkin in *Essays in Honour of G.W. Thatcher* shows that Australian aboriginal people do ask deep philosophical questions such as, Who am I? What sort of a world is this? Why are some things more valuable than others?, and What is the meaning of it all?, and L.S. Hiatt's volumes on interpreting myth demonstrates their complexity of thought and life. These are complemented in a philosophical direction by Marjorie Grene's *The Knower and the Known*, Michael Polanyi's *Personal Knowledge* and John Hick's *Philosophy of Religion*. Then from other disciplines there are Sigmund Freud's *New Introductory Lectures* and Hinde's *Animal Behaviour*, along with Jung, Gardner Murphy and more popular ideas-men such as Koestler and De Bono. Then more seriously perhaps, T.S. Kuhn's *The Structure of Scientific Revolutions*, Donald Schon's *The Displacement of Concepts*, and Parsons and Shils', *Towards a General Theory of Action* bring us into philosophy of science. Finally, with Levi-Strauss's unconscious and conscious belief-systems, and Maslow's studies of «peak» experiences, there is my own predilection for Teilhard de Chardin in, for instance, his essay in *Anthropology Today*, and other writings such as *Man's Place in Nature*. This list comprises the major academic bases for what follows.

Perception, communication, memory and reflective self-consciousness mark the development of mind in humans, and the abstract symbolisms of languages in art, music, medicine and myth give full expression to the complex conceptualising which has been emerging as perhaps the specialised ability of humans, their most creative technological tool. (Ideas are more real than things - Polanyi, 1958).

This is the model. Humans have found that groping for reality aids survival, and concepts in exploring realities have evolutionary survival-value. Original stress from life-traumas, and for instance peak-experiences, produce information stored in concepts in memory. How did all this develop? It is known from animal behaviour that needs (for instance hunger) produce visual conceptual images: such search-images then operate as filtering scanners, so that when an animal needs food it «sees» an (unconscious) image of it, keeps a watch out for it, works and searches for it, and grabs it when it comes or pines for it when it does not come.

Such mechanisms have to be assumed with humans, and there is an additional proviso that human language has been so far developed that when needs produce concepts in humans these metaphor-tools are immediately set to work to create and control the environment or at least to satisfy that specific need. Thus concept-projection, concept – cluster – building, displacement – of – concepts and the production of whole patterns of concepts (with their watershed Gestalten) operate in the case of mankind to satisfy need, resolve emotional problems and intellectual anomalies, ensure survival and develop understanding of the environment by testing the realities, and by exploring what is unknown in the environment.

Much of this process is random: for instance, the tongue developed perhaps as unfunctional flab, became a tool with which to eat and then proved capable of helping to produce sound for human language. So also with ideas. A concept developed in one specific area – say, the concept to descri-

be the empirical reality of continual running water – may be suddenly unconsciously switched elsewhere by association, and the displaced concept may be found to illuminate its new environment... the Milky Way, in becoming a «river» of Dreamtime ancestors and their stories, ceases to be so mysterious and threatening, and the world for a moment (anyway) becomes more understandable and easier to live in.

Individual and corporate experiences then nourish the fruitful concepts, the survival-giving and satisfying ideas. (Notice that the questions as to whether any ideas have ultimate meaning, that is, reflect ultimate reality or realities – or Reality – is a matter of faith; in this model reality-testing therefore will include absolutely no reification of concept – reification is where, I believe, religion has often in the past gone wrong).

With such a model the reality of the aborigines may be probed. Their visual perception and sharp empirical observation is well known to researchers and their visual - image - making in stories, and verbal skills of communication are very highly developed. For instance, in the West and in other cultures the Pleiades are seven stars and there are stories about the seven stars. There are stories about the Pleiades also in aboriginal lore; but these actually map out the area of the heavens with over thirty stars, because it is «all» of observed reality which is their curiosity and interest, and their visual perception is technically to the fourth magnitude. The myths record great perception of the empirical world.

In non-verbal language, coded signals are recorded on message sticks, in the smoke-signalling system (which is very complicated) and much more obviously to us in their immensely complex music and art. It appears that the highly complex linguistic skills in over 600 languages (with sophisticated grammar, vocabulary and syntax) are more than matched by the coded intellectual expressions of the people – their life and personality – in the body-painting, bark-painting, engraving, weaving, carving, finger-painting, dancing, music-playing, dance structures and musical form of present day aboriginal people. In essence, the multi-layered myth-stories, already coded verbally, are further coded in the art and music, so that complex information is imparted – but only particular information to particular groups or individuals in the group.

Such conceptual and symbolic patterns with their wholeness, complexity and all-embracing communal strength must be the results of reflective thought over long periods of time, of corporate memory and of individual bursts of originality and genius. Indeed, the intellectual clarity involved in transmitting basic survival information in the disciplined educational setting of corroboree-ritual through the non-verbal information-systems of art and music which incorporate fully the verbal information-systems of myth – and all this in what appears at times to be one of the most inhospitable physical environments on earth – suggests that the Australian aboriginal culture was and is a stupendous human achievement; and world-wide prehistoric man might lay claim to no less.

The continuity of aboriginal culture is suggested also by analogy with modern religion, and by archaeological evidence. Some 14,000 B.P. rock-engravings depict almost exactly the (same) abstract motifs as modern Pintubi paintings<sup>2</sup>. The associated stories may have changed with the story-

---

<sup>2</sup> For instance, the Pintubi Aboriginal painting in St. Andrew's College Chapel (University of Sydney) is almost identical to engravings photographed by R. Edwards at Gunadjani and Tukulna Rock Hole.

teller and with later historic events: but the song-man has a duty to the oral tradition; the basic structure of the music is not found by field workers to be changing over time.

An analogy with modern Christianity is strong. Oral tradition has been reliable: until very recent times huge extracts from the Bible were memorised with total accuracy. Developments (or at least changes) of thought have occurred: Abraham may have kept to the sky-gods, but Moses came down to earth with Law: the Prophets deepened personal and moral experience: priests institutionalised doctrines and Apocalyptic vision emphasized the Transcendent: Jesus was existential and more empirical; Thomas Aquinas and Teilhard attempted to keep to the empirical; veneration of Mary veered to the mother-goddess, Protestantism to the verbal propositional model or image. Yet the continuity is there to see in all Christendom; and so is the antiquity of 3,000 years and more.

Similarly the time-space between the 300,000 years for European «meander» markings and those of 20,000 in Europe and Australia is not satisfactorily explained as «isolated originality»: there will be continuity in human language at least in relation to «river» or «snake» or direction-markings (For «meanders» see: Mulvaney and Golson, 1971; A. Marshack in P. Ucko, 1978. For dating see: Gallus and Wright, 1971; Bahn, 1979). Concepts which will have been projected into cosmic phenomena like the Milky Way at one time and used perhaps for calendar-making at another will at other times map the geographic-terrestrial realities; and not all the associations will be lost over time. The continuity of concepts has indeed probably been with us from the time of the discovery of fire (say 500,000 B.P.). For fire-with-its-associations and its usages has survived and developed as a concept within the language, within community memory through disciplined ritual, especially initiation, through myth, within art and within music. Human concepts are multi-layered today through their complex history. They have been used for survival, to probe the complexity of the multi-layered cosmic physical and mental environments; and they show signs of continuity with ancient concepts precisely because concepts have been and are man's greatest technological tool, carrying within themselves his history of discovery, survival and control.

In summary the model for the development of ideas runs as follows: Stress (physical or mental, social or individual, intellectual anomaly or emotional pressure) produces tension and need which must in the organic human system be brought back into balance and harmony. Needs produce concepts (humans need concepts to survive, for humans are intellect, emotion, imagination and action). Since ideas are more real than things, they have survival-value as technological tools, they meet and test reality, and human evolution depends on this. Concept – clusters – in – action produce value-systems and belief-systems (both unconscious and conscious) which are built up by the displacement of concepts amid creative leaps. These are developed, adjusted, discarded, expanded or replaced... which exercise rests historically on mankind's inquiring mind groping for reality by reflective self-conscious thought, random serendipity, groping imagination and chance – and on an environment which is there to be found, expanded into (loved) and trusted<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> It is a basic assumption in both sciences and religion that nature is orderly, in other words that the world does make sense and therefore can be understood by humans, and expanded into and trusted. This is the ground on which Whitehead defines religion within adventure of ideas and exploration into nature, and Teilhard understands adoration as «to work and to search».

With this model the pre-history of Australian aboriginal people falls into place. First, 120,000 B.P. worked-stone and habitation around Lake George means concept-building. Second, 32,000 B.P. red-ochre cremation must (on the basis of the model) include ritual enactment, and cosmological hunching in religion, with art, music, myth and medicine-man. Third, 20,000 B.P. rock-art must mean sophisticated and complex linguistic conceptual symbolic systems and communication, highly abstract thought in verbal and non-verbal musical and artistic forms, coded reflection and education in myth, ritual and social structure, and stupendous imaginative creative bursts in thought, art and empathy which included empirical observation of all environment and satisfying explanations not at variance with the data. The data in Australia is increasing rapidly in volume. I have briefly put forward one model which might be used for understanding Early Man. No-one should underestimate the complexity of Australian Aboriginal culture and therefore of early man: you should indeed remember the historian's dictum that «no one generation is nearer the kingdom of God than another». We should apply it in relation to ourselves and so-called primitive man, and we should admire the empirical and imaginative intellect which enabled Man to live *in complex culture* and in harmony with and within the real world in the continent of Australia for those forty thousand years.

## RÉSUMÉ

Quoiqu'il soit très difficile de définir que veut dire exactement une réalisation intellectuelle ou artistique; elles sont parfois peu difficiles à reconnaître parmi les éléments particuliers d'une vie humaine ou dans une culture donnée – par exemple, l'ingénieuse et très complexe musique des aborigènes australiens, leur créativité en matière de peinture et leur capacité bien connue dans le domaine de l'invention et de la narration d'histoires, ainsi que leurs connaissances considérables de la chimie, de la botanique utilisées dans la médecine tribale. Tout ceci suggère que les aborigènes ont une pensée imaginative, conséquente et critique au sein de leur propre culture – de nos jours, la culture aborigène est en effet comparable sur beaucoup de points à la religion commune, qui comprend la plus grande partie de la pensée de l'église occidentale, ainsi que celle des peuples religieuses de l'Ancien Testament. En plus, quand de nos jours de l'art aborigène est découvert dans une forme plus ancienne, creusée dans le roc ou le lichen datant de 15.000 ans et quand le développement des cultures occidentales juives et chrétiennes ont été connues pour avoir suivi une évolution aussi lente et aussi complexe, il peut être assumé que la culture aborigène qui produisit il y a 15.000 ans un art de la pierre taillée si riche, était à cette époque aussi riche musicalement, intellectuellement et artistiquement qu'à nos jours. Tous les arts étaient à plusieurs sens – une infinité d'interprétation tant dans les chants que dans les histoires, donnait un sens à la nature et la remplissait – la réalité personnelle, interpersonnelle et intertribale; la connaissance géographique nécessaire à la survie. Ils étaient aussi complexes, nourrissants et réconfortants aux individus et aux tribus il y a 40.000 ans que n'importe quel concept-mythe dans lequel vivent les personnes d'aujourd'hui, dans n'importe quel groupe ou religion. De telles variétés de concepts divers ne sont pas toujours reconnus par les chercheurs de même il n'est pas facile d'utiliser des arguments rationnels avec des normes objectives par lesquels il faut comparer la complexité et la valeur d'une culture mythique, par exemple: le serpent arc en ciel, avec des cultures mythiques avancées non primitives (telles que le Christianisme, le Bouddhisme, l'Hindouisme, l'Agnosticisme, l'Athéisme etc. d'aujourd'hui). Donald Schon et T.S. Kuhn, parmi d'autres ont exploré comment les concepts sont développés à partir de certains besoins et sont ensuite transposés par association dans un autre domaine. De tels déplacements de concepts s'opèrent dans la compréhension empirique et scientifique autant que dans le cadre de la vie normale personnelle et communautaire. De tels mouvements de la pensée abstraite au sein de la communauté. De tels mouvements de la pensée abstraite au sein de la communauté et les compréhensions personnelles ont été d'une immense importance dans la formation de toutes les cultures dans lesquelles des facteurs existentiels sont fondamentaux, cette attitude a été primordiale pour toutes cultures. Souvent l'expérience psychologique, spirituelle, mystique ou idéologique a joué son rôle pour produire et développer les idées qui évoluent

dans un ensemble de concepts qui ont un sens pour les personnes qui y vivent.

La culture aborigène s'est ainsi développée, l'homme ancien également. Les questions philosophiques explorées de nos jours par la pensée aborigène nous donne l'impression qu'il est probable que des questions, des concepts et des significations explorés par l'homme ancien ont produit des réponses à des besoins intellectuels sous la forme de nouveaux concepts et de développement qui se sont acheminés de long des âges. Ceci s'est passé dans le groupes européens des temps préhistoriques. Ainsi la continuité d'une culture reconnaissablement mythologique en essence ou non – argument en faveur de la sensibilité et de l'intellect continu dans le développement et la continuité historique de cette culture. Il en est ainsi des aborigènes d'Australie et il en est ainsi de l'espèce entière de l'Homo Sapiens.

## RIASSUNTO

Anche se è difficile definire con esattezza che cosa costituisce una valida opera artistica e/o intellettuale, spesso invece non è difficile riconoscerlo nell'ambito di certi avvenimenti della vita umana o in una civiltà particolare. Per esempio, la complessa ed ingegnosa musica degli aborigeni australiani contemporanei, la creatività della loro pittura e la loro riconosciuta abilità di creare e verbalizzare i racconti – nonché la loro considerevole conoscenza chimica e botanica ad uso della medicina tribale – tutto sta ad indicare che il popolo aborigeno possiede un proprio modo di pensare creativo, completo e critico nell'ambito della propria cultura. La cultura aborigena di oggi è certamente paragonabile in molti casi ad una religione popolare (common religion) che comprende buona parte della ideologia delle religioni istituzionali dell'occidente e le esperienze del «popolo religioso» ai tempi del Vecchio Testamento.

Inoltre, quando l'arte aborigena di oggi appare nelle sue forme arcaiche sulle rocce e viene datata col metodo di analisi dei licheni a 15.000 anni fa, e sapendo come le culture occidentali (ebreo-cristiane) si siano sviluppate attraverso un lungo e complesso processo, si può presumere che la cultura aborigena di 15.000 anni fa sia stata ricca musicalmente, intellettualmente ed artisticamente nonché scientificamente quanto lo è oggi. Le espressioni artistiche erano concepite a diversi livelli. Strati su strati di significato all'interno dei canti e dei racconti davano un significato e completavano la natura, la realtà empirica personale, inter-personale ed inter-tribale, nonché tutte le conoscenze del territorio necessarie alla sopravvivenza. Questi livelli erano altrettanto complessi, nutritivi e rafforzanti per l'individuo e la tribù 40.000 anni fa quanto per qualsiasi gruppo mitico-concettuale di oggi come in particolare sette o religioni. Tali livelli di concetto non sono sempre individuati dai ricercatori, e non è nemmeno facile stabilire una struttura logica con modelli comparativi «obiettivi» in base ai quali si possa giudicare la complessità e la validità per es., della cultura del serpente (rainbow snake) confrontata alle culture-miti «avanzati», «non primitivi» contemporanei come il cristianesimo, il marxismo, l'induismo, l'agnosticismo, l'ateismo ecc. Donald Schon, T.S. Kuhn ed altri, hanno studiato come i concetti si sviluppano in base ad esigenze particolari e poi vengono trasferiti per associazione in nuovi campi. Tale trasferimento avviene sia a livello di conoscenza empirica e scientifica sia all'interno della normale vita personale e di comunità. Tali movimenti di pensiero astratto di auto-coscienza sono stati di grande importanza nella trasformazione di tutte le culture nelle quali l'ordine sociale ed astratto è basilare. Spesso, le esperienze a livello psicologico, spirituale, mistico o in ogni caso quelle che si illuminano e si allargano concettualmente hanno avuto un proprio ruolo nel produrre e sviluppare le idee che si concretizzano nel gruppo mitico-concettuale nel quale si riconoscono coloro che vi fanno parte. È così che si è sviluppata la cultura aborigena, e così anche i primi uomini. Le questioni filosofiche che ci presenta il pensiero aborigeno di oggi ci convincono che problemi, concetti e significati dell'uomo preistorico hanno prodotto risposte ad esigenze intellettuali nella forma di nuovi concetti e sviluppi che ancora continuano.

## SUMMARY

Although it is difficult to define what exactly is meant by artistic and/or intellectual achievement it is not difficult to recognise them within particular events in human life or within a particular culture. For instance, the complicated and ingenious music of today's Australian aborigines, their creativity in painting, and their well-known story-telling and story-creating ability – as well as their considerable chemical and botanical knowledge in use within tribal medicine – all suggest that aboriginal people have imaginative, thorough and critical thinking within their own culture. Aboriginal culture today is indeed comparable in many instances to «common religion» (which includes most church thinking) in the West today and to what religious people in Old Testament times experienced within their culture.

It may be assumed that the aboriginal culture which produced rock-art 14,000 years ago was as rich musically, intellectually and artistically and indeed scientifically as it is today because aboriginal art of today is found in earlier form engraved on rocks and lichen-dated at 14,000 b.p., and the developments of e.g. western or jewish-christian cultures have been known to have been a complex as well as lengthy process. All the arts were multi-tiered. Layers and layers of meaning within the songs and stories made sense of and filled out nature; personal, inter-personal and inter-tribal empirical reality; and the geographical knowledge needed for survival. They were as complex, nourishing and strengthening to individuals and tribes 40,000 years ago as any myth-concept-cluster within which people might live today, in any particular group or religion. Such layers of concept are not always recognised by investigators, nor is it easy to devise rational argument with «objective» standards by which to compare in complexity and validity e.g. the rainbow snake myth-culture with the «advanced», «non-primitive» myth-cultures (such as christianity, marxism, buddhism, hinduism, agnosticism, atheism etc.) of today.

Donald Schon and T.S. Kuhn, among others, have explored how concepts are developed through some particular need and are then transposed by association into a new area. Such displacement of concepts operates within empirical and scientific understandings as well as within normal community and personal life. Such movements of abstract thought within community – and self – understandings, have been of immense importance in the formation of all cultures in which lived-in and thought-of orders are basic. Often psychological, spiritual, mystical, or at any rate, concept-illuminating and concept-expanding experience has played its part in producing and developing the ideas which evolve into a concept-cluster-world which makes sense to those who live in it. Aboriginal culture developed thus. Early man developed thus. The philosophical questions probed within Aboriginal thought today impress upon us the probability that questions and concepts and meanings probed by early man produced responses to intellectual need in the form of new concepts and the developments which flowed from these down the years. This has happened in European groups within historic times. So the continuity of a culture – recognisably mythological in essence or not – argues for sensitivity and continuing intellect in the development and historical continuity of that culture. This is so with Australian aborigines: and it is so with our whole species Homo Sapiens.

#### REFERENCES

- EDWARDS, R.  
1979 *Australian Aboriginal Art*, Canberra (A.I.A.S.).
- FREUD, S.  
1920 *A General Introduction to Psychoanalysis*, New York (Liveright).
- GRENE, M.  
1966 *The Knower and the Known*, London (Faber).
- GROGER-WURM, H.  
1973 *Australian Aboriginal Paintings and their Mythological Interpretations*, Canberra (A.I.A.S.).
- HIATT, L.R.  
1975 *Australian Aboriginal Mythology*, Canberra (A.I.A.S.).  
1978 *Australian Aboriginal Concepts*, Canberra (A.I.A.S.).
- HICK, J.  
1963 *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, N.J. (Prentice-Hall).
- HINDE, R.A.  
1970 *Animal Behaviour*, 2nd edition, New York (McGraw-Hill).
- KIRK, R.I. & THORNE, A.G.  
1976 *The Origin of the Australians*, Canberra (Australian Institute of Aboriginal Studies), pp. 128-131.
- KUHN, T.S.  
1962 *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago (University of Chicago Press).
- MULVANEY, D., and GOLSON J.  
1971 *Aboriginal Man and the Environment*, Canberra (A.N.U. Press).
- McLAURIN, E.C. (ed.)  
1956 *Essays in Honor of G.W. Thatcher*, Sydney (Sydney University Press).
- PARSONS and SHILS  
1962 *Towards a General Theory of Action*, New York (Harper).
- POLANYI, M.  
1958 *Personal Knowledge*, London (Routledge and Kegan Paul).
- ROSENFELD, A.  
1975 in *Hemisphere*, September, pp. 21-25.
- SCHON, D.  
1963 *The Displacement of Concepts*, London (Tavistock).
- SINGH, G., BOWLER J. et al.  
1976 in *Quaternary Research* 6, pp. 359-394.
- TAX, S. (ed.)  
1962 *Anthropology Today*, Chicago (University of Chicago Press).
- TEILHARD de CHARDIN, P.  
1965 *Man's Place in Nature*, London (Collins).
- UCKO, P. and ROSENFELD A.  
1967 *Palaeolithic Cave Paintings*.
- VINNICOMBE, P.  
1976 *People of the Eland*, University of Natal Press.
- WRIGHT, R.V.S. (ed.)  
1971 *Archaeology of the Gallus Site, Koonalda Cave*, Canberra (A.I.A.S.).

THE PARADOX OF ADAM'S «DOMINION» OVER THE  
ANIMALS AS CONTEXT FOR THE STUDY OF THE  
INTELLECTUAL EXPRESSIONS OF PREHISTORIC MAN

Barker, Elizabeth J. - Stern, Samuel, Brookline, Mass., U.S.A.

That the intellectual preoccupations of prehistoric man revolved around the animals who shared his world is the message of rock art almost everywhere. Our ability to attain insight into his thoughts and beliefs would therefore seem to depend heavily on our ability to interpret the significance he attached to the animal images which, in various styles and over tens of millennia, he marked on cave walls, rock faces, artifacts, and amulets. So obvious a fact hardly needs stating. Not so self-evident, however, is the way it applies to the record of man's intellectual development in historic times. In the twentieth century, no less than in the Ice Age, men's beliefs about animals and their relationship to humans constitute a sort of index to men's self-interpretations. From the theriomorphic gods of ancient high civilization, the monsters of myth and folklore, and the symbolic creatures of the bestiary to Descartes' «beast-machine», Darwin's Galapagos tortoises, and the sociobiologist's laboratory ants – art and literature, theology and science, have mirrored in their interpretations of the animal the paradigms by which men at given times and places have understood and ordered their world. Eras of transition in human consciousness, when the ruling paradigm faces challenge, characteristically have tended to generate new questions about man's place in the animal kingdom and to turn him to seeking his own origins. To this tendency our own time is no exception, as the Valcamonica Symposium itself, and today's widespread interest in archaeological, anthropological, and ethological studies bear witness.

In the context of what has emerged as the paradox of the Western tradition – that tradition symbolized by the «dominion» over the animals given Adam in *Genesis* – efforts to understand the intellectual expressions of prehistoric man have the urgency and immediacy of efforts to understand ourselves. The process demands that we face our own cultural presuppositions with candor and with diffidence. Like the men whose vision we seek to penetrate, we live in a mental landscape bounded by inherited assumptions about ourselves and our place in the scheme of things. The tools and techniques by which we try to decipher the mute stone's message are themselves the product of a particular view of man's place in nature which, perhaps more than anything else, separates the people at this conference from the Camunians who once carved stags and sun-wheels on these hills.

What, then, are the basic assumptions that ultimately made possible the development of the statistical - historical - analytical method we employ in our attempt to understand prehistoric man? They are rooted in a cosmogony that has man, and man alone, created in the «image» of the Deity – a Deity who really can have no image, since He is wholly transcendent, but who is presented in the first twenty-six verses of *Genesis* as a creator, divider, and molder of nature by means of language, the «Word». It is apparently God's intent that man should follow suit, since He at once enjoins him to «fill the earth and subdue it». Adam's first exercise of this newly-granted «dominion» (if we take the accounts of *Genesis* Chapters 1 and 2 together) is his naming of the animals – by language distinguishing them one from another and all from himself. His act, even in the context of Eden's primordial harmony, focuses in a single mythical scene man's long and complex passage from a zoomorphic to an anthropomorphic orientation toward the world – a passage which has not, of course, been the universal experience of mankind. Reinforced by the Lord's delivery into the hand of Noah of «every living thing that moves» (*Genesis* 9:2-3), Adam's «naming» provided, in the course of time, the symbolic model for the Judaic and (with contributions from classical philosophy) Christian postulate of man's uniquely separate and superior status. This, probably more than any other belief, distinguishes the Western intellectual tradition from all others. In the Judeo-Christian cosmology nature is not sacred: the animal is neither Adam's ancestor nor his god. «For the Bible, neither man nor God is defined by his relationship to nature. This not only frees both of them for history, it also makes nature itself available for man's use» (Cox, 1967).

Whether one celebrates the fact or deplors it, the scientific method is a late child of what Lynn White has called «the most anthropocentric religion the world has seen» (White, 1967) – the global victory of its technology, the triumph of Adam's «dominion». That this spectacle of the achieved Faustian dream of human-knowledge-become-human-power inspires so little unqualified enthusiasm today, points to what I have called the «paradox» of that dominion. Under the appellations of the various familiar «crises» of our time, the paradox presents itself in two dimensions, macrocosmic and microcosmic.

To «fill and subdue» has come to sound like a threat. It calls up a futuristic nightmare of an overpopulated earth, depleted of its non-renewable resources, poisoned in its airs and waters, devastated of its lands and its fragile ecosystems – a home unfit, not only for «every beast of the field and every bird of the air,» but for Adam's descendants, as well. With such prospects of doom we are all acquainted, as we are with the efforts of people, world-wide, to find the means to prevent their realization.

Whether or not these efforts can succeed, considering the price they must exact, would seem to depend on the microcosmic dimension of the paradox – the crisis of «values» that has reduced modern man in his own eyes and made him, by traditional standards, an «endangered species» in quite another sense. The precondition for the natural science which is the source of Western mastery resides, as we have seen, in a world-view that not only makes man the sole actor in Creation's divine plan, but explicitly denies to plants and animals any participation in the sacred, any possession of value or meaning in and of themselves. The contradiction involved herein was for many Christian centuries in Europe tempered by the persistence of ancient folk-beliefs and folk-rituals linking the life of the village with

the cycle of the year, such as Frazer recorded in his great compendium, *Golden Bough*. By the early nineteenth century, as A.N. Whitehead observed in describing the «romantic reaction» against Newtonian physics, the contradiction had emerged as a «radical inconsistency at the basis of all modern thought». This he defined as a «scientific realism, based on mechanism,... conjoined with an unwavering belief in the world of men and of the higher animals as being composed of self-determining organisms (Whitehead, 1969). It remained, however, for Darwin's *Origin of Species* (1859) in all innocence so to present the temporal continuum of animal life on earth as to unveil the scandal for all to see: earnest exercise of Adam's «dominion» had undone the cosmogony which was its ideological source.

During the past century, as sociology, anthropology, and psychology joined the company of the physical sciences, men increasingly turned upon themselves – their bodies, minds, social institutions, dreams, beliefs – the instruments of observation, enumeration, dissection, and analysis that had laid bare so many secrets of the world of plants, animals, and objects. If the removal of nature from the realm of the sacred is, as Harvey Cox has said, an «absolute precondition for the development of natural science » (Cox, 1965), then it follows that man, insofar as he makes himself his own laboratory animal, must alienate himself from that claim to transcendence which his creation in the «image of God» implies. Long before the anomaly of the subject-become-its-own-object, had gained theoretical recognition, poets and writers such as Novalis and Leopardi, Büchner and Nietzsche and Dostoevsky, had sensed its affects. Indeed, the paradox of Adam's «dominion», which first denies the sacred in non-human nature and ultimately does the same for the human nature seems to lie at the heart of the theme of «alienation» that, from the later Romantics to Kafka, Beckett, and Pinter, is the hallmark of modern literature.

On a more immediate note, the Judaic, classical, and Christian foundations of man's preeminence have lately received a new shaking-up from Washoe, to mention only one of the great apes that has experimentally been proved capable of «naming». Although she communicates by American Sign Language, this chimpanzee has permanently laid to rest John Locke's dictum: «Beasts abstract not» (Gardner, 1969). Her attainment challenges the traditional differentia of man and beast and forces us, as Carl Sagan has written, «to raise searching questions about the boundaries of the community of beings to which special ethical considerations are due.» (Sagan, 1977).

If Washoe presses upon the citadel of man from without, the theories of sociobiologist E.O. Wilson, in the view of his many and vociferous critics, threaten to reduce it from within. Such, however, is far from the intent of this Harvard entomologist in applying to human thought and behavior the principles of a genetic determinism that he has discovered in his colonies of laboratory ants. A supporter of religious belief as a socially cohesive force that makes for evolutionary survival, he looks forward to a «biology of ethics» which can «redirect and fine-tune our morality». He underscores the need for such by his definition of human nature as «a hodgepodge of special adaptations to an environment largely vanished, the world of the Ice Age huntergatherer» (Wilson, 1975, 1978).

Today's concern with animal intelligence, animal behavior, animal rights, species evolution and species extinction parallels a growing concern, popular as well as scholarly, with the problem of the origin of mankind. The impulse to seek in «beginnings» some irreducible ground of human

nature is, as I have indicated, a sign of times of intellectual and spiritual flux, such as ours. Because any redefining of the human calls up comparison with the non-human, the quest inevitably leads to a reformulating of the old questions about man's place among, and beside, the beasts. (One thinks of Montaigne: What a shocker, for the sixteenth century, was his famous remark about his cat – though no more so than, for us, the remarks of Washoe about her human companions, which have proved his speculation true!)

In this context, interpretation of the animal content that predominates in prehistoric art not only suggests itself as a major key to interpreting prehistoric religious belief and ritual practice, but it may become a means to recover and to reincorporate in the modern consciousness some deeply buried legacy, intellectual as well as biological, of our remote ancestors. On solid foundations laid by the technology of the archaeologist, geologist, and paleontologist, the services of mythologist, linguist, psychologist, zoologist, historian of art and of religion can help to build a bridge to the prehistoric past.

How shall we, for example, go about «reading» a rock-face on which one set of pictured human figures raise their arms before a stag in what seems a gesture of worship, while near them other men with spears and dogs bring down a stag? To internalize a sense of the world in which these two acts are not contradictory, in which the sacred and the hunted animal are the same, requires of us first that we try to put aside our modern predisposition to see everything in terms of «economics», as part of the general anthropocentric tradition which values a stag only as meat. It would help, at this point, to know something about the animal himself: his life-cycle, his habits, his habitat. Most modern urbanites have probably not witnessed what, for the prehistoric hunter, may have been his principal reason for memorializing the stag: the marvellous shedding and regrowing of the great antlers in a yearly cycle of loss and restoration that parallels the seasonal cycles of the sun.

Since few of us today are on intimate terms with wild animals, our attempts to interpret their prehistoric portraits may require some assistance from the zoologist. The evolutionary changes in extant species since the Ice Age have been sufficiently slight that the actual living animal remains a sort of constant to link us with the past. For example, there is no reason to think that the stags pictured by the Camunians did not, like stags today, at shedding time lose muscle-tone and weight and virtually cease to produce testosterone, presently to regain their full male powers with their antlers. Whether this figured in the stag's religious significance for the Camunians is a question, but the fact is worth knowing because they no doubt knew it.

That the life and reproductive cycle of this beast bears an obvious, indeed dramatic, relation to the seasonal cycle, the Camunians apparently recognized, by their frequent association of stags with sun discs and sun wheels. It is tempting to speculate that the carvings might be the product of a ritual celebration of some stage of the stag's season and the sun's. The question immediately presents itself: Can we assume that these people already attributed to the stag a full symbolic relationship to the rhythms of death and regeneration in the human life-cycle as well as the natural – which is to say, to the theme of sacrifice and rebirth that links all the world's great myths and lies at the core of the world's high religions? Could we answer this question, not only for the Camunians' stags but, with appropriate varia-

tions, for the animal images of all prehistoric art, we might draw close to the origins of the religious impulse in man. But how to go about answering it?

We can take as given three bodies of observable data. First, the specific biological characteristics of each animal. Second, the evidence of the caves and rocks: animal representations analyzed and classified for their method and period of execution; their number, style, and topographical distribution; their relation to evidences of human habitation and economy; their association with pictured human figures, other animals, objects, and signs. Third, the testimony of myth, folklore, literature, art, and religion of proto-historical and historical times, in which mankind's virtually universal concern with the cycles of birth, death, and rebirth is embodied in recurring configurations of imagery and story, which constitute a sort of mono-myth, and in which the animal occurs as an essential motif and plays a dual archetypal role (e.g., the dragon which is the hero's enemy and the talking animal who is his helper and guide as he goes forth on his initiatory quest).

The problem remains, however, how to bring together these three bodies of complex data so as to establish objectively-supportable patterns of relevance in which we can feel confidence? We have first to resist the temptation to read back into the expressions of prehistoric man meanings we derive from the so-much-more-available expressions of historic man. This is essential because the exercise of Adam's «dominion» has tended to de-mythologize the world for us, so that our interpretations of myth and folklore, whether literary, historical, ethnographical or psychological, suffer from the same limiting assumptions as do our attempts to unlock the secrets of rock art. A focus on animals, it seems to me, offers a key to both subjects of interpretation: this, not only because they constitute so large a part of the content of both, but because they exist now (at least species do) in the same bodily forms and with the same life-histories, that the ancient bards, artists and allegorists knew.

Let me suggest two approaches: one I will call the Animal's Story and the other, the Hero's Story. Proceeding from opposite starting-places, the points at which they converge or intersect will be points of illumination where significant connections can be seen. Each involves collecting a large body of data from all three of our sources and paralleling the zoological, archaeological, and mythological materials so that recurring thematic patterns may be identified.

Using the stag for example, the Animal's Story would involve a zoological column which detailed the species' characteristics such as loss and renewal of antlers; extravagantly aggressive mating behavior; speed, agility, size; food and habitat; spread of the branch-like antlers, and so on. Beside this would be listed the features of the stags represented in prehistoric art, based on the sort of classification and analysis I have described. Then, the Promethean stag of Greek, Hindu, and Catlo 'Itq Indian mythology; the companion deer of Artemis; the quarry of Aeneas; the hart that «panteth after the water brooks»; Pliny's (and the bestiarists') enemy of the serpent and magical herbalist; the antlered Tree of Life; the Crucifix-Bearer in the forest who converted St. Eustache; the hunted and the hunter in the chase of courtly love – to name only a sampling of the stags one finds in myth, folk-tradition, Christian legend and iconography, and secular literature. By placing these three columns of data in parallel relationship, one can identify a number of often-repeated images and themes. A study of these might pro-

vide some clues, at least, to the beliefs and purposes that motivated prehistoric men – or women, perhaps? – to recreate the stag in pictures on stone.

The Hero's Story would involve a somewhat different comparative method in which zoological and archaeological information would be paralleled, not with the traditional lore about a specific animal, but with the archetypal patterns of relationship between man and beast that belong to what has been called the mono-myth (Campbell, 1949), the hero's quest or journey of separation, initiation, and return. The story is ubiquitous and at least as old as the dawn of Mesopotamian civilization, when hero-ship passed from gods to demi-gods to men – to priest-kings and city-builders like Gilgamesh. Whether it is even older than that, is precisely the question of interest to the interpreter of prehistoric art. It involves a prior question of when, and in what manner, men began consciously to experience both the triumphs and the tensions of civilization. When, even as they celebrated their conquests over the wilderness around them, did men begin to look back with a sense of separation and loss to a «golden age» of primordial harmony and to feel a need to reconcile the human order with the natural, the laws of men with the laws of the gods?

Reconciliation – the cyclical restoration in the life of individual and community of a sensed original unity of man and nature – is the goal of the hero's quest, whether he is the youngest son of the fairy tale, the city-builder-king of the epic, or the man-god founder of a great religion. We can follow the lead of C. J. Jung and read the story as the psyche's rite of passage, or focus (with Fustel de Coulanges, Rykwert, and Tzonis) on the cosmological foundations of ancient city plan and ritual, or trace, as do Frye, Eliade, Campbell and many others, the seasonal cycle in the soul's perilous journey through death to rebirth. Each interpretation supports the others in revealing a common pattern of trial, sacrifice, and regenerative return which, on the various levels, represents the reconciliation of female and male, unconscious and conscious, intuition and reason, tribe and city, wilderness and civilization, the laws of the gods and the laws of men, infernal gods and supernal, human fate and human aspiration.

The dual role of animals in this mono-myth is a symbolic indicator of its dialectical structure. On the one hand, the beast is the dark wilderness which the hero must overcome within himself as well as outside, where its shadow falls upon his cleared fields. Hence the dragon-battle, the subduing of evil in the form of the chthonic monster. This, after the cosmogonic model, unites divine heroes with human – from Marduk, Zeus and Horus to Gilgamesh, Herakles, Samson, Perseus, Theseus, St. George, Tristan and others innumerable. On the other hand, the animal's relation to the hero is a sign of the latter's reconciling mission, symbol of that lost primordial garden in which beasts and men once shared ancestry and talked with one another. The myth of the birth of the hero, with its doe, wolf, or other wild creature that nurses the exposed baby Telephus, Romulus or Siegfried, suggests that nature herself recognizes and preserves the redeeming hero. So, too, with the animal companions and guides of the journey: the sparrow that instructs the Lappish culture-hero Lippo, the stag that guides St. Ciaran to his hermitage, the lion that serves the Knight Yvain, and all the helpful forest creatures of folk and fairy tale. Christian tradition, too, shares this thematic configuration in the reverent presence of the ox and the ass at the nativity of Jesus. The concept of Christ as the Second Adam implies not only a reconciliation of God and man through the atoning sacrifice, but a

restoration of Eden's paradisaical unity of man and beast, now reconciled with Adam's dominion. The enchanting beasts-and-saints stories of the eremitic tradition («St. Jerome and the Lion», «St. Colomba and the White Horse», «St. Cuthbert and the Otters») bespeak an early Christian vision of the New Covenant as a return of man's friendly relations with other creatures. This, in time, was superseded by the more familiar ecclesiastical symbolism of the beast as the image of that side of man's nature he must reject and subdue.

I have barely touched the high points of the story of the hero and the animal. It involves, after all, nothing less than the story of the evolution of human consciousness. But this fact alone would point to its potential value as a tool for the interpretation of the records left us by men whose words have not come down to us. The contemplation of both – of the reconciling vision of the hero-myth and the mystery of the pictured rocks – is especially worth our effort at this time when, as many feel, Adam's triumphant «dominion» seems to have separated us from our ancient roots.

## RÉSUMÉ

La vision du monde occidentale, fondée sur la cosmogonie judéo-chrétienne qui donne à l'homme un statut exceptionnellement supérieur et qui enlève la Nature non-humaine du royaume sacré, est paradoxale. Le triomphe du «domaine» d'Adam par le méthode scientifique a produit non seulement une crise de l'environnement global mais, aussi, a fait de l'homme son propre «animal de laboratoire», ainsi soulevant la fondation de son droit à la prééminence. Parce qu'il s'agit d'une remise en question critique de la tradition occidentale, l'étude du contenu animal prévalent de l'art préhistorique peut nous aider à recueillir et reincorporer dans la conscience moderne le héritage intellectuel presque perdu de nos ancêtres lointains. Ce devoir demande une comparaison multi-disciplinaire, afin de révéler des configurations thématiques récurrentes, de trois espèces d'information objective: l'observation de l'archéologue des représentations animales dans l'art; l'observation du zoologiste des cycles de vie des espèces existantes représentées; l'observation du mythographe et de l'historien de religions des rôles et des images animaux dans la littérature, dans le rituel et dans l'iconographie des ères proto-historiques et historiques. Deux approches comportant points de départ opposés se suggèrent: l'«Histoire des Animaux», qui se concentre sur les façons dont les hommes ont, pendant le temps, vu une seule bête, et l'«Histoire du Héros», qui recherche les rôles de plusieurs animaux dans la «quête» – ce voyage de mort et de naissance symbolique par lequel les hommes s'affrontent à leur propre mortalité. La restauration cyclique, dans la vie de l'individu et de la communauté, d'une unité primordiale entre l'homme et la nature, est le but de la quête du héros. Donc le rôle double de l'animal: le «dragon» sauvage qui menace l'ordre humain; la nourrice animale, guide et assistante qui reconnaît le rôle réconciliant et sauveur du héros. Que cette configuration archi-typique est virtuellement universelle et qu'elle constitue un thème perpenniel des mythes, de l'art et des religions du monde, suggère sa valeur comme lien possible entre nous-mêmes et les hommes du passé.

## RIASSUNTO

Il modo in cui l'uomo vede gli animali costituisce, oggi come nella preistoria, un punto di riferimento per l'interpretazione di se stesso. Il punto di vista occidentale basato sulla cosmogonia ebreo-cristiana che eleva l'uomo ad uno stato di superiorità e che preclude dall'area sacra tutto ciò che non è umano, si trova di fronte ad un paradosso. Il trionfo del «dominio» di Adamo con il metodo scientifico ha creato non solo una crisi globale ma ha trasformato se stesso in cavia da laboratorio in tal modo scuotendo le basi della sua presunzione di preminenza. Poiché lo studio della frequente presenza di raffigurazione di animali nell'arte preistorica comporta una rivalutazione della tradizione occidentale, questo può condurci a riacquistare e reinserire nella coscienza contemporanea la quasi estinta tradizione culturale dei nostri lontani antenati. Questo studio comporta un lavoro di confronto interdisciplinare, per mettere in luce la matrice dei temi ricorrenti, utilizzando tre corpi di dati obiettivi: l'osservazione da parte dell'archeologo della raffigurazione di animali nell'arte murale e rupestre; da parte dello zoologo dei cicli di vita delle specie viventi

rappresentate; da parte degli studiosi di miti e religioni per quanto riguarda il ruolo e l'immagine dell'animale nei riti e nella iconografia dei tempi storici e protostorici. Due sono i metodi da applicare partendo da due poli opposti nel procedimento. L'uno dalla parte dell'animale che accentra l'attenzione sul modo in cui l'uomo da secoli vede un animale in particolare, l'altro dalla parte dell'eroe esaminando il ruolo dei vari animali nel suo viaggio – quello simbolico della morte e della rinascita attraverso il quale l'uomo si rende conto della sua mortalità. La riaffermazione ciclica, nella vita dell'individuo e della comunità, di una unità primordiale tra l'uomo e la natura è la meta del viaggio dell'eroe. Quindi, il doppio ruolo dell'animale: il drago interno ed esterno che minaccia l'ordine dell'uomo e l'animale che guida ed aiuta l'eroe nel suo ruolo conciliatore e redentore. Poiché questo archetipo è universale e fa parte da sempre dei temi nei miti, nell'arte, nella letteratura e nelle religioni del mondo, questo appare un possibile ponte fra noi e l'uomo del passato.

## SUMMARY

Men's beliefs about animals, in historical no less than prehistoric times, provide an index to human self-interpretations. The Western world-view, founded on the Judeo-Christian cosmogony which gives man a uniquely superior status and removes non-human nature from the realm of the sacred, is caught in a paradox. The triumph of Adam's «dominion» through the scientific method has produced not only a crisis of the global environment but has made man his own laboratory animal, thus undermining the foundation of his claim to preeminence. Because it involves a critical reassessment of the Western tradition, study of the prevailing animal content of prehistoric art may help us to recover and to reincorporate in the modern consciousness the all-but-lost intellectual legacy of our remote ancestors. The task calls for a multi-disciplinary comparison, in order to reveal recurring thematic configurations of three bodies of objective data: the archaeologist's observation of animal representations in rock art; the zoologist's of the life-cycles of extant represented species; the mythographer's and religious historian's of animal roles and images in literature, ritual, and iconography of proto-historical and historical eras. Two approaches, involving opposite starting-points, suggest themselves: the «Animal's Story», which focuses on the ways men over the ages have viewed a single beast, and the «Hero's Story», which probes the roles of various animals in the «quest» – that symbolic journey of death and rebirth by which men come to terms with their own mortality. The cyclical restoration, in the life of individual and community, of a primordial unity of man and nature is the goal of the hero's quest. Hence the dual role of the animal: the «dragon» of the wilderness within and without that threatens the human order; the animal nurse, guide, and helper that recognizes the hero's reconciling and redeeming role. That this archetypal configuration is virtually universal and constitutes a perennial theme of the myths, art, literatures, and religions of the world, suggests its value as a possible bridge between ourselves and the men of the past.

## REFERENCES

- CAMPBELL, J.  
1949 *The Hero with a Thousand Faces*, New York (The Bollingen Foundation), Series 17, *passim*.
- COX, H.  
1965 *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York (The Macmillan Company), pp. 20-21.
- GARDNER R. A. and B.  
1969 «Teaching Sign-Language to a Chimpanzee» in *Science*, 165, pp. 664-672.
- SAGAN, C.  
1977 *The Dragons of Eden: Speculations on the Evolution of Human Intelligence*, New York (Random House), p. 121.
- SCHIER, A. et al eds.  
1971 «Two-Way Communication with an Infant Chimpanzee» in *Behavior in Non-Human Primates*, New York (The Academic Press), Vol. IV.
- WHITE, L. Jr.  
1967 «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis», *Science*, 155, pp. 1203-1207.
- WHITEHEAD, A. N.  
1925 *Science and the Modern World*. The Lowell Lectures. New York (The Macmillan Company) Free Press edition, 1969, p. 76.
- WILSON, E. O.  
1975 *Sociobiology*, Cambridge, Mass. (Harvard University Press), ch. 27, *passim*.  
1978 *On Human Nature*, Cambridge, Mass. (Harvard University Press).

## LA DIMENSIONE VERTICALE DELL'ANDROGINO IMMORTALE

Schwarz, Arturo, Milano, Italia

L'arte rupestre costituisce la testimonianza più antica dei primi tentativi dell'*Homo sapiens* di tradurre in termini figurativi un pensiero astratto. Sul piano intellettuale, quest'impresa presentava delle difficoltà quasi insuperabili, e ci vollero millenni perché si giungesse ad una forma elementare ma coerente di lingua scritta. Questo processo inizia nel Mousteriano (verso il -75.000) ma è soltanto verso il -35.000 che le tracce di questa attività mentale si fanno più numerose.

Il passaggio dal linguaggio fonetico al simbolismo grafico è rilevante quanto la scoperta del fuoco o l'invenzione della ruota. E poiché le incisioni rupestri sono la forma grafica più arcaica del linguaggio, e il linguaggio è la via reale per penetrare nel mondo della preistoria, è della massima importanza riuscire ad interpretare correttamente queste incisioni.

Tra tutti i pittogrammi ricorrenti nell'arte rupestre, quello che è, in certi periodi, il più diffuso, e che mi sembra più carico di valenze simboliche, è quello denominato comunemente l'orante che rappresenta un individuo dalle braccia alzate verso il cielo. Per riuscire a penetrare il contesto etnico dell'orante, si potrà procedere anche per analogie ad altri sistemi simbolici che già conosciamo, così come Champollion, per decifrare i geroglifici, si valse della pietra di Rosetta sulla quale era inciso lo stesso testo in caratteri greci e geroglifici.

Due sistemi misti di ideogrammi e di segni fonetici delle culture arcaiche pervenute sino a noi sono il sistema geroglifico egiziano e il sistema ideografico cinese. Un'analisi dei simboli grafici isomorfi all'orante che ritroviamo in questi due sistemi può quindi darci dei ragguagli preziosi, tanto più che, come Leroi-Gourhan, tra gli altri, ha rilevato «tutta l'arte paleolitica è ideografica» (Leroi-Gourhan, 1965, p. 236).

Vi è poi una terza pietra di paragone (nel senso della pietra di Rosetta) che può apparire forse inconsueta, ed è quella del simbolismo alchemico. L'utilizzo di questo terzo sistema simbolico si giustifica però se ricordiamo non soltanto che molti simboli alchemici derivano dai geroglifici, ma soprattutto, se concordiamo con Jung nel vedere nell'alchimia una vera e propria stanza del tesoro di simboli archetipici. In questo senso, i simboli alchemici, come quelli egiziani, cinesi e preistorici, trovano le loro motivazioni negli strati dell'inconscio collettivo, e possono quindi illuminarsi a vicenda in modo tanto pregnante quanto inatteso.

Iniziamo così la nostra indagine con il simbolismo alchemico per giungere, attraverso una serie di *flash-back*, all'orante dell'arte rupestre.

### 1. L'epsilon nella tradizione alchemica

Nonostante le sue imprecisioni e le sue lacune, il *Dictionnaire mytho-hermétique*, che Antoine-Joseph Pernety compilò nel 1767, rimane un'importante fonte d'informazione sul pensiero degli alchimisti del Rinascimento. Secondo questa fonte, la croce è, per gli alchimisti, il simbolo dei quattro elementi; e dato che la Pietra filosofale è ottenuta a partire dalla combinazione, in determinate proporzioni, dei quattro elementi, la croce è uno dei simboli della Pietra filosofale.

Soffermiamoci su una delle varianti più interessanti della croce, l'epsilon, che nell'iconografia alchemica rappresenta, allegoricamente, l'androgino ermetico, cioè il *Rebis* immortale (*res-bis*: la cosa doppia, maschio e femmina contemporaneamente), nome con il quale viene designata anche la Pietra filosofale.

Questa associazione dell'androgino ermetico con il *Rebis* e quindi con la Pietra filosofale è perfettamente coerente. La Pietra filosofale si identifica per l'alchimista con l'*aurea apprehensio* (la conoscenza perfetta) che rivela all'adepto la propria doppia natura androgina. Conoscenza, androginità, immortalità, sono gli attributi principali delle divinità in molte teogonie primitive. L'acquisizione della conoscenza implica la scoperta della propria androginità e i due primi termini dell'insieme «conoscenza-androginità-immortalità», implicano a loro volta il terzo termine.

La divinità è immortale perché androgina. Se la divinità è immortale è perché l'immortalità è l'attributo della perfezione, e la perfezione presuppone, a sua volta, una personalità non divisa, una personalità androgina. In termini junghiani il Magistero alchemico che porta alla presa di coscienza della propria natura androgina non è altro che il processo d'individuazione (Schwarz, 1979).

Il segno dell'epsilon maiuscolo è l'immagine schematica e minimale di un individuo con le braccia alzate. Se il binomio androginità-immortalità è inscindibile, l'insieme braccia-alzate/immortalità sembra esserlo altrettanto, e a sua volta, è diffuso altrettanto spesso in numerosissime culture. In quasi tutte le tradizioni questa posizione simboleggia la realizzazione del desiderio più universale dell'uomo: la conquista dell'immortalità. Nella tradizione vedica, ad esempio, quando lo sciamano raggiunge la cima del palo sacrificale (allegoria dell'*axis mundi*, del pilastro cosmico) alza le braccia e grida: «Ho raggiunto il cielo, sono immortale» (Eliade, 1951, p. 317, vedi anche *Taittiriya-Upanishad*: I: 10, 1).

Nelle tradizioni iperboree, nordatlantica, e germanico-scandinava, questo segno sta per l'uomo-cosmico-con-le-braccia-alzate che personifica il concetto dell'immortalità attraverso la resurrezione (Wirth, 1928, pp. 99, 206 et *passim*).

Tale posizione viene generalmente interpretata in termini religiosi: l'individuo dalle braccia alzate è denominato «orante». Ritroviamo però questa figura nelle tradizioni più arcaiche con un significato innegabilmente magico, opposto al significato religioso. L'individuo nel sistema magico non implora un favore, lo esige. Egli si appropria dei poteri divini, egli è dio. «La fede nella magia è una delle prime e più clamorose espressioni della fiducia in sé che si sviluppa nell'uomo. Egli non si sente alla mercé delle forze naturali o soprannaturali. Comincia a svolgere il proprio ruolo divenendo attore nello spettacolo della natura. Ogni pratica magica deriva dalla con-

Fig. 20  
 Due divinità primordiali, Creta,  
 periodo sub-minoico. Gazi  
 (-1350) e Karfi (-1050). Ar-  
 gilla, alt. cm. 86.  
 Museo di Iraklion.



vinzione che gli effetti naturali dipendono, in larga misura, dalle azioni degli uomini» (Cassirer, 1944, p. 135).

Neumann attribuisce alla posizione braccia-alzate un significato originariamente magico: «Con ogni probabilità, il “significato magico” di questa posizione, che più tardi fu ritenuto essere un atteggiamento da orante, è il primo». (1955: 114-115). Assumendo questa posizione, l'individuo si identifica morfologicamente all'*axis-mundi*, i suoi piedi toccano la terra, le sue braccia sono alzate al cielo, egli si trasforma in mediatore delle loro contraddizioni. Questa qualità non gli è concessa da una divinità dalla quale non implora i favori con la preghiera, anzi, è conquistata a dispetto della divinità stessa gelosa dei suoi poteri.

Nella Grecia antica, la figura della Grande Madre, la dea immortale all'origine del genere umano, è molto spesso raffigurata con le braccia alzate. Neumann osserva che «la figura della dea con le braccia alzate si ritrova quasi sempre quando appare la figura archetipica del Femminino» (Neumann, 1955, p. 115).

Aggiungeremo che, sempre in Grecia, ritroviamo la figura delle braccia alzate anche quando appare la figura archetipica del Maschile, se a questo è associata l'immortalità. Ad esempio, Ippolito ricorda che nel tempio di Samotracia si ergevano le statue di due uomini nudi, itifallici con le braccia alzate, «come nella statua di Ermete a Cillene». Queste due statue rappresentavano l'Uomo primordiale, Adamas, e l'uomo rinato, «che è interamente della stessa natura del primo» (V. p. 8).

Riconosciamo in queste due figure l'uomo uranico («di lassù») e quello tellurico («di quaggiù») che si fondono e si identificano nella figura dell'individuo dalle braccia alzate. Il fatto che l'Androgino «risiede in ogni essere», rispecchia nuovamente un tratto fondamentale del pensiero alchemico che precisa: «L'Opera è con voi e in voi: trovandola in voi, ove essa è continuamente, voi l'avrete anche sempre, dovunque voi siate». (Salmon, 1741, I). Questo concetto è illustrato da una tavola per l'*Atalanta fugiens* di Michael Maier (1618: XXI,) la cui didascalia è, per una volta, trasparente: «Del maschio e della femmina, fai un cerchio, poi, da questo, un quadrato, e poi un triangolo; fai un cerchio e avrai la Pietra dei Filosofi». Partendo dal cerchio esterno, ripercorriamo i quattro stadi del Magistero, il grande cerchio è l'allegoria del *pleroma* (primo stadio), che si differenzia nel quadrato della *tetrasomia* (secondo stadio), che si ricompone nel triangolo dei tre elementi della persona: anima, spirito e corpo (in termini junghiani: *animus*, *anima* e *soma*).

## 2. Il Geroglifico Kha



Fig. 21  
Geroglifico per "sole", "eternità".  
Gardiner 1927:484/5.



Fig. 22  
Geroglifico "Kha": "il doppio",  
"persona". Gardiner 1927:453/28.



Fig. 23  
Divinità primordiale (Magna Mater?) suppellettile funeraria del periodo pre-dinastico Mamarija (Egitto), - 4000. Argilla, alt. cm. 29. Brooklyn Museum, New York.

I simboli grafici alchemici furono introdotti dai primi alchimisti greci; questi, a loro volta, erano debitori sia delle arti e tecniche sacre egiziane, sia di quella tradizione esoterica. Per questo, alcuni simboli alchemici greci derivano direttamente dai geroglifici egiziani. Per esempio, sia la pietra che l'acqua sono espressi, in entrambi questi sistemi simbolici, dallo stesso ideogramma, rispettivamente il rettangolo, e due o più linee ondulate. Ma il caso più significativo è quello del geroglifico Kha (disegnato a forma di due braccia alzate verso il cielo), dal quale deriva direttamente la valenza simbolica dell'ipsilon nella tradizione alchemica.

Prima di osservare i significati del Kha a livello semantico, è opportuno rintracciare le motivazioni di questo atteggiamento delle braccia alzate che ritroviamo a livello magico-religioso. La posizione che ripropone il Kha era associata, anche nell'Egitto antico, all'immortalità (e spesso anche all'insieme conoscenza-androginia). La ritroviamo, per esempio, in molte figure femminili di argilla rossa (rosso è il colore associato tradizionalmente all'immortalità) rinvenute in sepolcri e quindi lì poste con funzioni chiaramente propiziatorie e che risalgono al quarto millennio prima dell'era volgare, oppure in divinità raffigurate nella stessa posizione.

Nella scena classica della creazione del mondo, vediamo Shu, il dio dell'atmosfera, che separa Nut, la dea del Cielo, dalla figura sdraiata di Geb, dio della Terra e fratello-sposo di Nut. Shu sostiene Nut con le braccia alzate, e svolge proprio la funzione dell'*axis-mundi* separando e collegando al tempo stesso il Cielo e la Terra. Il collegamento tra la posizione delle braccia di Shu (identica a quella raffigurata nel geroglifico Kha), e il cui ruolo qui è di «sostegno del cielo», e l'ipsilon è dato dal geroglifico disegnato come un ipsilon maiuscolo il cui significato è, appunto, «sostegno del cielo» (Gardiner, 1927, p. 496).

L'interdipendenza dei due termini dell'altro binomio, «immortalità-androginia», risulta anche dal fatto che ritroviamo il geroglifico Kha nel complesso di ideogrammi per la mitica divinità ofidica Nehebu-Kau, il cui nome significa «conciliatore-degli-attributi» (Gardiner, 1927, p. 453). Ancora più significativo: Kha è il nome della divinità «padre dei padri degli dei» (Wallis-Budge, 1920, p. 783), mentre Kait è la divinità «madre delle madri della divina compagnia» (Wallis-Budge, 1904, I, 286). In questo caso, quindi, il Kha è associato sia all'archetipo maschile sia all'archetipo femminile, come per sottolineare l'interdipendenza «immortalità/androginia».

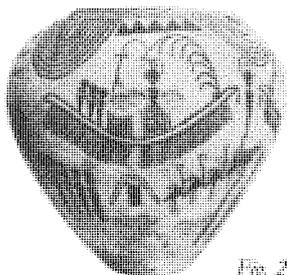


Fig. 24

Divinità primordiale raffigurata su un vaso del periodo pre-dinastico. Egitto, - 4000. Metropolitan Museum of Art, New York.

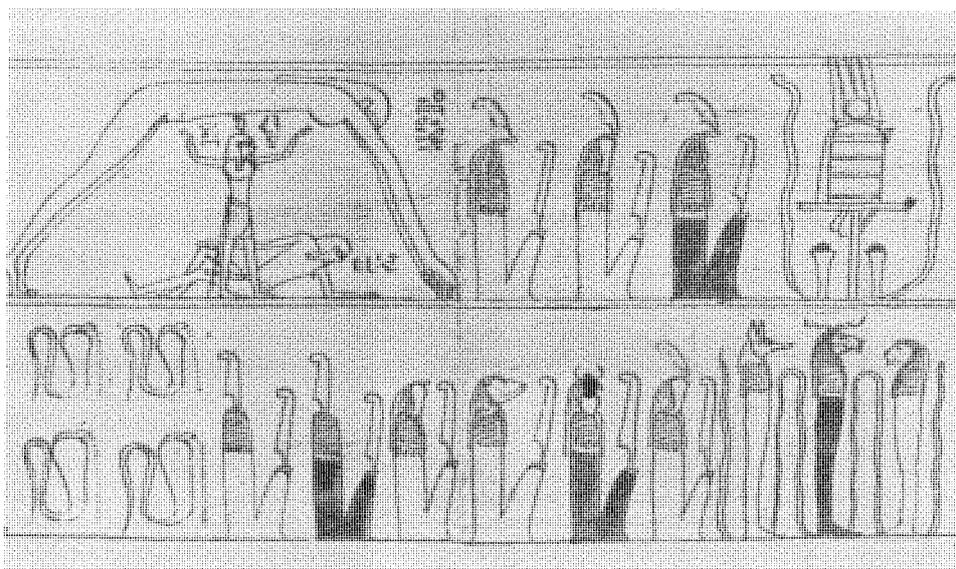


Fig. 25

La creazione del mondo, secondo la tradizione egizia, XXI dinastia (-1113-946). Papiro di Khonsu-Renep, Scena VII, Museo Egizio del Cairo.



Fig. 26

Geroglifico per "sostegno del cielo". Gardiner 1927: 496/30.



Fig. 27

Ortografia del nome della divinità ofidica Nehebu-Kau ("conciliatore-degli-attributi"). Gardiner 1927: 453/30.

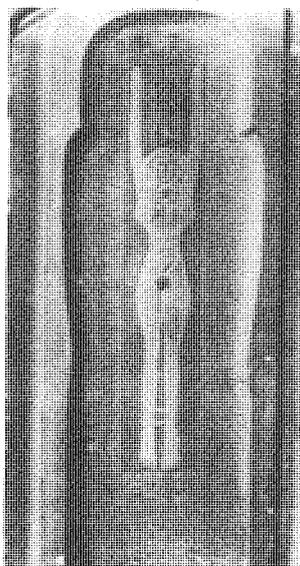


Fig. 28

Nut, XXVI dinastia (-664-525). Incisa all'interno del sarcofago di Ankh-nes-neferib-re, British Museum, London.

L'identità del doppio umano con quello divino deriva dalla concezione che l'egiziano si faceva della personalità; la divinità, come l'individuo, era composta dagli stessi nove elementi: oltre ad un corpo fisico (*khat*) e un nome (*ren*), l'individuo come la divinità possedeva le seguenti sette «anime»: un'anima dalla testa umana (*ba*), un cuore che respira (*ab*), un doppio spirituale (*kha*), un'intelligenza (*khu*), la potenza (*sekhem*), un'ombra (*khaibit*), e un corpo spirituale (*sab*). La divinità possedeva più di un Kha, e questi erano i veicoli dei suoi poteri demiurgici e della sua immortalità (Rundle Clark, 1959, p. 61). A livello umano, invece, il Kha è concepito come il doppio del morto, nell'iconografia egizia è disegnato ad immagine di una somiglianza spirituale e ideale del corpo per identificarlo all'anima che ha il potere di duplicarsi e sfuggire alla morte. L'equivalente egizio per la vita eterna è la personalità permanente che era rappresentata dal Kha. «Il Kha è un tipo di durata eterna nel quale i setti elementi della personalità sono finalmente unificati per vivere per sempre... Il Kha è un tipo piuttosto che un ritratto. È un tipo che era pre-natale. È l'immagine dell'anima che nasce con il bambino, un'anima che è alimento e sostegno del corpo per tutta la vita, un'anima che è esistenza sulla terra e durata nella vita futura. È quindi assorbita, finalmente, nella personalità perfetta...».

Il compimento della personalità è raggiunto grazie all'unione finale con il proprio Kha... Il Kha era il tipo di personalità, settimo delle sette anime, che si raggiungeva, al culmine della propria esistenza, quando le altre anime vi erano incluse e assorbite» (Massey, 1907, pp. 177, 202, 204).

Wallis-Budge ha fatto notare che in alcune culture africane moderne si riscontra la credenza nel Kha. Per esempio tra i Tshi (dove viene chiamato *Kra*); gli Ewe (il *Luwo*), i Ga (che attribuiscono a ogni individuo due Kha, uno maschile e l'altro femminile, che denominano *Kla*); i Bantu (per i quali l'equivalente del Kha è chiamato *Manu*); i Ba-Huana, i Doshi, i Bayaka, gli Ashanta, ecc. (Wallis-Budge, 1911, II, pp. 121-122). Per un aggiornamento attualissimo su questo argomento si consulteranno gli atti del Simposio internazionale del 1971: *La notion de personne en Afrique Noire* (C.N.R.S., Paris, 1973).

Il disegno del Kha implica non solamente l'idea delle braccia alzate,

ma, data la peculiarità della prospettiva egizia, anche quello delle braccia tese ad abbracciare (Gardiner, 1927, p. 453). È significativo che entrambe queste posizioni implicano il concetto d'immortalità. Infatti, per gli egizi, abbracciare qualcuno significava trasmettergli la propria essenza vitale. «Il Kha è il simbolo della trasmissione della potenza vitale dagli dei agli uomini» (Rundle Clark, 1959, p. 231).

Ritroviamo il binomio androginia/immortalità espresso dal Kha quando questo geroglifico è associato alla divinità anche nel contesto umano: il Kha allora è «il prototipo ideale della persona – un essere umano privo delle imperfezioni dell'esistenza terrestre. Il Kha è responsabile per la fertilità, il vigore sessuale, la buona fortuna, la lealtà di gruppo» (Rundle Clark, 1959, p. 120). Le statue che rappresentano il Kha di un individuo mostrano un adolescente al culmine della forza fisica e della bellezza (Rundle Clark, 1959, p. 234). Riconosciamo facilmente in questo «prototipo ideale della persona» il modello archetipico del Rebis ermetico.

Questi significati del Kha emergono anche nella lingua scritta dove il Kha entra nella composizione di tutti i vocaboli che rimandano ai valori esoterici della posizione braccia-alzate. Per esempio, ritroviamo il geroglifico Kha nei termini che esprimono il concetto di creazione sia a livello esoterico: nei vocaboli *He-Kau* (mago, stregone), *He Ka* (formula o potere magico), *Wr-be-Kau* (bacchetta magica); sia essoterico, nel vocabolo «costruzione». Non dimentichiamo che il braccio singolo è l'ideogramma che esprime l'idea dell'attività creatrice.

Torniamo al grafismo delle braccia-alzate per osservare che i geroglifici che rappresentano un individuo (in piedi o seduto) con le braccia alzate verso il cielo, continuano a veicolare almeno parte del significato esoterico del Kha. Ad esempio il geroglifico Heh (che rappresenta una divinità seduta con le braccia alzate) sta per un ordine di grandezza numerico: «milioni» e temporale: «milioni di anni» (Gardiner, 1927, p. 191), che agli effetti pratici, e su scala umana, è praticamente sinonimo di infinito e di immortalità.

È interessante segnalare la differenza di significati dei geroglifici che rappresentano l'individuo dalle braccia alzate *seduto*, e quelli che rappresentano l'individuo nello stesso atteggiamento ma *in piedi*. L'essere seduto implica una disposizione passiva e ricettiva; l'essere in piedi, al contrario, un atteggiamento attivo e creatore. Le due posizioni rimandano alla distinzione segnalata prima tra la *forma mentis* religiosa (passiva, ricettiva, che *implora* favori dagli dei) e quella magica (attiva, creativa, che si identifica alla divinità e *esige* gli attributi divini).

Così la variante del geroglifico che rappresenta un individuo seduto con le braccia alzate entra nella composizione di parole che veicolano significati religiosi: «adorazione», «venerazione», «supplica» (Gardiner, 1927, p. 442); mentre le due varianti del geroglifico che rappresenta l'individuo in piedi entrano nella composizione di vocaboli che esprimono significati più propriamente magici che corrispondono ai significati del Kha sottolineati prima. La prima delle due varianti (il cui valore fonetico è nuovamente Kha), un uomo in piedi con le braccia alzate a forma di Kha, è utilizzata nelle parole «essere in alto», «essere felice», «rallegrarsi» (Gardiner, 1927, p. 445). La seconda variante, un individuo in piedi con le braccia tese in avanti verso il cielo nella parola «esigere» (Gardiner, 1927, p. 445).

Possiamo riepilogare ora gli elementi comuni al geroglifico Kha e al Rebis alchemico che ci ha portato a individuare nel Kha un ideogramma che anticipa sia la formulazione grafica del Rebis (l'ippsilon) sia il contenuto alle-

Fig. 29  
Geroglifico per "cuore". Gardiner  
1927: 465/34.

Fig. 30  
Ortografia della parola "toro".  
Gardiner 1927: 608.

Fig. 31  
Ortografia delle parole "formula"  
o "potere magico". Gardiner  
1927: 617.

Fig. 32  
Ortografia della parola "costruzione".  
Gardiner 1927: 609.

Fig. 33  
Geroglifico per "braccio" e, per as-  
sociazione, delle azioni svolte dal  
braccio. Gardiner 1927: 454/36;  
Wallis Budge 1920 CVII/64-65.

Fig. 34  
Ortografia della parola "giardi-  
niere". Gardiner 1927: 613.

Fig. 35  
Ortografia della parola "arare".  
Gardiner 1927: 621.

Fig. 36  
Geroglifico per "anima di natura  
divina". Gardiner 1927: 453/29.

Fig. 37  
Ortografia delle parole "candela" e  
"torcia". Gardiner 1927: 608,  
627.

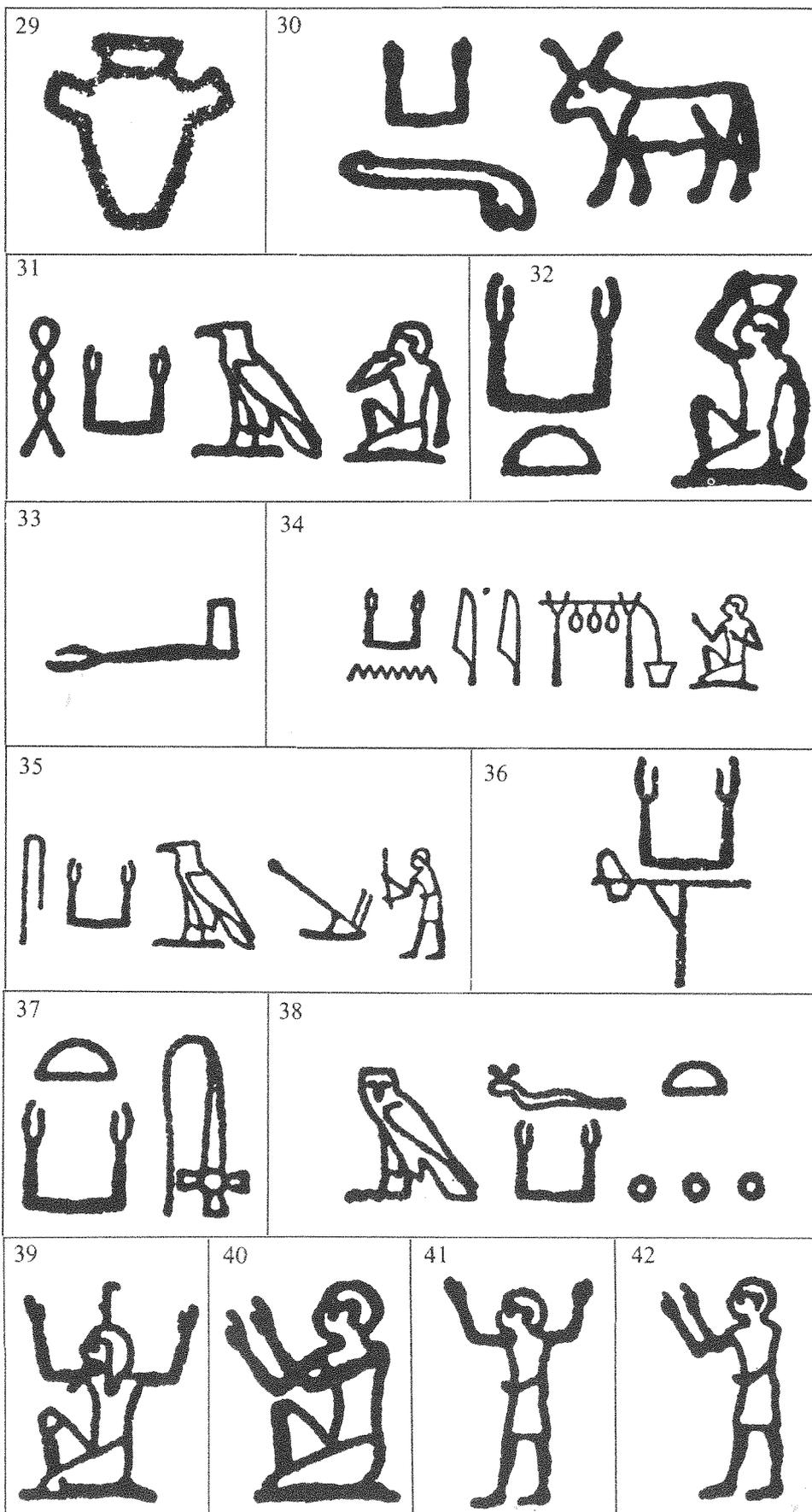
Fig. 38  
Ortografia della parola "turchese".  
Gardiner 1927: 627.

Fig. 39  
Geroglifico Heb per "numero infini-  
to", milioni di anni, "uno degli  
dei". Gardiner 1927: 449/11.

Fig. 40  
Geroglifico che rappresenta un in-  
dividuo seduto. Gardiner 1927:  
442/4.

Fig. 41  
Geroglifico che rappresenta un in-  
dividuo in piedi, con le braccia al-  
zate a forma di Kha. Gardiner  
1927: 445/28.

Fig. 42  
Geroglifico che rappresenta un in-  
dividuo in piedi, con le braccia tese  
in avanti, verso il cielo. Gardiner  
1927: 445/30.



gorico dello stesso: il Kha come il Rebis è il doppio androgino dotato di immortalità; entrambi rappresentano la personalità integrata ideale raggiunta, al termine di una vita (il magistero), grazie alla consapevolezza che porta a realizzare e attuare la conciliazione dinamica delle dualità fondamentali: maschile/femminile, conscio/inconscio, soma/psiche. Realizzazione che in termini alchemici è conseguenza della conquista dell'*aurea apprehensio* e, in termini junghiani, del completamento del processo d'individuazione.

### 3. La posizione «braccia-alzate» negli ideogrammi cinesi

Se si tiene presente quanto ebbe a dire Jung a proposito dell'universalità degli archetipi, non sorprenderà se, passando dal bacino mediterraneo all'Estremo Oriente, riscontriamo negli ideogrammi cinesi (e giapponesi) che ripropongono la forma della braccia alzate essenzializzata nell'ipso maiuscolo, gli stessi valori allegorici comuni al geroglifico Kha e all'ipso alchemico. Mentre nella tradizione iconografica occidentale, il punto di partenza della forma dell'ipso rimanda a una riduzione algebrica della posizione braccia-alzate, nella tradizione cinese, questa forma rimanda a quella dell'albero assunto come allegoria dell'*axis-mundi*. Vi è quindi un rovesciamento dell'ordine logico della sequenza allegorica. Mentre in Occidente questa si articola secondo l'ordine «braccia alzate → *axis-mundi* → albero», in Cina l'ordine diventa: «albero → *axis-mundi* → braccia alzate». Conviene quindi soffermarsi sul valore allegorico dell'albero nel pensiero cinese per capire il processo logico che ha portato a sostituire al primo anello (umano) della catena allegorica occidentale, il primo anello (vegetale) della catena allegorica cinese.

Per il pensiero antico cinese, l'universo è naturalistico composto da un solo tipo di materia che non deve la sua esistenza e la sua diversificazione a un atto creatore esterno ma a una sua caratteristica intrinseca, inerente al suo stesso modo di essere: la materia è il modo di esistere, e cioè la manifestazione concreta, di una bi-polarità i cui due poli (*yang*/maschile - *yin*/femminile) sono *complementari* (anche in senso dinamico - trasformandosi l'uno nell'altro, per perpetuare, attraverso il nuovo equilibrio, il dinamismo del sistema) e *necessari* (anziché statici e antagonisti secondo la logica aristotelica).

Il dinamismo di questa manifestazione (il Tao) si conforma a due modelli fondamentali: esso è di carattere ciclico (come nel susseguirsi del giorno e della notte, delle stagioni, ecc.) e storico (le fasi della luna, l'itinerario seme - albero - seme, ecc.); questi modelli, a loro volta, sono l'espressione della ininterrotta trasformazione *yang-yin-yang*, o *yin-yang-yin*. Nel quadro di questa visione l'albero costituiva un'allegoria esemplare del cosmo, sia a livello biologico che morfologico, essendo soggetto a trasformazioni cicliche (che ne vede la morte e la rinascita con le stagioni) e storiche (perpetuazione attraverso i semi). L'albero rappresenta anche un prototipo morfologico ideale del pilastro cosmico, e contemporaneamente è un vero e proprio trattino d'unione (*axis-mundi*) tra il Cielo (*Yang*) e la Terra (*Yin*).

L'assimilazione che traspare negli ideogrammi cinesi tra l'individuo e l'albero risulta perfettamente coerente, né stupirà constatare che i valori simbolici ora delineati determinano la forma di questi caratteri. I due caratteri la cui forma deriva da quella di un albero, esprimono entrambi i valori simbolici impliciti nella posizione «braccia-alzate». La nozione di totalità è designata dal più semplice di questi ideogrammi - la croce dai quattro rami di pari lunghezza - che sta per il numero dieci. L'idea della giovinezza associata alla fecondità è espressa invece dall'ideogramma *sho* (letteralmente: fiorente, florido, prospero) che rappresentava all'origine il tronco (il corpo) di un albero con due rami (braccia) verso l'alto.

Fig. 43  
Ideogramma "Mu": albero. Vaccari 1950: 4.

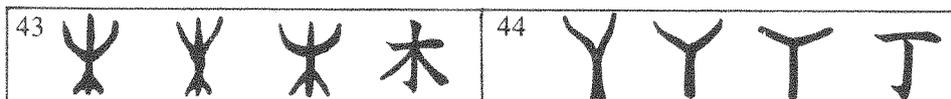


Fig. 44  
Ideogramma "Sho": fiorente, florido, prospero. Idem: 16.



Fig. 45  
Ideogramma "jen": uomo, persona (stile scritto). Idem: 1.

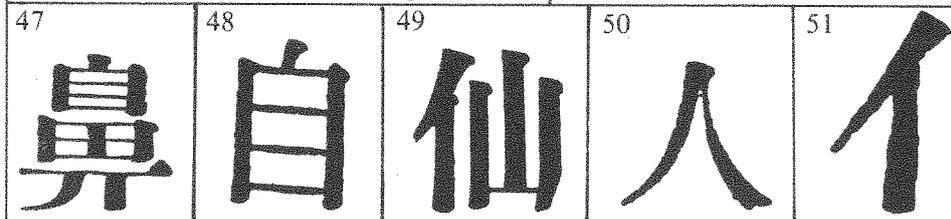


Fig. 46  
Ideogramma "Tien": cielo, divinità. Idem: 20

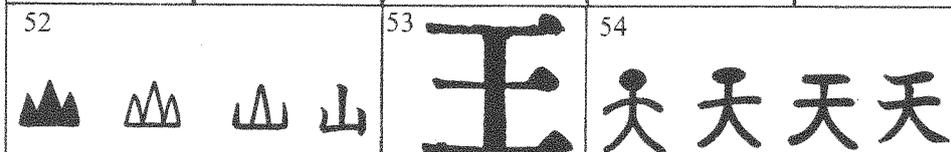


Fig. 47  
Ideogramma "Bi": naso. Idem: 57.

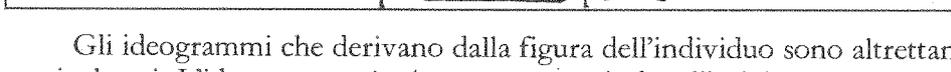


Fig. 48  
Ideogramma "Tzu": sé, io, il mio, personalmente. Idem: 118.

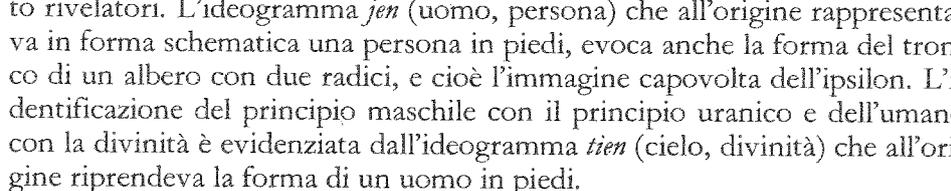


Fig. 49  
Ideogramma "Sen": eremita. Idem: 73.

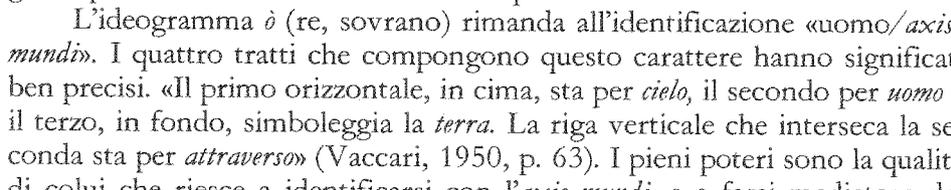


Fig. 50  
Ideogramma "jen": uomo, persona (stile stampato). Idem: XIX.

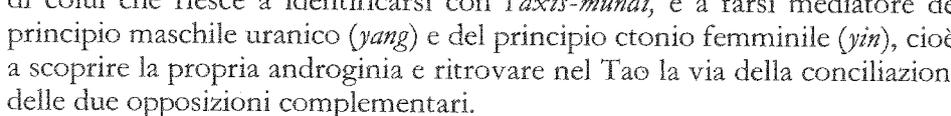


Fig. 51  
Ideogramma "jen": uomo (forma contratta). Idem: 73.

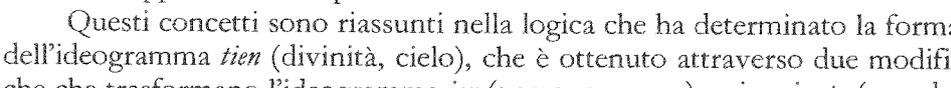


Fig. 52  
Ideogramma "Shan": montagna. Idem: 3.

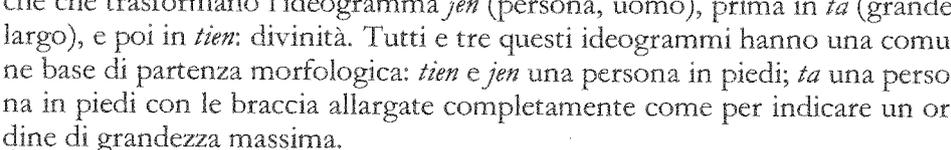


Fig. 53  
Ideogramma "6": re, sovrano. Idem: 63.

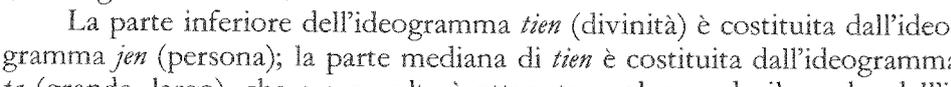
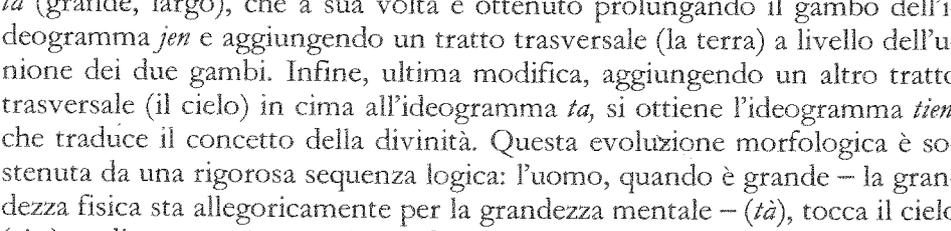


Fig. 54  
Ideogramma "Ta": grande, largo. Idem: 2.



Gli ideogrammi che derivano dalla figura dell'individuo sono altrettanto rivelatori. L'ideogramma *jen* (uomo, persona) che all'origine rappresentava in forma schematica una persona in piedi, evoca anche la forma del tronco di un albero con due radici, e cioè l'immagine capovolta dell'ipson. L'identificazione del principio maschile con il principio uranico e dell'umano con la divinità è evidenziata dall'ideogramma *tien* (cielo, divinità) che all'origine riprendeva la forma di un uomo in piedi.

L'ideogramma *ò* (re, sovrano) rimanda all'identificazione «uomo/*axis-mundi*». I quattro tratti che compongono questo carattere hanno significati ben precisi. «Il primo orizzontale, in cima, sta per *cielo*, il secondo per *uomo* e il terzo, in fondo, simboleggia la *terra*. La riga verticale che interseca la seconda sta per *attraverso*» (Vaccari, 1950, p. 63). I pieni poteri sono la qualità di colui che riesce a identificarsi con l'*axis-mundi*, e a farsi mediatore del principio maschile uranico (*yang*) e del principio ctonio femminile (*yin*), cioè, a scoprire la propria androginia e ritrovare nel Tao la via della conciliazione delle due opposizioni complementari.

Questi concetti sono riassunti nella logica che ha determinato la forma dell'ideogramma *tien* (divinità, cielo), che è ottenuto attraverso due modifiche che trasformano l'ideogramma *jen* (persona, uomo), prima in *ta* (grande, largo), e poi in *tien*: divinità. Tutti e tre questi ideogrammi hanno una comune base di partenza morfologica: *tien* e *jen* una persona in piedi; *ta* una persona in piedi con le braccia allargate completamente come per indicare un ordine di grandezza massima.

La parte inferiore dell'ideogramma *tien* (divinità) è costituita dall'ideogramma *jen* (persona); la parte mediana di *tien* è costituita dall'ideogramma *ta* (grande, largo), che a sua volta è ottenuto prolungando il gambo dell'ideogramma *jen* e aggiungendo un tratto trasversale (la terra) a livello dell'unione dei due gambi. Infine, ultima modifica, aggiungendo un altro tratto trasversale (il cielo) in cima all'ideogramma *ta*, si ottiene l'ideogramma *tien*, che traduce il concetto della divinità. Questa evoluzione morfologica è sostenuta da una rigorosa sequenza logica: l'uomo, quando è grande — la grandezza fisica sta allegoricamente per la grandezza mentale — (*tà*), tocca il cielo (*tien*), e diventa così un *axis-mundi* vivente, conquistando gli attributi della divinità. Rovesciando la sequenza logica: la divinità si identifica con l'uomo che ha toccato il cielo.

4. La posizione  
«braccia-alzate»  
nell'arte rupestre

L'analisi di strutture formali nell'iconografia dei sistemi simbolici della tradizione alchemica e delle culture arcaiche egiziana e cinese ha permesso di evidenziare valori simbolici associati a determinati temi figurativi che sono abbastanza universali per autorizzarci a attribuire loro un carattere archetipico. Queste associazioni possono quindi aiutarci a meglio capire i complessi contenuti simbolici del tema dell'orante nell'iconografia preistorica, senza per questo eludere il problema delle possibili variazioni a seconda del contesto iconografico e topologico.

Prima di verificare in quale misura il pictogramma dell'orante ci riconduce a una delle varianti dell'insieme «braccia-alzate-immortalità», conviene ricordare una costante del pensiero dell'*homo religiosus* delle culture arcaiche e preletterate: l'uomo preistorico non accettava la morte ed era convinto invece che questa non fosse un evento naturale e inevitabile, ma, al contrario, fosse un incidente straordinario che determinati riti potevano evitare. Frazer ha evidenziato l'universalità di tale convinzione (Frazer, 1913: I, 53).

Jung ha notato che l'inconscio prova indifferenza verso la morte: «Fui sorpreso nel constatare quanto poco la psiche inconscia consideri la morte» (Jung, 1934, 411). Freud osserva che il moderno atteggiamento dell'inconscio umano verso la morte deriva dai modelli inconsci dell'uomo preistorico che sopravvive in noi: «Quale, noi chiediamo, è l'atteggiamento del nostro inconscio verso il problema della morte? La risposta deve essere: quasi esattamente lo stesso di quello dell'uomo preistorico. In questo senso, come in altri, l'uomo dei tempi preistorici sopravvive immutato nel nostro inconscio. Il nostro inconscio non crede nella propria morte; egli si comporta come se fosse immortale» (Freud, 1915, p. 296). La scoperta di Freud, pochi anni più tardi, dell'istinto di morte non invalida le sue precedenti formulazioni: l'istinto di morte è legato alla realtà biologica, mentre l'atteggiamento verso la morte è legato a quello psicologico: l'indifferenza dell'inconscio verso la morte può rappresentare una via di mezzo o piuttosto lo stato di un equilibrio conflittuale, derivante dall'antagonismo fra l'istinto di vita e l'istinto di morte, fra Eros e Thanatos.

È necessario rilevare un altro aspetto del desiderio di immortalità – in qualche modo collegato al concetto primitivo che vede in ogni nuovo nato la reincarnazione di chi ha già vissuto – per capire meglio le implicazioni delle incisioni rupestri che ci occupano. Per Freud «la più profonda motivazione inconscia della credenza nella sopravvivenza dopo la morte rappresenta soltanto la proiezione nel futuro di questa misteriosa vita prima della nascita.» (Freud, 1900, p. 400).

Su questo punto Rank fa a sua volta un'osservazione di grande interesse. «L'idea della morte è collegata fin dall'inizio con un intenso sentimento inconscio di piacere, associato al ritorno nel ventre materno. Tale piacevole effetto si è conservato inalterato per l'intero corso della storia dell'uomo, dai costumi primitivi della cremazione, al ritorno in ispirito sotto forma di corpo astrale... chi ha subito un lutto cerca di identificarsi con il morto, mostrando quanto gli invidi il suo ritorno alla madre... ciò che chiamiamo *istinto* animale, altro non è che l'adattamento della libido pre-natale alle esigenze del mondo esterno ed anche la tendenza a rendere il mondo esterno quanto più possibile simile alla condizione originaria sperimentata in passato. Ma gli uomini tendono anche a riprodurre, per così dire creativamente, quello stato e vi tendono con ogni mezzo tra quelli di cui dispongono sulla base del loro lungo periodo di gestazione, da un lato, e grazie allo sviluppo di facoltà intellettuali superiori dall'altro.» (Rank, 1929, pp. 24, 28).

Ultimo punto da sottolineare, per chiudere il contesto psichico nel quale si colloca l'orante nell'arte rupestre, è l'osservazione di Freud che l'artista tende ad identificarsi con la propria opera. Rank precisa: «Nella sua opera l'artista poteva immortalare la propria ambizione creativa come riflesso della sua personalità» (Rank, 1941, p. 101). In quanto tale l'artista «rappresenta per definizione l'ideologia dell'immortalità... il suo lavoro diventa la prova più concreta del fatto che l'individuo può vivere in ispirito attraverso i secoli» (Rank, 1932, p. 416). Altrove Rank cita Hedwig Fechheimer che, nei suoi studi sull'arte egizia, rileva i punti di identità tra creazione d'arte e creazione di vita, che trovano eco anche a livello del linguaggio. «Creare una scultura equivale, in egiziano, a *infondere la vita*; il lavoro dello scultore è indicato con la forma causativa della parola "vivere"» (Rank, 1929, pp. 148-49). Nella mitologia egizia il processo di identificazione è spinto ancora oltre mediante l'identificazione di dio e dell'artista e, di converso, con l'attribuzione all'artista di facoltà demiurgiche. «Il dio originario Ptah, creatore di se stesso, degli dei e di tutte le cose, ha creato altresì l'arte e lo studio dell'artista» (Rank, 1929, p. 149).

A questo punto possiamo scendere dal generale (paralleli iconografici dei sistemi simbolici alchemico, egiziano e cinese; contesto psichico) al particolare: l'orante nell'arte rupestre, nonostante i rischi, per un non specialista della preistoria, che questo avventurarsi comporta.

Il significato primario più generalizzato dell'orante deriva dal fatto che questo grafema si identifica con l'*axis-mundi*, che, a sua volta, è l'espressione allegorica della conciliazione in un individuo androgino e per questo, immortale, della contraddizione maschile (uranica) - femminile (ctonia). L'orante traduce in termini figurativi l'aspirazione universale all'immortalità ed è l'espressione grafica di quei mitologemi che hanno in comune, appunto, l'immortalità della divinità o dell'individuo, in quest'ultimo caso, l'orante traduce l'idea della sopravvivenza dello spirito dopo la morte; per riprendere i termini più precisi di Frazer, «della continuità dell'esistenza della personalità conscia dell'individuo dopo la morte» (Frazer, 1913, I, p. 25).

Come regola generale si può stabilire che l'orante è quasi sempre una manifestazione del sacro (ierofania) e, a volte, della divinità (teofania). Si riconosce nell'orante una teofania quando è associato a qualche oggetto che gli conferisce l'onnipotenza; oppure quando il grafema si caratterizza per alcuni particolari di carattere anatomico il cui riscontro nella realtà è raro o impossibile; così l'androginità, l'itifallismo, il gigantismo sessuale, la pluralità degli arti, il teriomorfismo, la dimensione smisurata delle mani, sono altrettanti indizi del carattere teofanico dell'orante che rappresenta allora una divinità o l'antenato mitico.

Ma la maggior parte di questi particolari si possono anche ritrovare nell'orante di carattere ierofanico: anche lo stregone o sciamano, ad esempio, possono essere androgini, itifallici e essere rappresentati con mani smisurate. Per distinguere tra divinità e stregone, può essere di grande aiuto, ma non in modo sicuramente determinante, il contesto storico (socio-religioso) e iconografico della scena in cui appare questo grafema.

A sua volta, l'orante «normale» e cioè non caratterizzato da una mostruosità di carattere anatomico, può designare sia un individuo dotato di poteri sovranaturali (lo stregone, l'adepto, l'iniziato); sia un individuo che esige l'ottenimento di questi poteri; sia, infine, un individuo che implora un favore qualsiasi.

L'orante che esige i poteri è coinvolto in un rito magico, di conseguen-

za è spesso rappresentato singolarmente. L'orante che invece implora un favore prende parte, con altri oranti, a una cerimonia religiosa, quindi è generalmente rappresentato come elemento di un gruppo (soltanto quest'ultimo caso risponde letteralmente alla denominazione di orante). Ricordiamoci che nella convenzione dell'arte rupestre, tre personaggi bastano ad esprimere il concetto di «gruppo». Qui ancora saranno i due contesti – storico e iconografico – ad aiutarci a interpretare correttamente il grafema. Per esempio un orante associato a una paletta individuerà lo stesso come uno stregone (per il significato magico della paletta nell'arte rupestre della Valcamonica si veda Anati, 1960, pp. 176-184, e Ferri, 1975, pp. 263-269).

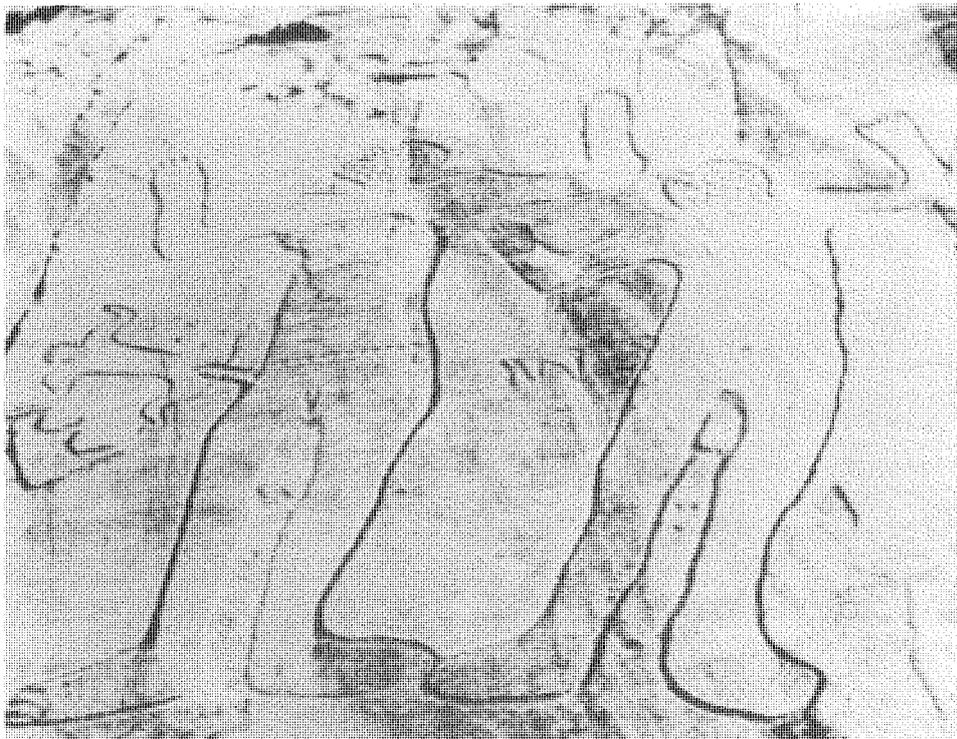
Per un certo periodo dell'arte paleolitica europea, a quanto pare, è sussistito un tabù che vietava la rappresentazione dell'unione e degli organi sessuali (Leroi-Gourhan, 1965, p. 444). Per cui quando s'incontreranno scene di accoppiamento appartenenti a questo periodo, saremmo tentati di veder vi una ierogamia, e quindi una rappresentazione allegorica dello stato androgino espresso attraverso l'unione del versante maschile e del versante femminile della divinità androgina. Se invece questa scena è raffigurata in stili più tardi (per esempio in Valcamonica), possiamo nuovamente riconoscervi un'unione ierogamica se gli oranti accoppiati saranno dotati di attributi fisici sproporzionati (per esempio, grandi mani). Qui, come sempre, sarà comunque il contesto a rivelare il valore esegetico del grafema.

Infine, un'altra variante del tema dell'orante che si ritrova con un'alta frequenza (in particolare in Valcamonica), è quella dell'orante acefalo e asessuato. Altrove ho riprodotto e analizzato questo pictogramma (Schwarz, 1975, fig. 1). Nella tradizione ermetica un corpo acefalo è simbolo di castrazione e rappresenta anche l'archetipo dell'androgino creativo. Per cui l'oran-

Fig. 55  
Unione ierogamica di Oranti dalle grandi mani, era neolitica (-5000 ca.). Foppe di Nadro (Valcamonica). Foto dell'autore.



Fig. 56  
Triade di Tifirt n'Ourgou-Ya-  
gour, Alto Atlante (Marocco). Si-  
moneau 1972: 373.



te acefalo può rappresentare uno stregone (in virtù della costituzione androgina della sua psiche), oppure l'anima di un individuo (come nel geroglifico *kha*), essendo lo spirito dell'individuo immortale e quindi androgino.

La figura dell'orante, in tutte le sue varianti, è probabilmente l'ideogramma più diffuso sia geograficamente sia numericamente e la documentazione al riguardo è copiosissima.

Un esempio classico del tema dell'orante androgino associato alla divinità è quello segnalato da Simoneau nell'arte rupestre dell'Alto Atlante (Marocco) (Simoneau, 1972, fig. 186, p. 373), che ha dedicato anche uno studio particolare al mito dell'androgino nell'arte rupestre dell'Alto Atlante (Simoneau, 1967, 1972).

Passando dal Marocco al Nord America, incontriamo il tema dell'antenato mitico rappresentato come orante nei petroglifi delle montagne Rafael vicino a Santa Barbara (California) in cui «il simbolo più importante è quello del primo antenato, il grande padre della tribù, e Adamo dell'umanità... rappresentato... alzando o stendendo le braccia». (Kuhn, 1970, p. 395). In «Le Forgeron céleste» (Schwarz, 1980), ho analizzato la figura dell'orante nella cultura Dogon dove è nuovamente associata a quella dell'antenato mitico.

Tornando in Europa, e più precisamente in Svezia, incontriamo una figura di orante a Backa presso Brastad, nella quale Marie König riconosce una divinità grazie a una triplice convergenza di indizi: l'itifallismo dell'orante, il contesto topologico (vicinanza con un animale allegorico) e l'associazione con uno strumento che conferisce all'orante l'onnipotenza: «Il suo [dell'orante] diritto di vita o di morte è espresso dall'ascia che tiene in mano; il fatto che regna sulla fertilità e la resurrezione è attestato dal membro virile e dall'uccello. Possiamo quindi supporre che quest'immagine traduceva un'idea in rapporto con un dio» (König, 1970, p. 528; fig. 253, p. 525).

Fig. 57  
Divinità itifallica, Svezia, era del  
bronzo. Roccia di Backa, vicino a  
Brastad (Bohuslän, Svezia). Kö-  
nig 1970: 525.

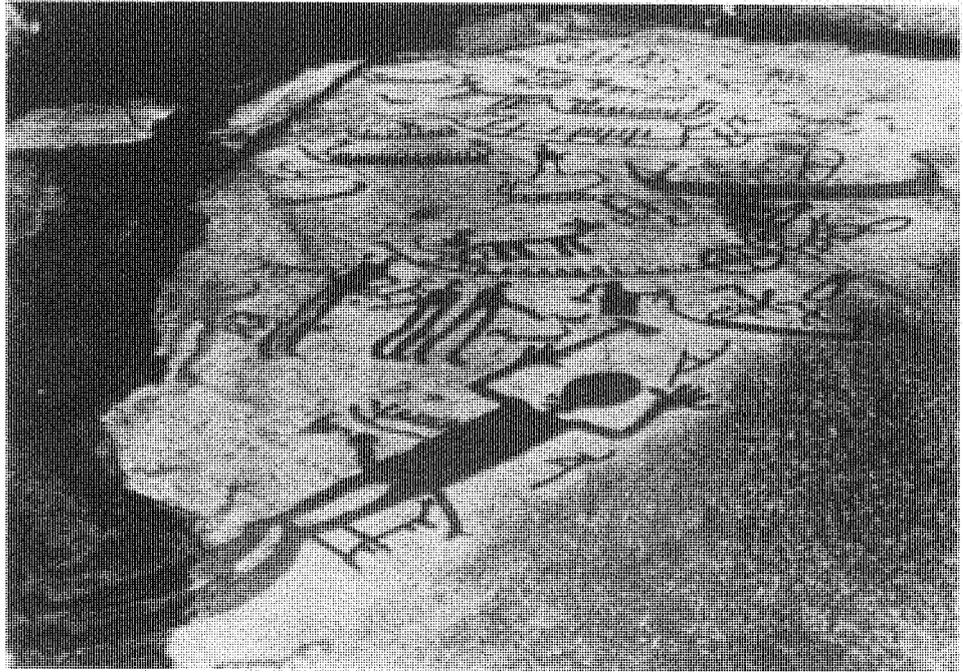
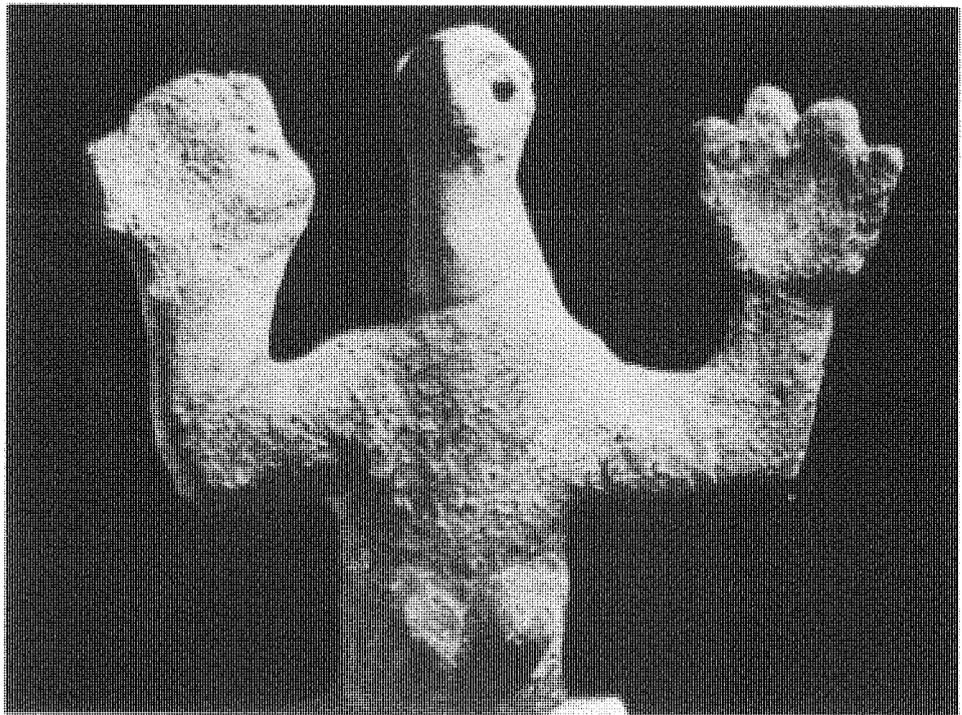


Fig. 58  
Divinità primordiale (Magna  
Mater?), Europa Sud-Orientale,  
-5000 ca. Gimbutas 1975: 133.



Il gigantismo delle mani di una figurina con le braccia alzate e proveniente dalla cultura neolitica dell'Europa sud-orientale induce Marija Gimbutas a porre nella didascalia per questa statuetta un interrogativo al quale siamo tentati di rispondere affermativamente: «Figura con grandi mani alzate: mani potenti che danno la vita di una divinità propiziatrice della nascita» (Gimbutas, 1975, p. 133).

Il caso forse più classico nell'iconografia europea di un orante teriomorfo che incarna una divinità è quello di Cernunnos, divinità celtica, Signore dei Cervi, la cui più antica rappresentazione, secondo de Vries

Fig. 59  
Cernunnos in un particolare del  
vascello di culto, Gundestrup (Yu-  
tland), -500 ca. altezza 42 cm  
argento sbalzato; Museo Naziona-  
le, Copenhagen.



(1975, p. 113) è data dalle incisioni rupestri della Valcamonica. Anati ha ricostruito la trasformazione del cervo divino in dio-cervo, e la sua graduale antropomorfizzazione fino al dio Cernunnos, contemporaneamente teriomorfo e antropomorfo che del cervo divino ha preservato le sole corna ramificate sulla fronte. (Anati, 1960, pp. 161-163, 196-199, *et passim*).

Nella scena (-1000, ca.) incisa a Zurla presso Capo di Ponte (roccia 70), Cernunnos ha una torse infilata nel braccio destro e in corrispondenza del braccio sinistro è inciso un serpente. Ritroviamo gli stessi due elementi in una raffigurazione più tarda (-500 ca.) di Cernunnos, nella quale la divinità porta una torse oltre che al braccio, anche al collo, e tiene il serpente nella mano sinistra. Sia il serpente (allegoria del principio ctonio) che la torse (rappresentazione stilizzata del serpente uroborico che si morde la coda, immagine archetipica dell'androgino indifferenziato) sottolineano il carattere androgino di Cernunnos.

La scena di Zurla è istruttiva anche perché ritroviamo, davanti a Cernunnos, una figura maschile di orante la cui piccola statura rimanda a una posizione chiaramente subalterna rispetto alla divinità. Più che un orante



Fig. 60  
Stregone, incisione rupestre a Järrestad, Skane (Svezia), -1000 ca.  
Sandars 1968: ill. 200.

che invoca un favore, saremmo tentati di vedervi uno stregone, visto che ha il coraggio di affrontare singolarmente Cernunnos, mimandone la posizione allegorica di potere e d'immortalità.

Tra i casi in cui un'anomalia fisica permette di vedere nell'orante uno stregone, riproduciamo il pictogramma (Svezia, -1000 ca.) segnalato da Sandars (1968, ill. 200) dove la formulazione dell'orante risponde pienamente all'immagine che la fantasia popolare si faceva dello stregone: testa cornuta, braccia (in questo caso addirittura tre) che terminano con due sole dita mostruose, gambe smisuratamente lunghe e storte, e naturalmente, una coda.

Un caso ancora più interessante, è segnalato da Okladnikov (1969, tav. 22, fig. 1) e riguarda un'incisione rupestre da Angara, Siberia, che rappresenta uno sciamano; qui a lato del tronco dell'orante sono disegnati due piccoli dischi sotto le braccia alzate nella tipica posizione dell'orante. Secondo Schuster (1951, figg. 26, 27) questi dischi sono la versione semplificata del viso (o dell'occhio in sostituzione del viso) e sono l'espressione simbolica dell'idea che l'uomo possiede molte anime. Quest'idea arricchisce il significato allegorico del cerchio già ricordato prima (serpente uroborico/androgino immortale, v. anche Schwarz, 1979b) ed a sua volta questo significato archetipico conferma l'ipotesi di Schuster.

Anche l'orante acefalo può rappresentare lo sciamano. Il rapporto tra questa mutilazione e il concetto dell'androgino nella tradizione esoterica è già stato ricordato. Mircea Eliade porta a sostegno di questo rapporto la ricchissima casistica dei riti sciamanici dove la decapitazione (simulata) è una delle prove iniziatiche più diffuse (Eliade, 1951, p. 54, *et passim*). Anche Giedion pensa che le incisioni rupestri di figure acefale «designano esseri umani investiti di poteri superiori» (Giedion, 1964, p. 348).

Anati osserva che gli oranti a grandi mani hanno generalmente anche un sesso di dimensioni esagerate (Anati, 1960, p. 193). Quest'accoppiata di gigantismi porta a credere che ci troviamo dinnanzi uno stregone piuttosto che una divinità dato che, nel caso della divinità, quello che viene generalmente marcato è la bisessualità o l'asessualità. Il contesto nel quale riscontriamo più frequentemente questi pictogrammi rafforza tale ipotesi. Anati ci fa notare che questi oranti si ritrovano principalmente «in scena di tre generi diversi, talvolta in gruppi di tre o quattro e sembrano allora eseguire una danza; o insieme con animali che corrono alla rinfusa attorno a loro, come se fossero presi da una furia. Sono presenti anche in scene funebri e allora talvolta si identificano col morto. Ciò indurrebbe a considerarli come gli spiriti dei morti, ma se così è, non si capisce bene la ragione delle grandi mani e del sesso esagerato» (Anati, 1960, p. 193).

L'identificazione dello stregone con l'anima del morto si giustifica se ricordiamo che lo stregone è uno psicopompe laico; tra le sue funzioni vi è proprio quella di guidare l'anima del defunto alla sua dimora finale, e per farlo, staccherà, momentaneamente, la propria anima dal proprio corpo.

La presenza dello stregone nelle altre due scene è altrettanto giustificata: gli oranti «danzanti» potrebbero essere stregoni impegnati in riti agrari (la presenza di simboli solari o utensili agricoli nella scena rafforzerebbe questa ipotesi); mentre gli oranti rappresentati assieme ad animali potrebbero essere impegnati in riti propiziatori dell'allevamento o della caccia (e in quest'ultimo caso la presenza contemporanea di strumenti dotati di poteri magici, quali la paletta, dovrebbe sostenere questa interpretazione).

Una scena incisa a Foppe di Nadro, che coinvolge tre oranti, illustra tre

varianti significative della dimensione verticale dell'androgino immortale. L'orante in basso a destra è asessuato (: androgino) e acefalo (: immortale); subito sopra un orante di sesso maschile di fronte al disco solare; alla sinistra di questi due oranti-stregoni, un orante acefalo e asessuato con un'ascia (allegoria di diritto di vita o di morte). Il contenuto allegorico di questa scena che rappresenta tre aspetti diversi dell'orante-stregone, cioè dell'uomo che emula la divinità, coincide con il grande tema della negazione della morte che costituisce il nocciolo infrangibile dell'insieme «braccia-alzate → androginia → conoscenza → immortalità».

#### SUMMARY

The human figure with up-raised arms in rock art, the so-called "praying figure", is the graphic expression of the mythologems that have in common the immortality of the divinity or of the individual who wants to be equal to the deity (sorcerer, shaman etc.), or still of the individual who intends to be a mediator between the areas of the divine and that of the human. The author discusses an interpretation of the main variants of this pictogram bearing in mind the contributions of anthropology, psychoanalysis and analytical psychology on the significance of death and immortality for prehistoric man; and relying upon a comparative study of isomorphic signs in the tradition of alchemical symbolism, and in those that we find in two mixed systems of ideograms and phonic signs which have reached us: the system of egyptian hieroglyphs and that of chinese ideograms.

The allegorical contents of the signs of these three symbolic systems, as is the case for that of the "praying figure", coincide with the great theme of the negation of death which constitutes the unbreakable nucleus of the aggregate "arms skyward - *axis mundi* - androgyny - knowledge - immortality".

#### RÉSUMÉ

L'orante des gravures rupestres est l'expression graphique des mythologèmes qui ont en commun l'immortalité de la divinité ou celle de l'individu qui veut soit l'égaliser (sorcier, chamane, etc.) soit s'en faire le médiateur auprès de l'humain. L'auteur propose une grille interprétative des principales variantes de ce pictogramme à la lumière des acquis de l'anthropologie, de la psychanalyse et de la psychologie analytique sur la signification de la mort et de l'immortalité pour l'homme de la préhistoire; il se base en outre sur une étude comparative des signes isomorphes dans la tradition du symbolisme alchimique, et dans ceux que nous retrouvons dans deux systèmes mixtes d'idéogrammes et de signes phoniques le système hiéroglyphique égyptien et idéographique chinois.

Le contenu allégorique des signes de ces trois systèmes symboliques, comme celui de l'orante, coincide avec le grand thème de la négation de la mort qui constitue le noyau infrancassable de l'ensemble: «bras levés - *axis mundi* - androgynie - connaissance - immortalité».

#### RIASSUNTO

L'orante delle incisioni rupestri è l'espressione grafica di quei mitologemi che hanno in comune l'immortalità della divinità oppure quella dell'individuo che vuole o emularla (stregone, sciamano, ecc.) o farsi mediatore tra l'area del divino e quella dell'umano. L'autore propone una griglia interpretativa delle principali varianti di questo pittogramma, tenendo presente il contributo degli studi antropologici, psicoanalitici e junghiani sul significato della morte e dell'immortalità per l'uomo della preistoria, e basandosi su uno studio comparativo dei segni isomorfi nella tradizione del simbolismo alchemico e in quelli che si ritrovano nei due sistemi misti di ideogrammi e di segni fonici pervenuti sino a noi: il sistema geroglifico egiziano e il sistema ideogrammatico cinese.

Il contenuto allegorico dei segni di questi tre sistemi simbolici, come quello dell'orante, coincide con il grande tema della negazione della morte che costituisce il nucleo infrangibile dell'insieme: «braccia alzate - *axis mundi* - androginia - conoscenza - immortalità».

## BIBLIOGRAFIA

- ANATI, E.  
1960 *Civiltà preistorica della Valcamonica*, Milano (Il Saggiatore), 1964.  
1970 (Ed.) *Valcamonica Symposium*, Atti del Simposio Internazionale di Arte Preistorica, Capo di Ponte, Brescia (Edizioni del Centro).  
1975 *Evoluzione e stile nell'arte rupestre camuna*, Capo di Ponte, Brescia (Edizioni del Centro).  
1975a (Ed.) *Les Religions de la préhistoire*. Atti del Simposio Internazionale sulle religioni della preistoria, 1972 Capo di Ponte, Brescia (Edizioni del Centro).
- CASSIRER, E.  
1944 *Essai sur l'homme*, Paris (Editions de Minuit), 1975.
- CHAMPDOR, A.  
1963 *Le livre des morts*, Paris (A. Michel), 1977.
- CHAMPEAUX, G. de, e STERCKX, DOM S.  
1966 *Introduction au monde des symboles*, Paris (Zodiaque).
- DURKHEIM, E.  
1915 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris (Presses Universitaires de France), 1968.
- ELIADE, M.  
1949 *Traité d'histoire des religions*, Paris (Payot), 1974.  
1951 *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris (Payot), 1978.
- ENEL (MICHEL VLADIMIROVITCH SKARIATINE)  
1932 *Le langue sacrée*, Paris (Maisonneuve et Larose), 1968.  
1934 *Il messaggio della sfinge*, Roma (Atanor), 1971.  
1966 *Le mystère de la vie et de la mort d'après l'enseignement des temples de l'ancienne Egypte*, Paris (Maisonneuve et Larose), 1974.
- EVOLA, J.  
1931 *La tradizione ermetica*, Roma (Edizioni Mediterranee), 1971.
- FARINA, G.  
1926 *Grammatica della lingua egiziana antica*, Milano (Hoepli), 1977.
- FAULKNER, R. O.  
1962 *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford (Griffith Institute), 1972.
- FERRI, S.  
1975 «Il significato delle palette nell'arte rupestre della Valcamonica» in Anati, 1975a.
- FRAZER, SIR J. G.  
1913 *The Belief in Immortality / and the Worship of The Dead*, London (Dawsons), 1968, 3 voll.
- FREUD, S.  
1900 *The Interpretation of Dreams*, *The Standard Edition of the complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London (The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis), 1937; vol. V, 1973.  
1915 «Thoughts for the Times on War and Death» in *S.E.*, vol. XIV.  
1920 *Beyond the Pleasure Principle*, *S.E.*, vol. XVIII, 1973.
- GARDINER, A.  
1927 *Egyptian Grammar / Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, London (Oxford University Press) 1973.
- GIEDION, S.  
1964 *L'éternel présent / la naissance de l'art*, Bruxelles (Editions de la Connaissance), 1965.
- GIMBUTAS, M.  
1975 «Figurines of Old Europe (6500-3500 BC)» in Anati, 1975a.
- GRANET, M.  
1934 *Il pensiero cinese*, Milano (Adelphi), 1971.
- GUENON, R.  
1931 *Le symbolisme de la croix*, Paris (10 x 18), 1970.  
1962 *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Paris (Gallimard), 1965.
- GRAZIOSI, P.  
1973 *L'arte preistorica in Italia*, Firenze (Sansoni).
- IPPOLITO  
*Philosophumena*, citato da Evola, 1931, p. 27.
- JAMSTHALER, H.  
1625 *Viatorium Spagyricum...*, Frankfurt am Main (Luc Jenn).
- JENSEN, H.  
1958 *Sign, Symbol and Script*, London (Allen & Unwin), 1970.
- JUNG, C.G.  
1934 «The Soul and Death», *The Structure and Dynamics of the Psyche*, *The Collected Works*, London (Routledge & Kegan Paul), vol. VIII, 1960.  
1955 *Mysterium Coniunctionis*, C.W., vol. XIV, London 1956 1963.
- KOLPAKTCHY, G.  
1953 *Il libro dei Morti degli antichi egiziani*. Ricostruzione e commenti a cura di G.K. Ceschina, Milano.
- KÖNIG, M. E. P.  
1970 «Etude des incisions rupestres comme manifestation d'un stade d'évolution de l'esprit humain», in Anati, 1970, op. cit.
- KÜHN, H.  
1970 «Reflexions sur les gravures rupestres des Etats-Unis», in Anati, 1970, op. cit.
- LEROI-GOURHAN, A.  
1965 *Il gesto e la parola*. 2 vol., Torino (Einaudi), 1977.  
*Libro dei Morti degli antichi egiziani*. v. KOLPAKTCHY
- MAIER, M.  
1617 *Symbola aureae mensae duodecim nationum...* Frankfurt (Luc Jenn). Reprint: Graz (Akademische Druck- und Verlagsanstalt), 1972.  
1618 *Atalanta Fugiens...* Oppenheim (J. Théodore de Bry). Reprint: Traduzione francese di Etienne Perrot: *Atalante fugitive...* Paris (Librairie de Médicis), 1969.
- MASPERO, G.  
1915 *Popular Stories of Ancient Egypt*. London (H. Grevel & Co.).
- MASSEY, G.  
1907 *Ancient Egypt / The Light of the World*, New York (S. Weiser), 1973, 2 voll.
- MILLER, E.  
1974 «De certaines similitudes présentées par les gravures rupestres de l'Amazonie et de la région de l'Amour-Oussouri», Capo di Ponte, Brescia (*Bollettino del Centro Camuno di Studi Preistorici*), No. 11, giugno.
- MORIENUS, R.  
1593 «Sermo de trasmutatione metallica», in *Artis Auriferae...* Basilea (C. Waldkirch), 2 voll.

- NEEDHAM, J.  
1956 *Science and Civilization in China*, London (Cambridge University Press), vol. II.  
1974 Idem, Vol. V: 2.
- NEUMANN, E.  
1955 *The Great Mother / An Analysis of the Archetype*, Princeton (Princeton University Press), 1974.
- OKLADNIKOV, A.P.  
1969 «Die Felsbilder am Angara - Fluss bei Irkutsk, Siberien», Berlin (IPEK), citato da Miller, 1974, p. 159.
- PERNETY, DOM A.J.  
1967 *Dictionnaire Mytho-Hermétique*, Paris (E.D. Denoël), 1972.
- POISSON, A.  
1891 *Téorie et symboles des alchimistes / Le Grand Oeuvre*. Paris (Villain et Belhomme - Editions Traditionnelles), 1972.
- RANK, O.  
1929 *The Trauma of Birth*, New York (Harper & Row), 1973.  
1932 *Art and Artist / Creative Urge and Personality Development*, New York (Agathon Press), 1968.  
1941 *Beyond Psychology*, New York (Dover Publications).
- RUNDLE Clark, R.T.  
1959 *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, London (Thames & Hudson), 1978.
- SALMON, G.  
1741 *Bibliothèque des Philosophes chimiques*, Paris (Angot), 1678, 2 voll.; citato da Evola, 1931, p. 40.
- SANDARS, N.K.  
1968 *Prehistoric Art en Europe*, Harmondsworth (Penguin Books).
- SCHUSTER, C.  
1951 *Joint-Marks, a possible index of cultural contact between America, Oceania and the Far-East*, Amsterdam (Koninklijk Instituut voor de Tropen), Medeling n. XCIV. Citato da Miller, 1974, p. 159.
- SCHWARZ, A.  
1969 *La Sposa messa a nudo in Marcel Duchamp, anche*, Torino (Einaudi), 1974.  
1975 «L'uomo dalle braccia alzate / alcune osservazioni preliminari sulla psicogenesi dell'atto creativo» in *Rivista di psicologia analitica*, VI, 2 (Autunno).
- 1979 «Una filosofia trasformatrice della vita», in *L'Immaginazione Alchemica*, Milano (La Salamandra).
- 1979a *La Geometria filosofale*, in *Res-publica* (Milano), I: 1 (ottobre)
- 1980 *La Geometria filosofale*, in *Arts d'Afrique Noire*, 33 (Primavera).
- SIMONEAU, A.  
1967 «L'Androgyne et les gravures du Haut-Atlas» in *Bulletin d'archéologie du Maroc*, T. 7, pp. 91-134.  
1970 «Gravures rupestres inédites du Haut-Atlas» in *Anati*, 1970.  
1972 «Protohistoire religieuse du Jebel Rhat (Haut-Atlas)» in *Anati*, 1975a.
- SÜSS, E.  
1958 *Le incisioni rupestri della Valcamonica*, Milano (Edizioni del Milione).
- THOMPSON, L.G.  
1969 *Chinese religion: An Introduction*, Belmont, Cal. (Dickenson Publishing Company).  
*The Upanisads*, translated by F. Max Müller, New York (Dover Publications), 1962.
- VACCARI, O. e ENKO, E.  
1950 *Pictorial Chinese-Japanese Characters*, Tokyo (Vaccari's Language Institute), 1972.
- VRIES, J. DE  
1975 *La religion des celts*, Paris (Payot).
- WALLIS-BUDGE, E.A.  
1904 *The Gods of the Egyptians*, New York (Dover), 1969, 2 voll.  
1911 *Osiris / The Egyptian Religion of Resurrection*, New York (University Books), 1961.  
1920 *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*, New York (Dover), 1978, 2 voll.
- WIRTH, H.  
1928 *Der Aufgang der Menschheit*. Citato da Evola, 1931, p. 103.
- WIRTH, O.  
1909 *Le Symbolisme hermétique*, Paris (Dervy-Livres), 1969.



EVIDENCE FOR FUNERARY RITUALS AT CREMATION BURIALS  
SINCE EARLY NEOLITHIC IN THESSALY (GREECE)

Gallis, Kostas J., Larisa, Greece

During recent excavations (1974-1976) there were found in two pre-historic sites of Thessaly cremation burials dated to the Neolithic period. As the results of these excavations were presented both briefly and in detail in other reports we give here only a short description of them and we shall concentrate mainly on the various conclusions, which can be drawn out of these finds<sup>1</sup>.

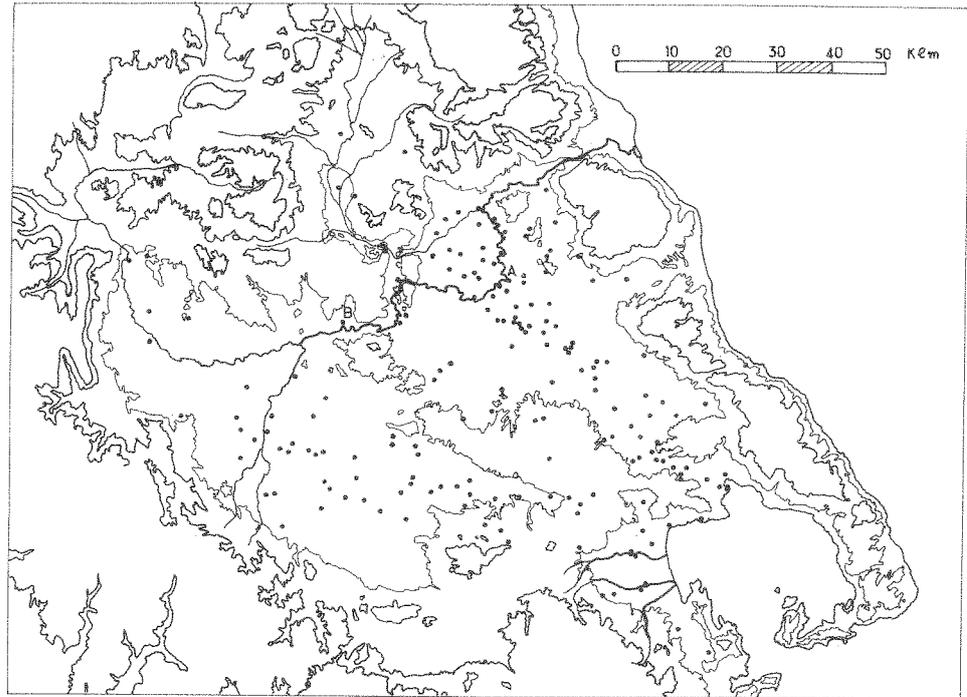
*Souphli Magoula*

The first site is Souphli Magoula, 5 kms N.E. of Larisa (see Map in fig. 61). In the northeastern fringe of this site there were found during excavations in 1974-1976 cremation burials dated to the phase Protosesklo of Early Neolithic (middle of 6th millenium B.C.). There were found in all 15 cases of cremation burials as well as two places where the dead had actually been burnt, i.e. two crematorium pits. The cremation burials were found in the form of shallow pits of a diameter of c.60-70 cm and an average depth of 20 cm. These pits, which had been dug in the ground, contained the cremated bones as well as small pieces of charcoal and the offerings. The offerings consisted mainly of pots, which had been deposited on the pyre or broken intentionally on it, as well as of a roughly made miniature pot (cf. figs 62 and 63); this particular miniature pot, which appeared regularly in almost every cremation burial, apparently had no practical use and gave the impression that it was made at the time of cremation and probably baked on the actual cremation pyre. The pots, all characteristic types of the Protosesklo period, left no doubt as to the date of these cremation burials to the Early Neolithic. This dating was also confirmed stratigraphically in the course of the excavation, as the burials were found in the lowest levels, just above the sterile. In one case a small stone mortar was found in the cremation burial and in another the remains of a small animal were also found near the cremated human bones.

---

<sup>1</sup> A first presentation of the finds was made in *Athens Annals of Archaeology* VIII (1975), 241-258 (in Greek) and in *La Thessalie, Actes de la Table-Ronde*, 21-24 juillet 1975-Lyon. Maison de l'Orient, Lyon 1979, 65-79 (in English). The results of the whole excavations were presented briefly in the 9th Conference of UISPP, Nice 13-18 September 1976 (see *USPP IX<sup>e</sup> Congrès, Résumés des Communications*, Nice 1976, 388). Finally, for a detailed presentation of the results of the excavations, see, K.J. Gallis, *Kafseis nekron apo ti neolithiki epochi sti Thessalia*, published by the Greek Ministry of Culture and Science (with colour pictures and an extended summary in English, Athens 1982).

Fig. 61  
Map of prehistoric sites of Thessaly.  
A. Souphli Magoula. B. Plateia  
Magoula Zarkou.



The two crematorium pits were just a little larger than the pits of cremation burials; they had a diameter up to 1.10 m and they were of a more elaborate construction. The intense traces of fire on the walls of these pits left no doubt that an intense fire had been lit here. Pieces of charcoal and small pieces of cremated bones were found in the two crematoriums but no offerings. In any case we cannot say for sure if some of the other pits had not been also the actual places of burning of the dead and of their final burial as well.

Finally, we mention here that two inhumations (one of them a child burial) were also found in the Early Neolithic strata in the same spot, but we cannot say if they were done at the same time with the cremation burials or not. In any case, the inhumations are also dated to the Early Neolithic period.

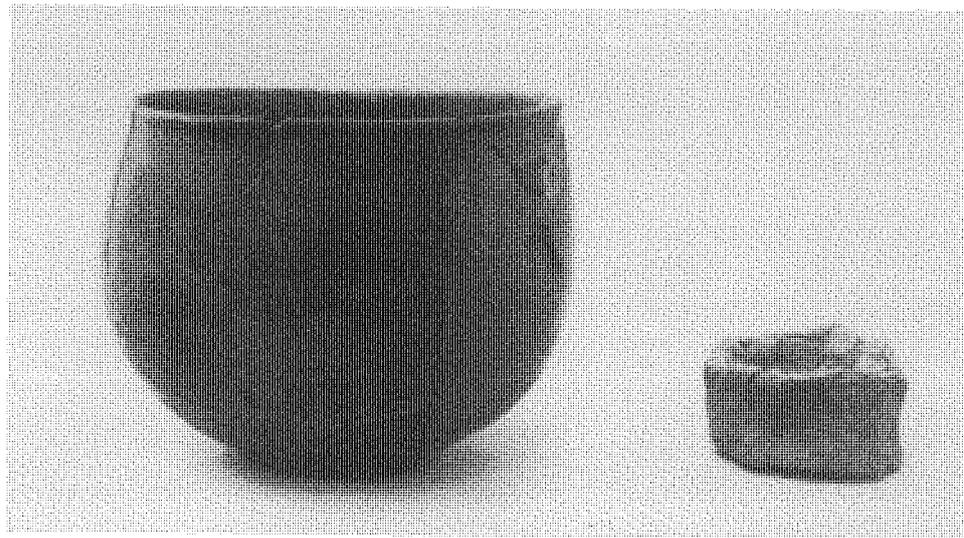


Fig. 62  
Souphli Magoula. Cremation  
burial No. 10 in the course of  
excavation.

Fig. 63  
Souphli Magoula. Early Neolithic  
pot and miniature pot (right),  
found in cremation No. 11. (Height  
of big pot 0.13 m).



Fig. 64  
Plateia Magoula Zarkou. Urn  
burial No. 22, in the course of  
excavation. The accompanying pot  
is seen just above the urn. (Height  
of urn 0.17 m).



### Plateia Magoula Zarkou

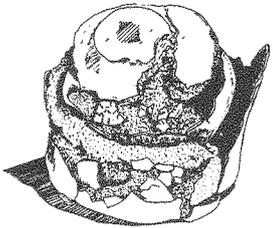


Fig. 65  
Plateia Magoula Zarkou. Child  
cremation burial in urn No. 36, as  
it was found in the excavation.

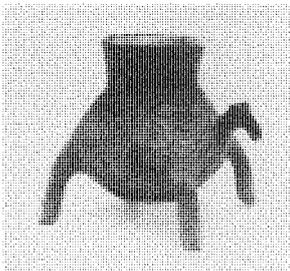


Fig. 66  
Plateia Magoula Zarkou. Late  
Neolithic zoomorphic pot of urn  
burial No. 24 (restored); this pot  
was used as an urn for the crema-  
ted bones of a child less than 7  
years old.

The second site, in which neolithic cremation burials were found, is situated about 30 klms west of Larisa (cf. fig. 61). In this case an actual cemetery was found, at a distance of about 400 m north of the prehistoric settlement itself. In Plateia Magoula Zarkou the cremated bones were put into urns, i.e. we have here an urnfield. The urns were found upright or upside down; sometimes they were covered by another pot. They were usually accompanied by a smaller pot, which did not contain bones and apparently was put as an offering to the dead (fig. 64). There were even found child cremation burials: in one case the cremated bones were put in a small pot, which was carefully covered by another pot and buried upside down (fig. 65), while in another case the bones were put in a small zoomorphic pot (fig. 66); this pot was probably in some other use (e.g. as a toy) before it was used as an urn, perhaps for the same child to whose the possession it was. In both cases the cremated bones belonged to a child less than 7 years old.

There were found in all, in Plateia Magoula Zarkou, over 60 urn burials, during the excavations which were conducted in 1974 and 1976. There were even found the doubtful remains of a crematorium, i.e. the place where the dead were probably burnt. Some dispersed bricks, many cremated bones and a particularly greasy black soil showed that in that spot probably the dead were burnt. The urns as well as the accompanying small pots were several types of pots of everyday use and belong to a particular phase of the beginning of Late Neolithic, called Tsangli phase, dated to the beginning of 4th millenium B.C. (Hauptmann-Milojčić, 1969). So the excavated part of the cemetery at Plateia Magoula Zarkou belonged to this phase (Tsangli).

We mention here that in the cemetery of Plateia Magoula Zarkou there were found, too, flint blades, some of them with traces of contact with fire. There were also found two anthropomorphic figurines near the spots of two of the cremation burials.

### Conclusions

In the cemetery of Plateia Magoula Zarkou there were found exclusively cremation burials, which seem to be the only way of disposing of the dead during the Tsangli phase in this settlement. On the other hand, in the Early Neolithic layers of Souphli Magoula alongside the cremation burials

there were found two inhumations (one of them of a child) and it is known from other parts of Thessaly (e.g. Prodromos near Karditsa) (Chourmouziadis, 1971) that inhumations (or at least secondary burials) do occur in the Early Neolithic period. From the limited material, we have up to now, we cannot say how extended the custom of cremation had been, in comparison to inhumation, or if it is confined, both in time and space. In general, as it happens in other parts of Europe, cremation burials are usually a small percentage in comparison to inhumations. The cremations, found recently in Thessaly, provided us with a lot of data concerning their ritualism.

Both, in the organised urnfield cemetery at Plateia Magoula Zarkou of the beginning of Late Neolithic, as well as in the Early Neolithic cremation burials in pits at the settlement of Souphli Magoula, we noticed the repetition of certain rituals. The cremated pieces of bone, either in shallow pits as in Souphli Magoula (which correspond to Stage I of the development of cremation according to Schuchhardt) (Schuchhardt, 1920) or in urns as in Plateia Magoula Zarkou (which correspond to Stage III of Schuchhardt) (*ibidem*), were accompanied by some offerings: in the first case, broken or intact bowls were found with the buried remains of bone as well as a miniature roughly made pot; in the second case, the urns were accompanied by a smaller pot, which did not contain cremated bone and apparently was deposited as an offering to the dead – perhaps it contained food or something else.

The finds of Souphli Magoula in particular are of special importance as they form the earliest clear evidence of ritualism in Greece, being dated to the middle of Early Neolithic. Of course there do exist other objects, like figurines or pots of particular shape, which could be considered as ritual, but their interpretation is quite subjective, while in the cremation burials of Souphli Magoula apart from the objects themselves we have a whole series of movements trapped from the past: burning of the dead in the crematorium pits, breaking of the pots on the pyre or depositing them on it; burying of the burnt remains in shallow pits with the offerings as well as with a miniature pot, which occurred in every cremation. This little pot, as it was said before, gave the impression that it had been made at the time of cremation and probably baked at the actual pyre. Apparently it had a symbolical meaning.

If there existed only inhumations it would not be so simple to say something definite about the ideology of Neolithic man: if he believed to an after life and to an immortal soul, which leaves the body after death, or if he believed that death was some kind of a long sleep, connected with the body, and so took care of this body, by burying it in pits or under the floors of the huts, and put with the dead tools, pots with food and other utensils, which would be useful to the dead when they would wake up. In the case of cremation though, the Neolithic man saw the body of the dead been consumed by the fire in front of his eyes; apparently, when he buried the offerings, he did not put them for the sake of this body, which did not exist any more, nor for the scarce burnt remains of bone, but for something else, which existed beyond the body and survived death, either we call it soul or something else.

We cannot say with security what was the particular meaning of the offerings (the broken or intact pots and the little symbolical pot in Early Neolithic pyres of Souphli Magoula as well as the small accompanying pots near the urns of Plateia Magoula Zarkou). We cannot even say if some of

them contained some kind of food and if Neolithic man believed that soul had earthy needs. But we have some literary evidence from later times in Greece, from Homeric poems and Herodotus, which show that the souls of dead (the ghosts) existed after cremation (*Odyssey*, λ , 465 ff.) and were interested in the upper world and even – according to Herodotus – that they had earthy needs (cf. Melissa, wife of Periandrus of Corinth) (Herodotus, 5, 92). The cremation burials of Kerameikos from the corresponding periods (Geometric and Archaic periods, i.e. first centuries of the 1st millennium B.C.) show many similarities to the Neolithic ones: offerings of pots, even small animals e.t.c. Do these external similarities suggest that the beliefs were also similar? We believe that this is very probable.

Well, we know that in some cases besides cremations were also found inhumations, which, judging from the offerings, seem to have been made by the same people who practised cremations. This was very well checked even in recent excavations like in Aszod in Hungary (Kalicz, 1976) and at Elsloo in Holland (Moddermann, 1975), where there were found neolithic cremation burials alongside inhumations and with the same offerings.

So, if we extend our conclusions about cremation, we can say that even the people who practised inhumations believed also to an immortal soul, that Neolithic man believed to the existence of soul which survives death, i.e. his way of thinking (his religion) was much more advanced than it was once considered likely.

## RÉSUMÉ

Les résultats de récentes excavations (1974-1976) aux sites néolithiques de Souphli Magoula et de Plateia Magoula Zarkou (Thessalie), offrent l'évidence de rituels funéraires depuis le début du Néolithique à Thessaly et donnent des perspectives nouvelles sur l'origine de la crémation en Grèce. Les excavations à Souphli Magoula, (5 kms nord de Larisa), sur la rive d'un canal d'irrigation, au Nord Est de Magoula, amenèrent au jour des enterrements par crémation ; des os humains brûlés et du charbon ont été trouvés dans des petites cavités dans le sol. Les pots du type Protosesklo, trouvés dans les cavités de crémation, datent du 6ème millénaire avant Jésus Christ - ils sont donc les cas les plus anciens de crémation en Grèce et parmi les plus anciens de toute l'Europe. Parmi l'ensemble de grands pots, il y avait aussi un pot miniature, fait d'une manière grossière, haut de seulement 3 cm ; apparemment cet objet avait un sens symbolique et donne l'impression qu'il était fait au moment de l'incinération et directement cuit sur le four crématoire.

A Plateia Magoula Zarkou (30 kms à l'ouest de Larisa), à la partie la plus basse du canal d'irrigation, les os incinérés ont été trouvés dans des pots de la période Tsangli - début du néolithique supérieur. Ces urnes étaient enterrées debout, à l'envers ou recouvertes d'autres pots et étaient généralement accompagnées par des pots plus petits, qui ne contenaient pas des os brûlés mais étaient apparemment déposés en tant qu'offrandes. Une urne zoomorphique, contenant les os brûlés d'un enfant est du plus grand intérêt. Comme les pots ont été trouvés dans du sable pur, loin des lieux d'habitation, on peut en conclure qu'on est ici en présence des restes d'un cimetière, où les enterrements se faisaient par crémation, datant du début du néolithique supérieur. On a aussi trouvé des lames de silex dans le cimetière, quelques unes avec des traces de contact avec le feu ; deux figurines anthropomorphiques sont également trouvées.

Ces découvertes sont d'une importance spéciale, car elles constituent la première évidence claire du ritualisme dans la Grèce néolithique et donne aussi des indices sur les croyances en l'au-delà de l'homme néolithique.

## RIASSUNTO

Le scoperte dei recenti scavi (1974-1976) sui siti neolitici di Souphli Magoula e Plateia Magoula Zarkou (Tessaglia) presentano evidenze sui riti funebri neolitici e sull'origine delle sepolture a cremazione in Grecia. Ossa umane bruciate e piccole cavità con depositi carbonizzati, furono trovate a Souphli Magoula, 5 km N.E. da Larisa, queste tombe di cremati datano Neolitico Antico. Vi furono trovate ceramiche del tipo Protosesklo risa-

lenti alla metà del sesto millennio a.C. Questi sono i primi esempi trovati in Grecia e fra i primi in Europa, di tombe di cremati. Fra i grandi vasi fu trovato anche un vaso in miniatura (cm 3 di altezza) di rozza fattura che ha probabilmente un significato simbolico e si ha l'impressione che fu fatto allo scopo della cremazione, e cotto nel fuoco stesso della cremazione.

A Plateia Magoula Zarkou (30 km ovest da Larisa) si trovarono ossa umane bruciate, dentro vasi della fase Tsangli, dell'inizio del tardo Neolitico. Accanto a queste urne si trovarono vasi più piccoli che non contenevano ossa calcificate ma che, pare, furono poste come offerte. Una scoperta d'interesse di questo sito è un'urna di forma zoomorfa contenente le ossa calcificate di un neonato. Poiché i reperti ceramici furono rinvenuti lontani dalle strutture abitative si può desumere che l'area interessasse un cimitero a cremazione del Neolitico superiore. Lame in selce sono anche state ritrovate, alcune di esse con tracce di fuoco. I reperti includono anche due figurine antropomorfe.

L'importanza di queste scoperte sta nel fatto che esse costituiscono la prima chiara evidenza di ritualismo funerario nel Neolitico in Grecia e forniscono indicazioni concernenti le credenze sull'oltretomba dell'uomo Neolitico.

#### SUMMARY

The results of recent excavations (1974-1976) at the Neolithic sites of Souphli Magoula and Plateia Magoula Zarkou (Thessaly) provide evidence for funerary rituals of the Early Neolithic ages as well as new perspectives on the origin of cremation burials in Greece. Finds of burnt human bones and charcoal deposited in shallow pits were made at Souphli Magoula, 5 kms N.E. of Larisa: these cremation burials date back to the Early Neolithic period. Pottery of the Protosesklo type was found, in these burial pits, dated to the middle of the 6th millennium B.C. These are the earliest known cases of cremation burial in Greece, and amongst the earliest in Europe. Among the sherds of big pots found was also a roughly made miniature pot, just 0.03 m high, which apparently had a symbolical meaning and gave the impression that it was made for the purpose and time of cremation and baked on the actual cremation pyre.

At Plateia Magoula Zarkou (30 kms west of Larisa) burnt human bones were found within pots of the Tsangli phase, from the beginning of the Late Neolithic period. The urns were found with smaller pots, which did not contain cremated bones but were apparently deposited as an offering. An interesting find at this site is a zoomorphic urn, containing cremated bones of an infant. As the pots were found in pure sand far from the settlement, one can conclude that the area had been a cemetery, where burial was done by cremation. The cemetery dates from the Late Neolithic. Flint blades have also been found in the cemetery, some with traces of contact with fire; two anthropomorphic figurins were also found.

The above finds have a special importance, as they may constitute the first clear evidence of ritualism in Neolithic Greece, and give indications of the beliefs of after-life of Neolithic man.

#### REFERENCES

- HAUPTMANN-MILOJČIĆ  
1969 *Die Funde der Frühen Dimini-Zeit aus der Arapi-Magoula Thessalien*, Boon, 19 ff and Beilage 3.
- CHOURMOUZIADIS, G.  
1971 in *Athens Annals of Archaeology* IV, 167 and fig. 4.
- KALICZ N.,  
1976 *Neue Forschungen Bezüglich der Lengyel-Kultur in Ungarn*. Sbornik Praci Filosofické Fakulty Brněnské Univerzity, Studia Minora Facultatis Philosophicae Universitatis Brunensis, Rocnik E 20-21 (1975-1976), Brno, p. 57.
- MODDERMAN, P.J.R.,  
1975 *Elsloo, a Neolithic Farming Community in the Netherlands*, in *Recent Archaeological Excavation in Europe*, London and Boston, pp. 276-286.
- SCHUCHHARDT, C.,  
1920 *Die Anfänge der Leichenverbrennung*. *Sitzungsber. Preuss. Akad. Wiss.* 26, 510.

## LA NOTION DE BONHEUR CHEZ LES PEUPLES PRÉHISTORIQUES

Pradel, Louis, Chatelleraut, France

Vouloir apprécier des sentiments très éloignés de nous dans le temps, semble au premier abord bien ambitieux. Dans cette démarche, il importera de ne pas juger d'après la mentalité actuelle et de s'efforcer de rester aussi objectif que possible en analysant des faits plutôt qu'en supputant des états d'âme. Ainsi, pourra-t-on arriver à une approche du psychisme, la sociologie ayant établi le rôle primordial joué par le milieu dans la formation de celui-ci. Nous bornerons notre sujet à l'étude du sentiment de bonheur. Une notion psychologique est à rappeler. C'est que, confrontés à une même situation, certains esprits y trouveront du plaisir tandis que d'autres seront indifférents ou malheureux, cela en raison des variations des caractères mentaux d'un individu à l'autre. Des moyennes seulement pourront donc être recherchées. Il ne sera pas possible d'aborder le Paléolithique inférieur par manque d'une information suffisante.

### *I. - Le chasseur néandertalien.*

Mais dès le Paléolithique moyen la vie sociale de l'homme est assez bien connue. Sous un climat froid et humide, il se réfugie dans les cavernes d'où il sort pour l'habitat de plein air dans les périodes à température plus douce. Il tire sa subsistance de la chasse et accessoirement de la pêche. Dans un tel cadre, quelle sorte de bonheur l'homme de Néandertal pouvait-il atteindre ? Des repas copieux pris autour du foyer tribal, la grotte assurant la sécurité, étaient capables de lui apporter un réel plaisir, d'autant plus qu'il lui était impossible de comparer sa situation avec un autre genre de vie.

Mais il ne s'agissait là que d'un plaisir physique et passager. Il y avait aussi les mauvais jours, les périodes où le gibier tant désiré n'était pas trouvé, la maladie et les accidents contre lesquels on était désarmé ainsi que la grande peur des esprits malins, causes de tous les désagréments et accidents. Pour les raisons exposées, les Néandertaliens ne devaient guère rechercher que des plaisirs du moment, d'ordre matériel ou physiologique. Or, comme l'écrit A. Bridoux : «La recherche immédiate du bonheur est décevante».

### *II. - Les Paléolithiques supérieurs.*

L'homo sapiens se trouve dans un milieu assez comparable à celui de son prédécesseur et comme lui c'est un chasseur. Son outillage est devenu

plus fin, leptolithique et diversifié. Cependant, le grand progrès qui vient d'être réalisé, c'est la pratique de la sculpture, du modelage, de la gravure et de la peinture. Ces manifestations, même celles qui sont gauches ou seulement ébauchées, livrent les pensées de l'homme et lui permettent de communiquer avec ses semblables. A l'Aurignacien, les représentations d'organes sexuels, surtout féminins, sont nombreuses. Des Périgordiens il faut retenir principalement les «Vénus» stéatopyges (Brassempouy, Pataud, Tursac, Kostienky, etc.). Les Solutréens s'intéressent davantage aux animaux susceptibles d'être chassés (La Grèze). Il en est de même au Magdalénien (Altamira, Font-de-Gaume). Les flancs des animaux y sont parfois percés de flèches (Lascaux, Niaux), rite de magie très probable, devant rendre la chasse fructueuse. Les scènes d'accouplement des animaux apparues dès le Solutréen, dans le dessein de favoriser la multiplication du gibier, relèvent des mêmes préoccupations. Les croyances sont encore attestées par des représentations de sorciers (Les Trois Frères). L'homme est loin d'être figuré aussi souvent que les animaux. D'autre part, ceux-ci sont assez fréquemment d'un style réaliste et même habile, surtout au Magdalénien, tandis que les humains sont traités d'une façon fruste ou schématique. Cette maladresse voulue ne trouve guère d'explication que dans des superstitions magiques ici encore.

L'analyse de l'iconographie des Leptolithiques – mise à part la parure – révèle donc deux tendances principales. Les représentations d'organes sexuels et les «Vénus» stéatopyges manifestent un premier courant de pensée. Par ailleurs, les animaux – surtout ceux percés de flèches ou accouplés – montrent le prix que l'on attachait au gibier : des chasses fructueuses sont indispensables à la vie de la tribu. Ainsi, ces deux grandes préoccupations se rejoignent-elles : c'est la conservation de la tribu qui est recherchée. De telles aspirations sont d'ordre matériel. Elles étaient couronnées de succès lorsqu'on éprouvait, comme au Moustérien, la satisfaction d'être réunis en sécurité, dans la caverne autour d'un feu et largement approvisionnés. Cependant, à chaque incident revenait la peur des esprits mauvais, omniprésents et déterminant tous les maléfices. Cette menace permanente et invisible était capable de provoquer un effroi collectif quand les circonstances devenaient dramatiques. On sait en effet que ce qui manque aux esprits archaïques, c'est que leur sensibilité soit subordonnée au rationnel. En outre, la vie en groupe, en favorisant les impressions sans fondement et la mythomanie exacerbe les impulsions. A plus forte raison s'applique ici le jugement qu'A. Huxley portait dans «La fin et les moyens» sur les rassemblements des sociétés modernes : «Du fait qu'il est une unité dans la foule, l'individu est libéré des bornes de sa personnalité, il obtient accès au monde infra-personnel, infra-humain du sentiment sans retenue et de la croyance sans critique. Faire partie d'une foule est une expérience qui s'apparente de près à l'ivresse alcoolique».

## II. - Les Epipaléolithiques et les Mésolithiques.

Après le Paléolithique c'est le Post-glaciaire. L'Azilien est un Magdalénien dégénéré. Il est suivi du Sauveterrien, du Tardenoisien et du Maglémosien. Certains auteurs distinguent dans cet ensemble, le courant épipaléolithique où les ressources essentielles continuent d'être la chasse, la pêche et la cueillette. Le terme «Mésolithique» est alors réservé aux tribus tirant aussi leur subsistance de l'élevage et des graminées poussant vraisemblablement spontanément.

Le fait important qui conditionne la fin du Paléolithique, c'est que le climat est devenu humide et tempéré. Il a fait émigrer vers le Nord la faune froide dont le renne. Ainsi, le gibier se raréfie-t-il, malgré la présence du cerf, du sanglier, du lapin, du lièvre. Il a donc été nécessaire de faire appel aux coquilles de mollusques (Muge).

C'est au Proche et au Moyen-Orient qu'ont pris naissance l'élevage des animaux (mouton, etc.) et la conquête du chien. Dans des sites tels que Zawi-chemi et Shanidar (Irak), Ouadien-Natouf (Palestine) ont été rencontrés des meules, des mortiers, des éléments de faucille, des haches taillées à tranchant poli, des éléments de parure.

Mais quelle était donc la mentalité en cette époque de transition épipaléolithique et mésolithique ? Comme au Paléolithique, les morts étaient enterrés. Les rites d'inhumation variaient ; des sépultures étaient collectives (Ofnet, Téviec) ; la parure y était fréquente.

Contrairement au Léolithique, l'iconographie pratiquement inexistante, ne permet pas d'apprécier la pensée de l'homme. Cependant, les Epipaléolithiques, se livrant à une chasse devenue moins rentable, font figure d'hommes dont l'existence était assez précaire, leurs aspirations se limitant, semble-t-il, à la recherche de leurs moyens de subsistance. Ils étaient les témoins d'une civilisation expirante ne pouvant dispenser un réel bonheur. Mais ils avaient l'indépendance, dira-t-on. En fait, ce n'est là qu'une apparence. Ils ne bénéficiaient pas du secours de la science pour les aider à lutter contre les agressions de toutes sortes. Finalement, s'ils jouissaient d'une certaine liberté, elle était d'un autre ordre que la nôtre, beaucoup plus dépendante de l'environnement et à tout prendre inférieure. De plus, ils ne pouvaient avoir la notion de liberté.

C'est justement parce que les ressources des prédateurs devenaient insuffisantes que d'autres possibilités de nourriture ont été recherchées. Les Mésolithiques ont certainement éprouvé des difficultés et des déceptions pour la mise en route de l'élevage, en raison de leur manque d'expérience en ce domaine. Quant à la récolte des céréales sauvages, elle ne devait pas être très rentable. De telles conditions ne pouvaient permettre un bonheur stable. De fait, les Epipaléolithiques et les Mésolithiques ne se sont pas maintenus très longtemps. Ils ont été supplantés par les Néolithiques, apportant d'autres sources d'alimentation.

#### *IV. - Les Néolithiques.*

C'est donc pendant le VII<sup>e</sup> millénaire, au Proche-Orient, dans la zone du Croissant fertile qu'apparaît la civilisation néolithique. Sous un climat favorable, elle est essentiellement caractérisée par la chasse, la pêche, la cueillette, l'élevage (chèvre, mouton) et la culture des céréales (blé, orge) ; les deux dernières activités deviennent progressivement prépondérantes. A ce Néolithique précéramique (récipients en pierre ou en bois) succède au VI<sup>e</sup> millénaire le Néolithique céramique. Il parviendra en Europe occidentale au V<sup>e</sup> millénaire. Son existence a été constatée en Amérique centrale seulement à partir du III<sup>e</sup> millénaire. A l'outillage des civilisations précédentes, la hache polie est ajoutée.

L'homme vivait sous un climat tempéré, en plein air. La société était devenue un matriarcat (statues de la déesse-mère de la civilisation S.O.M.). Des blocs rocheux ainsi que des mégalithes portent des gravures grossières ou schématiques. On y voit des représentations du soleil, de haches, des signes scutiformes et autres symboles dont la signification n'est pas toujours

comprise. Le grand mythe était le soleil qui mûrissait les récoltes. Les rites d'inhumation variaient suivant les courants culturels ; la parure était très répandue.

Les Néolithiques, sous un agréable climat, pourvus de possibilités alimentaires abondantes et très diversifiées, étaient-ils heureux ? On peut émettre des doutes sur le fait qu'une vie matérielle bien assurée puisse suffire à déterminer un réel bonheur. Il faut tenir compte en outre des facteurs intellectuels. C'est ce qui a fait dire à Eschyle dans *Agamemnon* : «de la prospérité naît un insatiable malheur». Il était nécessaire aussi de défendre contre des groupes humains voisins, les champs que l'on s'était appropriés pour la culture. Bref, si au Néolithique l'homme pouvait savourer des moments de détente face à une nature souriante, on ne peut encore envisager un bonheur durable et élevé.

#### *V. - Les Métallurgistes.*

Les Ages successifs du Cuivre, du Bronze et du Fer apportent à l'homme de nouvelles possibilités. Nous ne pouvons nous étendre ni même résumer les innombrables courants de civilisation des Ages des Métaux. Le fait capital à noter, c'est que les moyens matériels progressivement accrus permettront des déplacements terrestres et maritimes plus rapides et faciliteront ainsi les invasions à des populations devenues plus nombreuses. Si sensu lato la marche des métaux s'est faite d'Est en Ouest, il en a été de même des civilisations.

Il est intéressant d'analyser quel a pu être l'impact des techniques métallurgiques sur le bonheur. Sur ce point l'archéologie fournit de précieuses indications. On fabrique des ustensiles de cuisine, ce qui augmente le confort de la vie domestique. Ce qui est frappant aussi, c'est l'existence d'une multitude d'armes offensives et défensives telles que poignards, épées, lances, casse-têtes, boucliers, cuirasses. L'homme se battait pour conquérir ou défendre un camp retranché et des terres cultivables. En ce qui concerne les croyances, le culte solaire est l'objet de nombreuses pratiques. Le boeuf aussi est divinisé. C'est l'animal-dieu devenu indispensable pour sa chair et pour la traction.

Ces métallurgistes, qui bénéficient d'un heureux climat, de techniques nouvelles, d'un confort et de moyens de subsistance accrus, avaient-ils trouvé le bonheur ? Depuis le Néolithique les conditions de l'existence étaient améliorées grâce à l'usage des métaux, mais d'autre part la population avait augmenté. Si la métallurgie facilitait la vie journalière, rendait le travail plus efficace, en revanche les armes devenaient plus meurtrières et encourageaient les entreprises belliqueuses. Or, on sait que «La compétition rend les hommes méchants et la conquête les rend malheureux» (A. Bridoux).

Les documents en notre possession ne semblent pas indiquer que le psychisme soit en progrès notable. Le sens moral et l'altruisme en particulier paraissent être pratiquement ignorés. L'origine des croyances restait la même qu'aux Ages de Pierre : on divinisait les êtres et les choses dont le besoin était essentiel. Ce qui changeait parfois avec les périodes et les climats, c'était ce à quoi s'appliquait la divinisation. Somme toute, les métallurgistes avaient-ils un bonheur – qui ne pouvait-être que matériel – supérieur à celui des Néolithiques ?

#### *VI. - De la Préhistoire à l'Antiquité*

Sur la fin de l'Age du Fer, l'évolution du psychisme, que les faits révèlent lente jusqu'alors va maintenant s'accélérer. Après les premiers balbutie-

ments, particulièrement en Mésopotamie, en Egypte, en Inde, la *rationalité* fera chanceler les  *croyances*. C'est le «miracle grec». Désormais, les questions matérielles ne sont plus seules à retenir l'attention ; la plus grande noblesse est conférée à l'esprit : la philosophie est née. L'homme prend conscience de lui-même : «Connais-toi toi-même» conseille Socrate. Et l'on sait que «Les conditions essentielles du progrès moral sont dues à la conscience» (A. Bri-doux).

Par ailleurs l'esprit scientifique s'affirme. A ce sujet, bornons-nous à citer les mathématiciens Thalès de Milet et Pythagore, Archimède pour la physique, Hippocrate pour la médecine. L'esprit critique apparaît avec Protagoras d'Abdère, Gorgias de Léontium, Hippias d'Elis, qui préparent Hé-gel. Les conditions sont remplies pour que Platon élabore une éblouissante métaphysique. Une école voisine des Sophistes est celle des Sceptiques : Pyr-rhon, Enésidème de Cnossos. Ce sont des précurseurs de Montaigne, d'Anatole France aussi, qui doute avec un sourire indulgent. La littérature, les arts et la philosophie n'ont jamais connu un éclat plus brillant.

Ce rapide aperçu sur l'état psychique de l'Antiquité va permettre de mieux situer par comparaison, celui des Préhistoriques. L'opposition est patente. Citons ce qu'écrit G. Thibon dans «Diagnostics», «le bonheur est le couronnement de l'effort et du don, il grandit en fonction de la perfection acquise. Le décadent, au contraire, n'associe pas l'idée de bonheur à celle de perfection ou d'ascension ; il ne connaît pas d'autre perfection que la jouissance et la sécurité». Ce jugement, tout à fait dans la ligne de Zénon de Cit-tium, stigmatise le stade archaïque d'évolution intellectuelle de l'homme préhistorique, qui fait ici figure de décadent.

La recherche du bonheur matériel et immédiat, à laquelle pouvaient prétendre les Préhistoriques, ne peut donc atteindre un niveau élevé et utile. L'expérience le confirme. Rappelons seulement l'hédonisme d'Aristippe de Cyrène. Il vivait dans une région singulièrement favorisée par la nature, au milieu de myrtes et de lauriers-roses. Il enseignait que le plaisir immédiatement senti est le seul bien, comme la douleur est le seul mal. Or, son disciple favori, Hégésias, considérant que le plaisir ne pouvant être atteint que trop rarement, a été conduit par la doctrine de son maître à la désolation. Il conseillait le suicide et avait été surnommé l'avocat de la mort. De même, La Rochefoucauld pense que «Le plaisir est l'appât du mal».

*En conclusion*, les faits montrent que les hommes préhistoriques, dont la mentalité est archaïque, ne pouvaient guère espérer que des plaisirs passagers, de nature inférieure, matérielle ou physiologique. Il faut attendre l'An-tiquité pour voir l'apparition d'un intérêt suscité par un bonheur d'ordre supérieur. Celui-ci pourra consister en des découvertes scientifiques, des manifestations culturelles, dans la recherche de la justice et du devoir accompli, utile à la société. C'est N. Restif de la Bretonne qui a écrit : «Le bonheur est un fruit délicieux qu'on ne rend tel qu'à force de culture».

## SUMMARY

Considering the harsh conditions under which the hunters of Mousterian and Lepto-lithic times lived, they could only hope for material and transient pleasures, such as making a rich find of game. Spells of death and their beliefs gave birth to fear and this, in turn, to new beliefs. Following the Mesolithic age, which was rather desolate, dull and short in duration, man in the Neolithic and Metal Age, with the temperate climate, turned to farming and animal rearing. In this period strife over land ownership and intrusions occur and become important concerns. Not until classical times, and Greek civilisation in

particular, does man's intellectual and moral development reach a stage allowing him to seek happiness of a higher nature in disinterested activities such as scientific, philosophical and altruistic efforts, rather than merely his material needs.

#### RIASSUNTO

Considerando le due condizioni in cui i cacciatori musteriani e leptolici vivevano, essi potevano solo sperare in piaceri materiali e passeggeri quali una caccia abbondante: incantesimi di morte e le credenze a loro connesse diedero origine alla paura, e questo, a sua volta, a nuove credenze. Dopo l'età Mesolitica che fu piuttosto desolata, uniforme e corta, nel Neolitico e nell'età dei Metalli, con il clima temperato, l'uomo si volse all'agricoltura e all'allevamento del bestiame. In questo periodo, lotte sulla proprietà della terra e le invasioni divennero problemi importanti. Solo all'epoca classica e specialmente con la civiltà greca, lo sviluppo intellettuale e morale dell'uomo raggiunse uno stadio che gli permise di cercare una felicità di natura più alta, in attività disinteressate come quella scientifica, filosofica; sforzi altruistici si aggiunsero all'assillo di soddisfare bisogni materiali.

#### RÉSUMÉ

Les chasseurs du Moustérien et du Leptolithique, confrontés à de rudes conditions d'existence ne pouvaient espérer que des plaisirs matériels, passagers, comme la rencontre d'un important troupeau de gibier. Les disettes et leurs croyances devaient engendrer la peur et celle-ci, engendrer des nouvelles croyances. Après le Mésolithique, période assez démunie, peu brillante et courte, les hommes du Néolithique et de l'Age des Métaux connaîtront, avec le climat tempéré, l'élevage et l'agriculture, plus de bien-être. Les luttes pour la possession des terres et les invasions deviennent d'importants soucis. Il faudra attendre l'Antiquité et plus particulièrement la civilisation grecque, pour que l'évolution intellectuelle et morale de l'homme parvienne à un stade qui lui permette de rechercher non plus de simples satisfactions matérielles mais un bonheur élevé consistant en des activités désintéressées telles que scientifiques, philosophiques, altruistes.

EUROPEAN UPPER PALEOLITHIC-MESOLITHIC  
SYMBOLIC CONTINUITY

A Cognitive, Comparative Study of Ritual Marking

Marshack, Alexander, New York, N.Y. U.S.A.

In 1968, at the first Valcamonica Symposium, I presented the microscopic analysis of a well-known «decorated» amber bear from Resen Mose, Denmark (Marshack, 1969). In that paper I documented the fact that the geometric motifs incised on all sides of the carved bear, including the muzzle and the rear, had been engraved by different points and at different times. The differential wear among the motifs indicated that they had been accumulated over a considerable period of time. The data implied that the marking of these motifs was not «decorative» but was ritual and symbolic and that each of the motifs (multiple zigzags, cross-hatches, sets of small marks, etc.), though related, was probably somewhat different in meaning. The meaning of these motifs could not at that time be determined, but it was clear that they were associated within Maglemose culture, ceremony and mythology.

In the same paper I documented the presence of a comparable mode of motif marking and accumulation, but this time on a non-utilitarian fragment of stone from the Mesolithic site of Cueva de la Cocina in eastern Spain. Unlike the amber bear, the Levantine stones had no apparent purpose or function except as surfaces for the accumulation of marking. In the decade since I presented that paper at Valcamonica, I have been able to document that this mode of marking a limited number of related motifs was perhaps the most widespread form of symbol usage in the Upper Paleolithic and Mesolithic cultures of Europe (Marshack, 1972a; 1976a,b; 1978; 1979). This form of marking has been found in the Aurignacian and Upper Perigordian, through the Solutrean and into the terminal Magdalenian; it has been found in the Romanellian culture of Italy and the Epipaleolithic of Romania and Yugoslavia as well as in the Mesolithic cultures of France, Spain, Austria, Germany, Scandinavia and the U.S.S.R. Throughout this long period of prehistory, the marking of non-representational or near-iconic motifs was more widespread than the more familiar use of female and animal images. There are indications that this form of motif marking began in the Mousterian and perhaps in the Acheulian (Marshack, 1972c).

During the same decade, the developing microscopic analytic method produced evidence that, in the Upper Paleolithic, female and animal images could also be accumulated on a marking surface, in much the same manner

as geometric motifs and that, once again, we were dealing, not with «representation», but with the ritual use of a symbolic iconography (Marshack, 1969a,b; 1972a; 1976a,b). The continuing research has found that animal and female images could be used in different contexts and could be associated with different classes of signs and motifs. As a result, it has become clear that there was no single meaning for a particular animal species or for the female image. These images could not be given unitary interpretations either as «male» or «female» signs, as totemic signs, as «goddesses», or as aspects of a hunting or fertility magic. The uses and the meanings of such images were variable. Geometric motifs and animal and female images could all be used in different contexts, often in relation to one another, and in each context or usage they may have had somewhat different meanings. The possibility of a variable semantic for any single image should not surprise ethnologists and anthropologists since this is the way that images and symbols are used in contemporary cultures, but it does go against one century of interpretation and theory which has attempted to find a single or unitary meaning for different images or a single origin for Upper Paleolithic «art» and symbol.

The documentation of still a fourth class of symbol, the accumulation of sequential, apparently notational sets of small marks, has further increased the known semantic and syntactical complexity of Upper Paleolithic imagery (Marshack, 1970; 1972a,b,c).

It is the Franco-Cantabrian animal and female images that have received the most attention and the greatest effort at interpretation, both because Upper Paleolithic archaeology began in the region and because such images are easily recognizable and relatively easy to study stylistically and typologically. Yet the Franco-Cantabrian naturalistic traditions represent a regional development in the European Upper Paleolithic. This regional tradition of realistic animals and schematized females disappears with the end of the Würm, while the mode of accumulating motifs persists in the post-Würm and continues to develop regional styles in the Mesolithic and Neolithic cultures of Europe.

The persistence of this fundamental preliterate tradition of marking and accumulating symbolic motifs on mobiliary artifacts in the habitation site and on rock surfaces at a distance from the site, once again raises complex questions concerning the variable uses of the motifs and marking. These questions concerning usage are entirely different from the traditional attempts at establishing a typology or chronology of styles or from attempts to interpret or translate the meaning of particular images or forms. These analytic and interpretative problems are being addressed in the current research. Questions concerning usage, style and meaning are present, for instance, at Valcamonica and Mount Bego, and in much of the post-Würm rock engraving of France, Spain, Portugal, Switzerland, Hungary, Scandinavia and the U.S.S.R. In these late, post-Würm Eurasian traditions one finds earlier motifs, the zigzag, hatch, serpentine, labyrinth, vulva, etc., and one finds modes of symbolic accumulation that derive from the late Upper Paleolithic. Those Upper Paleolithic motifs that do persist in the post-Würm apparently are related to the periodic, biological, cosmological or phenomenological patterns which are of concern to all human cultures. They are motifs that represent an intellectual recognition of complex patterns and relations in nature which could be explained and participated in culturally only by myth, ritual and symbol.

I have recently begun to publish evidence which suggests that the above mode of periodic motif marking and accumulation was virtually a universal form of preliterate symbol usage (Marshack, 1979) and occurs in Australia, the Americas and Africa. The evidence, in fact, is voluminous and has been known for more than a century. Unfortunately, until recently there has been no method or theory for the cognitive analysis of these materials or for a comparative study of these systems from different regions, periods and cultures.

I will today present the analysis of three or four artifacts from different parts of Europe, one discovered a century ago, the others in this century, which illustrate the technique of analysis and the cross-cultural, temporal problems of interpretation and comparison.

A black soapstone mattock or axe, found at Stala Socken on the island of Orust in Bohuslan, Sweden, around 1873, was first published by Oscar Montelius in 1874 (Fig. 67) and then again in 1877 (Montelius, 1874, 1877). It is incised with the kind of «geometric» marking that in this century has traditionally been called «decoration» in typical Maglemose style (Clark, 1969, 1975).

When I first studied the axe by microscope in Göteborg more than a decade ago, I was perplexed by the irregularity and complexity of the composition and engraving (Fig. 68). Each of the three «arms» or projections of the axe had been carved to provide four flattened planes or panels, and the marking on each panel was different. Despite this irregularity in composition and design, only three or four motifs had been used. Some of the engraved motifs were old and worn, others looked fresh and more recently engraved. In some cases later motifs crossed over earlier ones. The motifs seemed generally to be arranged in groups: sets of zigzags, sets of small marks, sets of «net» patterns, usually accumulated near one another or on the same panel. It seemed as though these three or four motifs had different meanings and uses and were incised at particular times, usually in their specified areas. In the century since Montelius, the axe had apparently not been studied or published. If it had been given careful analysis a century ago, the study and interpretation of prehistoric symbol might have taken a different, more substantive analytic direction.

The stone axe, housed in the Arkheologiska Museum in Göteborg, was among the first examples of Mesolithic motif accumulation that I studied. As I worked my way south through Europe, museum by museum, I found with astonishment that this form of motif accumulation occurred in every area and culture of the European Upper Paleolithic and Mesolithic or Epipaleolithic. Except for noting the presence of such «geometric» marking the traditions had never been seriously discussed. The amber bear from Resen Mose, discussed at Valcamonica in 1968, was perhaps the first example of this mode of motif accumulation to be published analytically.

What is significant is that each of the three basic motifs on the axe was, in subsequent research, found to have been used in comparable accumulations and associations in the earlier Upper Paleolithic. The net, the multiple zigzag, and sets of small marks which are often placed along a straight line as in the Scandinavian material, are found together among the engraved artifacts of the mammoth hunters of the Russian plain (Marshack, 1979). Related or similar motifs, but made in a different regional style, occur in the West European Magdalenian and the Italian Romanellian (Marshack, 1978). I have indicated that in the Upper Paleolithic and Meso-

Fig. 67  
Engraved stone axe from Stala So-  
cken (Orust, Sweden):  
a) face one; b) face two; c) top edge  
indicating the separate planes, the  
incised dividing line separating the  
right and left faces and the different  
motifs on the right and left faces.

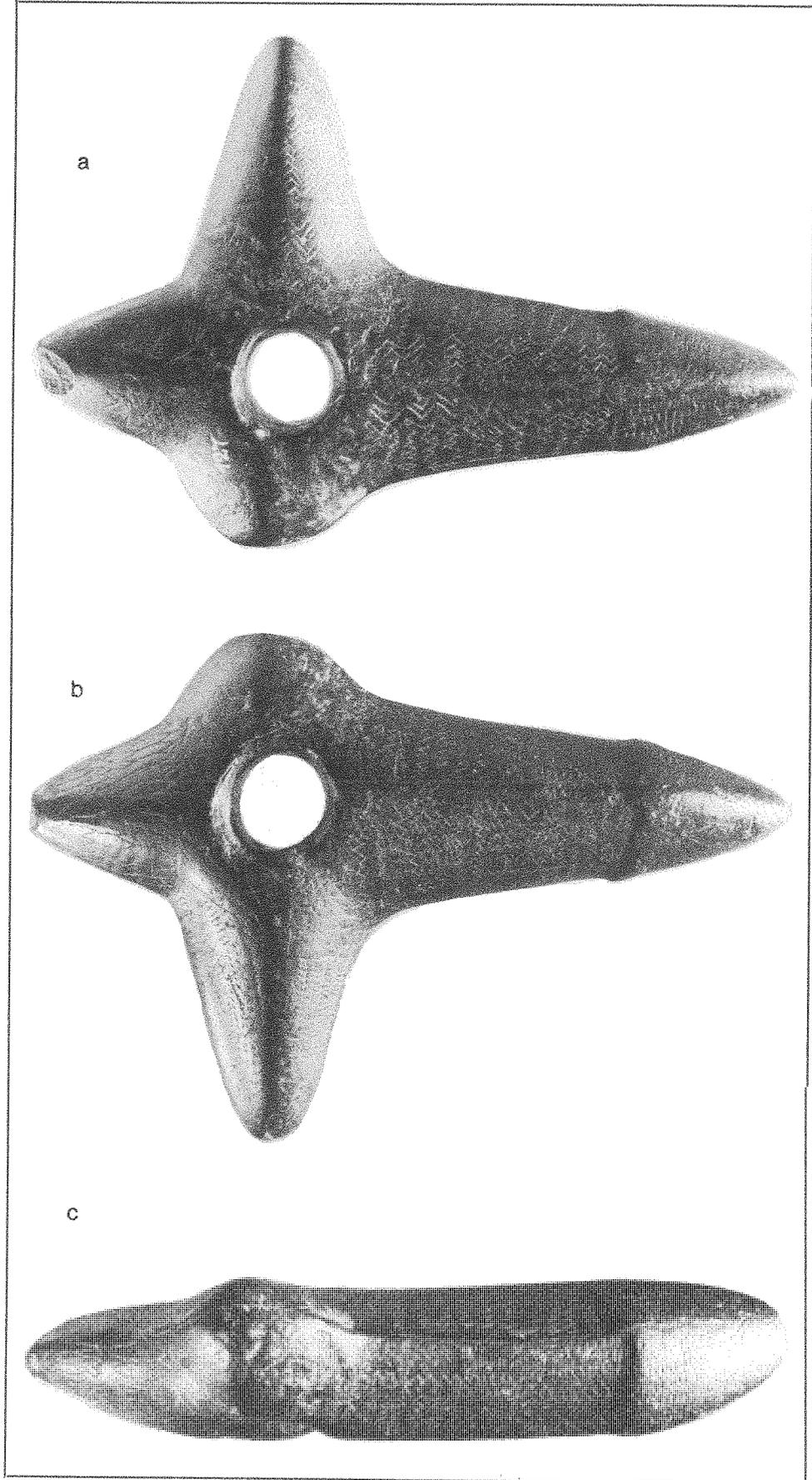
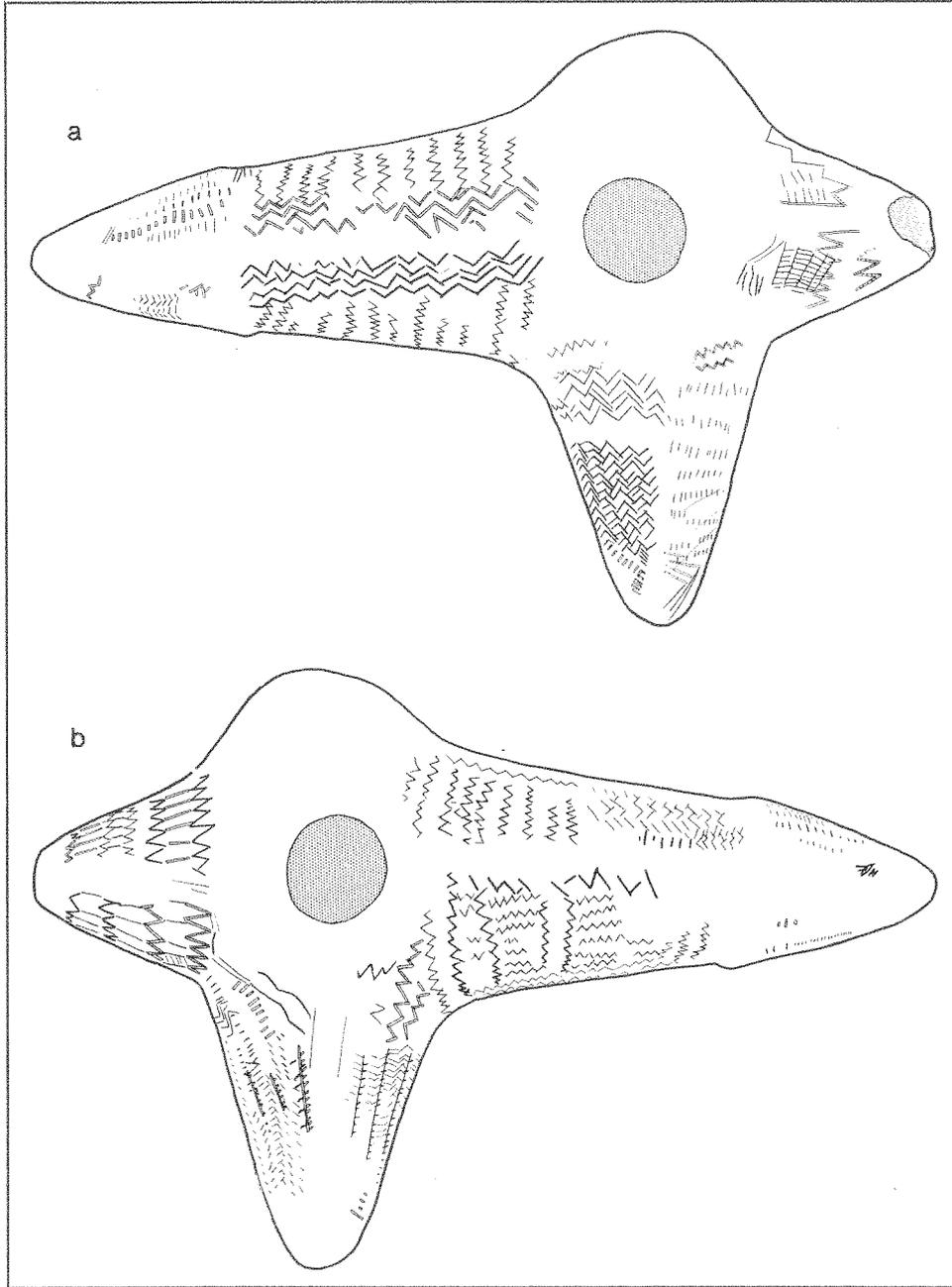


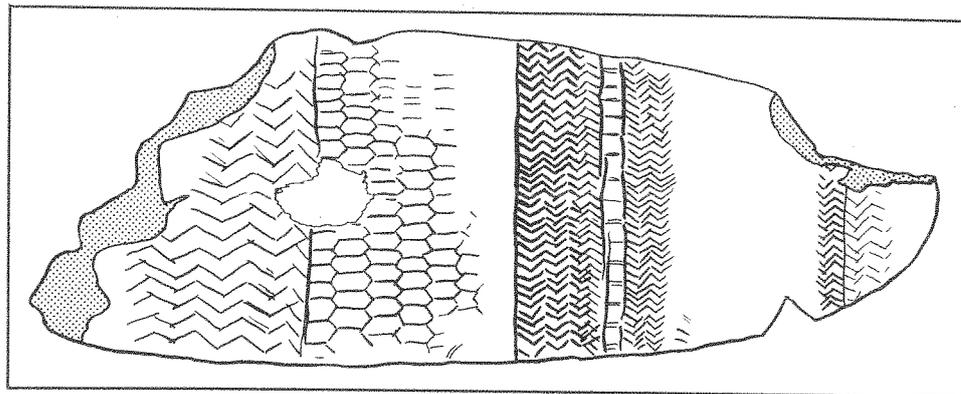
Fig. 68  
a, b) Incised marks on the two faces  
of the Stala Socken stone axe,  
as determined by microscopic analysis.



lithic these motifs are often ritual, non-decorative and non-ornamental. However, they can be used «decoratively» in other contexts and on certain classes of artifacts. This again raises questions concerning the variable meanings and uses of these motifs and their relation to each other as well as questions concerning their significance as intellectual and cultural expressions of prehistoric man.

I have suggested that the net and zigzag motifs of the Upper Paleolithic are water-related (Marshack, 1978, 1979). The precise meaning of these «water-related» motifs has not been determined, but it seems clear that each motif had a separate meaning and a specialized use within a broad, encompassing water-related mythology and ritual. Various suggestions of this sort have been made in passing by a number of authors during the past century. Even Montelius (1906) suggested that the decorations on the Stala

Fig. 69  
Line rendition of accumulated zigzag motifs, a net motif and a filled band motif, incised on a mammoth ivory plaque, Elisevichi, U.S.S.R.

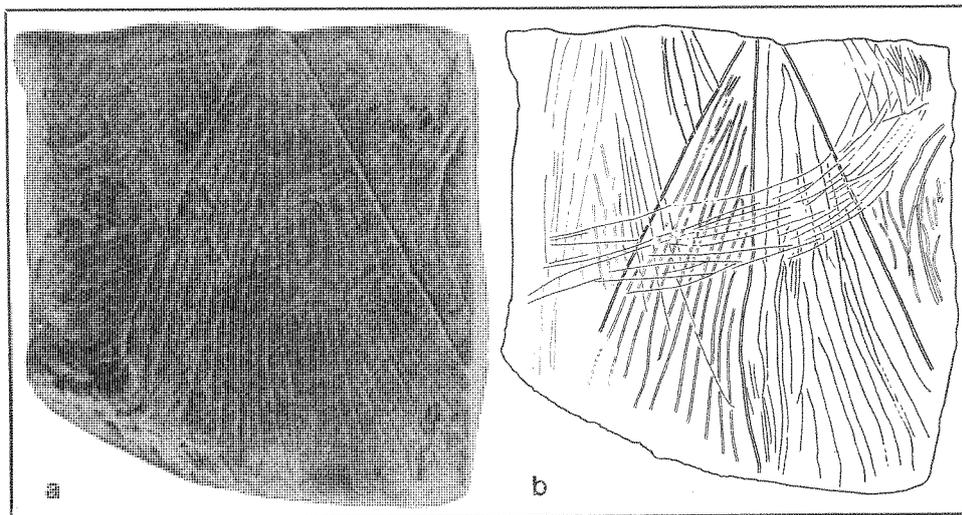


Socken stone axe were «Zickzackornamenten (Symbolen des Blitzstrahls) ebenfalls eine religiöse Bedeutung gehabt», suggesting a lightning-storm-rain and water-related semantic. In more recent times, Clark (1975, Pl. II, Fig. 31) has compared the net motif of the Maglemose to the fragments of fishing nets found archaeologically in prehistoric Scandinavia as well as to the net motif found in the Upper Paleolithic engravings at Elisevichi on the Russian plain. I have shown that the «net» motifs of the Ukrainian mammoth hunters (Fig. 69) were accumulated by periodic marking and were associated with accumulations of zigzags and band motifs (Marshack, 1979). The possibility that water-related motifs, with an associated water-related mythology, may have had a long, ubiquitous use in the Upper Paleolithic, has profound significance for the attempt to understand the intellectual and symbolic complexities of many post-Paleolithic symbolic traditions.

A somewhat different style of «water-related» motif existed in the West European Upper Paleolithic and persisted in France into the Mesolithic. Apparently, aspects of this regional Western Upper Paleolithic symbolism also found their way into the symbolic traditions of Mesolithic Scandinavia.

A small piece of incised limestone (3 cm) from a terminal Magdalenian or early Azilian level was excavated at Roc de Marcamps in the Aquitaine region of France (Fig. 70a) and was published by Roussot (1970) without interpretation or comparison. At the time that Roussot published the engraving, I was engaged in the study of similar non-representational or near-iconic motifs found throughout France, Spain and Italy. Upon examining the stone at the invitation of Roussot, it was at once clear that the composition contained the basic elements, motifs and mode of cumulative marking that I was then studying (Fig. 70b). In my paper on the West European macaroni/meander tradition (Marshack, 1978), for instance, I had indicated that the so-called «comet» forms found among the Madgalenian images at Altamira and in the Romanellian tradition in Italy were elements derived from the serpentine/band iconography and that the «comet» perhaps represented the initial flow of water from a source. Often in these compositions the «comet» was the initiating element for subsequent, continuing bands or serpentines. On the Roc de Marcamps plaquette it is clear that the «comet» was incised first in a manner which stressed its formal structure and shape. Two lines forming an angle or pyramid were incised; this form was then bisected by a third line and the two halves were then filled in. After the «comet» was engraved, a number of «branches» or «streams» were added and finally a typical West European Upper Paleoli-

Fig. 70  
 a) Incised limestone from Roc de Marcamps (France);  
 b) linear rendition of all the incised marks, indicating a primary «comet» and subsequent bands with one serpentine motifs.



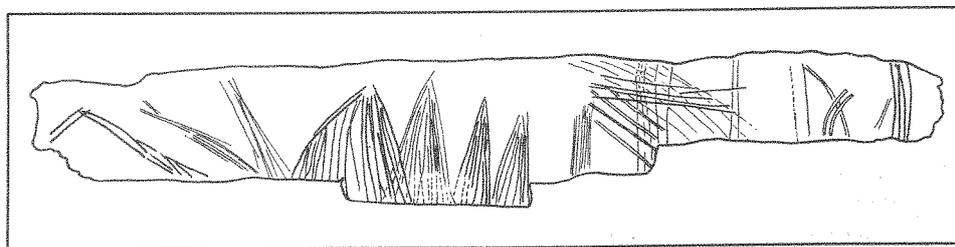
thic serpentine band was incised over the composition. The comet, the bands, and the serpentine were related motifs and elements of one tradition. They seem to represent different aspects of a water-related symbolism, ritual and mythology. The sequence of engraving these motifs – comets first and bands later – may have had some relation to their meaning and use.

At the Maglemosian site of Ogaarde, Denmark (Mathiassen, 1943), a broken knife made from a rib was found which contains an accumulation of essentially the same motifs as those found on the Roc de Marcamps plaquette (Fig. 71). The motifs were incised or accumulated over a period of time. The comets are placed in the center and were probably engraved first. The serpentine bands are at a side, to the left, and were apparently made later, clearly by different engraving points. The seeming hatch motifs, at right, are grouped together and may be bands that overcross. This Maglemosian composition shows influences from the West European late Upper Paleolithic ritual marking tradition, just as the engraving on the Stala Socken axe apparently depicts elements from the East European tradition.

To the extent that both the East and West European traditions of motif marking refer to a water-related symbolism and mythology, the coalescence of these traditions in the Scandinavian Mesolithic and the eventual development of an indigenous, regional style of water-related symbol can now be suggested and opened up as an area for future study.

Upper Paleolithic iconographies and symbolic modes have been documented in the different Mesolithic cultures of Europe, and the persistence and development of these traditions has been documented in some of the Neolithic cultures. In the Neolithic these motifs tend to become increasingly aspects of more formal «decorative» traditions and, at the same time, they become associated with new iconographic elements based on the complexities of a new way of life. However, though these motifs do change and

Fig. 71  
 Line rendition of all the marks on an incised rib from Ogaarde (Denmark), indicating an accumulation of comets and serpentine and band motifs.



evolve their forms, meanings and usage, they apparently remained symbols with a primary water-related, cosmological, periodic and time-factored meaning.

The present research and data raises questions not only about widespread, almost ubiquitous modes of symbolic thought and usage among the early *Homo sapiens* cultures, and questions concerning the persistence, dispersal and fusion of many of these symbolic traditions in the post-Würm, but questions also about the cultural, ecological and cognitive contents and contexts involved in the origins and beginnings of «religion» and the ritual use of symbol. The motifs and imagery discussed in the present and in related papers (Marshack, 1975, 1978, 1979), though they represent one of the earliest forms of symbolic expression in modern man, do not fit any of the usual categories in Western archaeological thought for discussing the origins of religion or art. These images are not for exhibition or show and therefore they are not «art» though they are symbolic. They are apparently not directly concerned with death, burial or the afterlife, or with the usual categories of «magic», those devoted to pregnancy, birth, hunting, curing or the casting out of evil. If the present analysis and the tentative interpretations that have been suggested are correct, these motifs are primarily related to the processes of life and nature rather than to death; they are related to the phenomenological, cosmological periodicities of the seasons and the real world, in this instance symbolized by a water-related iconography. Symbols of life, however, whether of water, the female, or the red of blood, are not simple. To the extent that the water-related motifs are encompassing symbols used in ritual and myth, they could probably also have mythological and symbolic relevance for the concepts and rites related to death, fertility, birth, menstruation and curing. We would be dealing, again, with the multivocal capacity of symbol. The fact is, that one does find the zigzag/serpentine/meander/band motif used in diverse contexts both in the Upper Paleolithic and post-Paleolithic cultures of Europe, including contexts related to the «goddess» and fertility and burial. These near-iconographic motifs cannot, therefore, be easily interpreted or «translated» according to any preconceived modern model or theory of religious or symbolic origins. Their meaning can perhaps eventually be approached through a careful, systematic study of the materials, their cognitive contents and contexts.

#### RÉSUMÉ

Le marquage périodique, cumulatif de motifs non représentatifs pendant le paléolithique supérieur de l'Est et de l'Ouest de l'Europe, représente un mode de base du symbole préhistorique pré-littéraire, genre qui s'est étendu et développé durant le période mésolithique. Cette façon de graver des motifs devient la base d'un art rupestre beaucoup plus récent (la signification de ces traditions anciennes pour comprendre la signification et les usages de l'art et du symbolisme, sera abordée). Ces traditions européennes sont fondamentales au développement de la décoration et de l'usage des motifs en Europe.

#### RIASSUNTO

L'uso periodico e ripetitivo di motivi non rappresentativi durante il Paleolitico Superiore dell'Europa orientale ed occidentale rappresenta una espressione di base del simbolismo preistorico preletterario, che si è esteso e sviluppato durante il periodo mesolitico. Questo modo d'incidere motivi diventò la base di un'arte rupestre molto più recente. Vengono trattate le espressioni di tali tradizioni per comprendere il significato e gli usi dell'arte e del simbolismo in periodi precedenti. Queste tradizioni autoctone sono i fondamenti del successivo sviluppo della decorazione e di motivi figurativi.

## RÉSUMÉ

Periodic, cumulative marking of non-representational motifs in the Upper Paleolithic of East and West Europe represents a basic mode of prehistoric preliterate symbol use, one that continued and developed during the Mesolithic period. This mode of motif marking becomes the basis of much later rock art. The significance of these early traditions for understanding the meaning and uses of early art and symbol will be touched on. These indigenous European traditions are fundamental to later European developments in decoration and motifs use.

## REFERENCES

- CLARK, J.G.D.  
 1969 *Mesolithic Settlement of Northern Europe*. New York (Greenwood Press).  
 1975 *The earlier Stone Age Settlement of Scandinavia*, London (Cambridge University Press).
- LIVERSAGE, D.  
 1966 «Ornamented Mesolithic Artifacts from Denmark» in *Acta Archaeologica* XXXVII.
- MARSHACK, A.  
 1969a «New Techniques in the Analysis and Interpretation of Mesolithic Notation and Symbolic Art» in *Valcamonica Symposium: Actes du Symposium International d'Art Préhistorique*, Capo di Ponte (Centro Camuno di Studi Preistorici), 1969, pp. 479-494.  
 1969b «Polesini, a Reexamination of the Engraved Upper Paleolithic Mobiliary Materials of Italy by a New Methodology» in *Rivista di Scienze Preistoriche*, 24, p. 2.  
 1970 *Notations dans les Gravures du Paléolithique supérieur*, Mém. 8, ed. F. Bordes, Institut de Préhistoire, Université de Bordeaux.  
 1972a *The Roots of Civilization*, New York (McGraw-Hill).  
 1972b «Cognitive Aspects of Upper Paleolithic Engraving» *Current Anthropology* 13, pp. 3-4, 445-477; 15, p. 3, 327-332.  
 1972c «Upper Paleolithic Notation and Symbol» in *Science* 178, pp. 817-828.  
 1976a «Some Implications of the Paleolithic Symbolic Evidence for the Origin of Language» in *Origins and Evolution of Language* (eds. Harnad et al.), *Annals of New York Academy of Sciences* 280, pp. 289-311.
- 1976b «Aspects of Style Versus Usage in the Analysis and Interpretation of Upper Paleolithic Images», IX *Congres int'l U.I.S.P.P. Actes*.  
 1978 «The Meander as a System: The Analysis and Recognition of Iconographic Units in Upper Paleolithic Composition» in *Form in Indigenous Art: Schematisation in the Art of Aboriginal Australia and Prehistoric Europe* (ed. P. Ucko), London (Duckworth) & New Jersey (Humanities Press), pp. 286-317.  
 1979 «Upper Paleolithic Symbol Systems of the Russian Plain: a Cognitive and Comparative Analysis of Complex Ritual Marking» in *Current Anthropology*, 20, p. 2.
- MATHIASSEN, T.  
 1943 *Stenalderhapladser I Aamosen*, Copenhagen (Nordiska Oldskriftselskab) (fig. 42, p. 89).
- MONTELIUS, O.  
 1874 *Bobuslanska Fornaker* Part 1, p. 9.  
 1884 *Bobuslanska Fornaker* Part 2, pp. 327-329.  
 1877 *Sveriges Historia Fran Aldsta ted till Nard Dagar*, Vol. 1, Stockholm (Fig. 59, p. 3-4).  
 1906 *Kulturgeschichtes Schwedens*, Leipzig (Fig. 92, p. 56).
- ROUSSOT, A., FERRIER, J.  
 1970 «Le Roc de Marcamps (Gironde). Quelques nouvelles observations» in *Bull. de la Soc. Préhis. Franç.* t. 67, Études & Travaux, pp. 293-307.

### Note:

The research in this paper was conducted over a period of twelve years under grants from the Wenner-Gren Foundation, the National Science Foundation, the National Endowment for the Humanities, the S.H. Kress Foundation, the S.F. Guggenheim Foundation and the National Geographic and with cooperation from the National Academy of Sciences, Washington, D.C., and the Soviet Academy of Sciences, Moscow.



## RITUALITÀ DELL'UMANITÀ PREISTORICA NEI RIGUARDI DELLA MORTE

Alciati, G. - Drusini, A. - Tommaseo, M., Padova, Italia

La Paleontologia umana fonda tradizionalmente il suo dottrinale su testimonianze dirette ed indirette: le prime sono costituite dalle ossa fossili degli Ominidi e dai resti di cultura associati, che ne formano il così detto «comportamento fossilizzato»: le prove indirette (anch'esse sia anatomiche che culturali) sono costituite dallo studio comparativo, specialmente dei Primati, e dall'Etnografia dei popoli cacciatori e raccoglitori contemporanei. Il tutto, ovviamente, va inquadrato nel giusto contesto cronologico ed ambientale: donde datazioni, analisi polliniche, etc.

Purtroppo lo studio della ritualità – desumibile dai resti umani preistorici – nei confronti del fenomeno mortale, ha risentito spesso dell'influsso di congetture d'ordine metafisico, più che valersi dell'apporto di dati certi. La maggioranza degli Autori a tale proposito lamenta la scarsità di documenti disponibili, gli errori ed il disordine dei lavori di recupero, l'ambiguità e l'oscurità dei resti, l'indecifrabilità delle associazioni, insomma – in sintesi – dichiara una povertà obiettiva, metodologica e contestuale dei dati, nel cui esame troppo spesso si verificano disinvolute sostituzioni di un pensiero con un altro (Leroi-Gourhan, 1976).

È indubitabile che l'essere umano – almeno nella sua strutturazione psichica attuale – vuole durare: da ciò deriva il culto dell'immortalità (più che dei morti) per il desiderio di essere affrancato dall'irreversibilità del ritorno all'organico. Proprio la caccia probabilmente ha favorito lo sviluppo di una ideologia della morte: è presumibile che i primi cacciatori abbiano assimilato l'idea della morte dagli animali uccisi; anche se tra «uccidere» e «morire» la distanza ideologica è profonda.

Vi sono prove dell'esistenza di una complessa ritualità nel Paleolitico superiore: non si vede del resto perché dovrebbero esistere grosse differenze rispetto all'umanità attuale, considerando anche l'identità morfologica anatomica (particolarmente cerebrale) di quei *Fanerantropi* fossili con le forme attualmente viventi. Dunque volutamente qui non tratteremo questo periodo, maggiormente noto e per il quale più ragionevolmente possono essere invocati paralleli etnografici con le culture di alcune popolazioni residuali ancor oggi viventi prevalentemente di caccia e raccolta. Pare più stimolante la ricerca dell'origine della ritualità nelle epoche precedenti. In esse i resti preistorici si riducono alla sola cultura materiale, anzi molto spesso ad una

sola parte di essa, ed il ricorso all'Etnografia per illustrare i fenomeni religiosi si fa più problematico. Purtuttavia è straordinario il numero degli scritti a proposito del comportamento dell'uomo preistorico rispetto alla morte, ed è altrettanto straordinaria – ad un riesame critico – la scarsa quantità delle prove accettabili, correttamente desumibili dai resti fossili.

Peraltro un'altra difficoltà per lo studio sistematico della ritualità nella Preistoria è insita nei metodi di studio preistorici stessi: tradizionalmente le sepolture del Paleolitico medio, ad esempio, sono oggetto di un esame globale, e tutti gli esempi conosciuti vengono raggruppati a formare un insieme apparentemente omogeneo e coerente. Desterebbe certamente meraviglia, invece, l'idea di uno storico che volesse considerare globalmente un periodo comprendente le Civiltà greca e romana e quelle successive, fino al Rinascimento! (Quéchon, 1976). D'altra parte, i diversi gruppi umani del Quaternario meno antico mostrano notevoli somiglianze culturali ed è necessario, per la scarsità e la frammentazione delle informazioni sui costumi funerari dei cacciatori paleolitici, raggrupparli insieme.

*Prove dirette* (soprattutto anatomiche, in minor grado culturali) di attività gratuite, ovvero di carattere estraneo alla pura sopravvivenza materiale, sono difficilmente rilevabili per il Paleolitico più antico, ma nulla ci autorizza ad affermare che l'umanità delle epoche precedenti non abbia conosciuto un qualche tipo di vita religiosa: per ora dobbiamo accontentarci di dire che essa non è facilmente documentabile.

Qualche parola va comunque spesa a proposito del «culto dei crani» attribuito al Sinantropo sulla base della maggior frequenza, nei suoi giacimenti, di ossa craniche. Come giustamente osserva Leroi-Gourhan (1977), considerate le condizioni geologiche degli scavi (fatti ricorrendo all'uso di esplosivi), stupisce che si siano potute accettare «verità» che hanno tutta l'aria di essere state costruite sulla base di impressioni incontrollabili. Del resto lo stesso W.C. Pei (citato da Augusta e Burian, 1961) che, come professore all'Università di Pechino, ebbe modo di esaminare con grandissima cura i resti di Chu-Ku-Tien, non ritenne vi fossero prove sufficienti per parlare di cannibalismo del Sinantropo.

Secondo R. Dart (Augusta e Burian) invece, il cannibalismo risalirebbe addirittura all'Australopiteco: ma le prove addotte da quell'Autore consistono semplicemente in alcuni crani di Australopiteco fratturati (quattro sfondati sul davanti e due con colpi sull'osso temporale sinistro, che il Dart ritiene siano stati dati di proposito). Segni certi di antropofagia (ma forse a scopo alimentare e non rituale!) si ritrovano successivamente nei resti neandertaliani di Krapina: omeri e tibie spaccate in tutta la loro lunghezza e mescolate a cenere e carboni di legna. Ma, soprattutto, è incontrovertibile la ritualità desunta dallo stato del cranio del Circeo, rinvenuto sul pavimento della grotta Guattari circondato di pietre e con tracce di allargamento del foro occipitale. Anche nei crani giavanesi di Ngandong, von Königswald (citato in Washburn et al., 1971) volle vedere segni di un'analogia ritualità.

Documenti accettabili sembrano esservi – anche se qualcuno lo mise talora in dubbio – per un «culto dell'orso» praticato dai Neandertaliani: galleria di Toirano in Liguria, Montignac nel Régourdou (citati da Nougier, 1976, e Vandermeersch, 1976), etc. L'archeologo russo Okladnikov (citato da Augusta e Burian, 1961) parla anche di un «culto dello stambecco» siberiano a Teshik-Tash.

Sempre con i Paleantropi compare la pratica dell'*inumazione dei morti*; non si tratta di un fenomeno generalizzato, come avverrà nelle epoche suc-

cessive: da un riesame critico dei rinvenimenti del Paleolitico medio francese (Vandermeersch, 1976) risulta che le sepolture sicuramente intenzionali, con presenza spesso di lastroni rocciosi sui resti ossei, si hanno solo in circa il 10% dei casi che hanno tutta l'apparenza di essere limitati ad alcuni clan (Dordogna, Corrèze). Non si tratta dunque di un'innovazione subitanea, ma – come sempre avviene in campo paleoantropologico – della lenta acquisizione di una pratica, che dimostra preoccupazioni collegate con la religiosità e l'affettività verso il morto.

Tuttavia qualsiasi pratica mortuaria presenta almeno due aspetti: uno legato a sentimenti di tenerezza e di rispetto verso il defunto, l'altro collegato ad un atteggiamento che lo colora di qualcosa di sinistro, perché impregnato di paura: paura che il morto incominci ad odiare ed invidiare chi ha ancora il dono prezioso della vita; innumerevoli sono le pratiche predisposte per impedire al morto il ritorno: tra di esse ben possono figurare i lastroni rocciosi dianzi citati, anche se forse avevano solo lo scopo di contendere i resti ossei alle iene e ad altri animali scavatori.

Lo studio del già citato Quéchon, effettuato sui resti di 364 individui del Paleolitico, fa giustizia di un presunto «culto delle mandibole» invocato, a sproposito, per gli uomini della Preistoria: risulta che nei corpi ritrovati senza indizi di sepoltura, è fortemente privilegiata la conservazione di crani e, particolarmente, mandibole (più resistenti materialmente), mentre in quelli sepolti si rinvengono elevate percentuali anche di ossa lunghe come omeri e femori.

Testimonianza accettabile invece è la presenza, negli strati musteriani, di bastoncini di *colori*, ocra rossa e neri di manganese e quella, segnalata da Solecki a Shanidar (60.000 anni fa) di tributi floreali destinati al morto: per quanto riguarda la presenza di offerte funebri, come giustamente osserva Vandermeersch, esse sono probabili in certi casi, ma sono provate con certezza solo in una delle sepolture di La Ferrassie, sotto forma di tre strumenti litici di assai bella fattura.

Dunque, riassumendo l'abbondante letteratura sulla religiosità dei Paleantropi, rimangono solamente: il cranio del Circeo, alcune inumazioni (La Chapelle-aux-Saints, La Ferrassie e forse Le Moustier; fuori d'Europa: Kiik-Koba, Qafzeh, Shanidar, Teshik-Tash), un poco di colorante rosso ed alcune offerte. È quanto basta per riconoscere ai Neandertaliani una promozione che essi meritano incondizionatamente: questa forma umana ben a ragione è stata definita anch'essa «sapiens», malgrado l'aspetto – la cui bestialità è stata peraltro sempre ingiustamente esagerata – e malgrado la diversità qualitativa (non quantitativa!) del suo cervello, la cui parte frontale (cioè quella che regola gli atti coscienti e comprende le zone inibitorie, quindi la più legata alla possibilità di elevate socializzazioni) non è ancora pienamente sviluppata. È certo tuttavia che, soprattutto per gli ultimi Paleantropi, si schiude un nuovo mondo: quello del pensiero simbolico.

Quanto precede mantiene piena validità, anche volendo considerare l'obiezione che le sepolture abbiano corrisposto primariamente ad esigenze igieniche nel tentativo di evitare gli effetti della decomposizione del cadavere, quali lo spiacevole fetore che ne emana e la possibilità che esso attiri nella caverna bestie feroci. Difatti di solito i resti si trovano in fosse poco profonde (30-35 cm) coperti solo da un sottile strato di terra, in genere insufficiente a raggiungere i predetti scopi.

I primi segni di altruismo e di comportamento dominato dalla compassione datano pertanto da diverse decine di migliaia d'anni. Già da allora i

Paleantropi in qualche caso non abbandonavano semplicemente i cadaveri dei propri simili; gli Autori più critici ritengono che ciò non implicasse l'esistenza di uno scopo metafisico, ma solo il riconoscimento dell'individualità: è certo tuttavia che si tratta di un nuovo atteggiamento nei riguardi del dramma della morte, costituente caratteristica specificatamente umana nella sua singolarità. Vedremo infatti tra poco che ben diversamente si comportano, per quel poco che ne sappiamo, tutti gli altri animali.

*Prove indirette* di una ritualità presente nella Preistoria e desumibili dall'*Etnografia*, tendono ad essere sopravvalutate, poiché non è costantemente tenuto presente l'enorme hiatus temporale che separa anche gli attuali popoli cacciatori e raccoglitori dagli uomini preistorici; essi hanno dunque una loro lunga storia, al pari delle moderne civiltà tecnologiche, che non può non aver prodotto modificazioni spesso così sensibili da rendere vano qualsiasi parallelo, il quale rischia in tal modo di divenire una mera elucubrazione pseudoscientifica. Ci sembra comunque di poter rinviare in proposito all'opera di A.C. Blanc (1956), che conserva a tutt'oggi una sua validità per quanto riguarda i fatti di fondo.

Circa l'*atteggiamento degli animali* di fronte al cadavere dei propri simili, è necessario premettere che i dati dell'Etologia e le osservazioni in proposito sono piuttosto scarsi.

Tra gli insetti sociali (api e formiche), i morti vengono di solito buttati fuori: le formiche hanno anche «depositi» di rifiuti e di cadaveri. Le termiti divorano i cadaveri. Il pinguino non se ne occupa per niente; un certo numero di uccelli divorano i compagni morti.

Sembra che gli animali vecchi si isolino per morire: Schultz (in Washburn, 1971) dice che mammiferi di molte specie – che di solito non entrano in grotte buie – in punto di morte non esitano a farlo, quasi interrandosi in buche ed anfratti. Thomas (1976) afferma che l'animale non conosce la pratica del cimitero, nonostante si parli, ad esempio, di «cimitero» degli elefanti.

Il ratto porta via ed allontana il cadavere di uno dei componenti del suo gruppo, ed evita di mangiare il cibo avvelenato che ne ha causato la morte. È stato affermato che l'animale, per il suo «status» biologico, non «può» morire (la morte è appannaggio dell'essere più individualizzato che vi sia: l'uomo); l'animale conosce la morte, ma «non sa» di conoscerla.

Uno dei problemi fondamentali è che nei casi osservati (Giardini zoologici) i comportamenti degli animali si presentano in certo senso umanizzati (si veda il caso, riferito ancora da Schultz, della scimmia che teneva presso di sé il cadaverino del figlio, sebbene fosse in stato di putrefazione). Secondo Thomas, è nella misura in cui è stato reso domestico che l'animale si rappresenta la propria morte o quella dei propri simili.

Zuckermann (1932) afferma che le scimmie e gli antropoidi non riconoscono la morte, dato che reagiscono ai loro compagni morti come se fossero vivi, ma passivi: ciò è stato puntualmente confermato dalle più recenti osservazioni della vanLawick Goodall (1974) sugli scimpanzé (semi) selvaggi di Gombe.

Per concludere, ricordiamo che quattro erano gli attributi fondamentali che Aristotele riconosceva propri soltanto dell'uomo: posizione eretta del corpo, grande sviluppo cerebrale, linguaggio, capacità di raziocinio. Ma la posizione eretta è propria – ad esempio – anche dei pinguini; grande sviluppo cerebrale hanno – ad esempio – anche i delfini; certe forme di linguaggio è possibile far apprendere agli scimpanzé, che peraltro mostrano anche ele-

mentari capacità di raziocinio... Alla luce di quanto è stato passato in rapida rassegna circa l'atteggiamento animale nei confronti della morte, rimane perciò caratteristico solo dell'uomo proprio quell'atteggiamento, ambivalente fin che si vuole, che porta l'uomo stesso ad una qualche forma di sepoltura dei propri simili (G.B. Vico diceva che «humanus» deriva da «humus» perché l'uomo è l'unico animale che seppellisce i suoi morti).

## RÉSUMÉ

Les épreuves d'une effective expression rituelle de l'Homme préhistorique devant la mort ne sont pas seulement insuffisantes, mais aussi incertaines avant le Paléolithique supérieur: les AA. énumèrent brièvement les plus connues. Exemples du comportement des animaux devant l'événement mortel indiquent que seulement pour l'homme l'idée de la mort a les attributs de la connaissance et de l'anticipation (savoir de mourir), qui ont donné origine au culte de l'immortalité, présupposition idéologique de toute forme de sépulture.

## SUMMARY

In the prehistory, the proofs of a human actual attitude of rituality towards death are not only lacking, but even doubtful since before the late Paleolithic: the AA. concisely enumerate the best known of them. Some instances of animal behaviour in front of death point out that only in the human being the idea of death has the attributes of consciousness and of anticipation (the conscience of death) that originated the cult of immortality, the ideological imply of any kind of burial.

## RIASSUNTO

Le prove di un effettivo atteggiamento rituale dell'Uomo preistorico nei confronti della morte sono non soltanto scarse, ma discutibili prima del Paleolitico superiore: gli A.A. enumerano brevemente le più conosciute. Esempi del comportamento animale di fronte all'evento mortale indicano che solo nell'uomo l'idea della morte ha gli attributi della consapevolezza e dell'anticipazione (sapere di morire), che diedero origine al culto dell'immortalità, presupposto ideologico di tutte le forme di sepoltura.

## BIBLIOGRAFIA

(essenziale)

ALCIATI G., FEDELI M.

1975 «Evoluzione psico-comportamentale dell'uomo nella Preistoria di fronte all'evento lesivo» in *Quad. Anatomia Pratica*, 31, pp. 3-13.

AUGUSTA J., BURIAN Z.

1961 *Gli uomini preistorici*, Roma (Ed. Riuniti), pp. 60 + tavv. LII.

BLANC, A.C.

1956 *Origine e sviluppo dei popoli cacciatori e raccoglitori*, Roma (Ed. Ateneo), pp. 474 + tavv. VI.

BONÉ, E.

1978 «Les sépultures néanderthaliennes» in *Les origines humaines et les époques de l'intelligence*, di AA. vari. Paris (Masson), pp. 239-250.

LEROI-GOURHAN, A.

1976 *Les religions de la Préhistoire*, in *La Préhistoire française*, vol. I, di AA. vari, sotto la direz. di H. de Lumley, Paris (Ed. C.N.R.S.), pp. 755-759.

1977 *Tecnica e linguaggio*, vol. I de: *Il gesto e la parola*, Torino (Einaudi), pp. 254 + XXIII.

NOUGIER, L.R.

1976 *L'avventura umana della Preistoria*, Roma (Ed. Riuniti), pp. 151.

QUÉCHON, G.

1976 «Les sépultures des hommes du Paléolithique supérieur» in *La Préhistoire française*, vol. I, di AA. vari sotto la direz. di H. de Lumley, Paris (Ed. C.N.R.S.), pp. 728-733.

SOLECKI, R.S.

1977 «The implications of the Shanidar Cave. Neanderthal flower burial» in *Ann. N.Y. Acad. Sci.*, 293, pp. 114-124.

THOMAS, L.V.

1976 *Antropologia della morte*, Milano (Garzanti), pp. 575

VANDERMEERSCH, B.

1976 «Les sépultures néanderthaliennes» in: *La Préhistoire française*, vol. I, di AA. vari, sotto la direz. di H. de Lumley, Paris (Ed. C.N.R.S.), pp. 725-727.

VANLAWICK-GOODALL, J.

1974 *L'ombra dell'uomo*, Milano (Rizzoli), pp. 301

WASHBURN, S.L. (ed.) et al.

1971 *Vita sociale dell'uomo preistorico*, Milano (Rizzoli), pp. 478

ZUCKERMANN, S.

1937 *La vie sexuelle et sociale des singes*, Paris (Gallimard), pp. 255



DEBATE: SECTION 1

- CHIARELLI: Opens the debate.
- RIES: The paper by Chiarelli touched on a great many points and raised various problems for historians of religions. What does «natural history of the concept of death» mean? Concept means that a position is taken by somebody towards something. Is this the biologist's descriptive concept or does it involve a metaphysical and philosophical point of view?
- CHIARELLI: Natural history as a term implies a logical development through the vegetal and animal kingdom. It means a systematic study. We study phenomena and their evolution from a biological point of view. The object of study may be a bone, haemoglobin or the morphology of the brain. A comparative analysis is made to examine the evolution of what is studied. So what I did was to make an evolutionary analysis of the cadaver, of death, and the relationship between living people and cadavers of the same species. The term «concept» has in this case no philosophical implications. «Concept» means the way death is looked upon. Did the idea of death develop in an evolutionary fashion or did it appear complete at a certain point in time? This is the question we have to ask ourselves.
- RIES: This may be interesting point for the final discussion.
- SCHWARZ: Prof. Chiarelli talked about a multidisciplinary approach. Therefore I believe we must bear in mind the contributions of psychology and psychoanalysis. The individual's unconscious does not believe in his death: this is something that has been evidenced repeatedly from Frazer's time onwards. I can suggest a hypothesis: the protoplasm of the individual is potentially immortal, and this information may become crystallized in the person's DNA giving rise to the belief I mentioned.
- VIRILI: Dr. Messeri referred to old chimpanzees leaving the group to die. I know that in certain tribes old people do the same.
- CHIARELLI: This is something that occurs among the Eskimos as well. The old people leave the group, and the Eskimo language actually has no word for death. They talk of people leaving, remaining behind, or passing through the body of the bear.
- MESSERI: This is why I distinguished such cases from those of other animals. There is certainly no relation between man's behaviour and elephant-burial-grounds for example. The instance you quoted and my example evidence the same kind of phenomenon. What differs however is the key for interpretation; we have to look into the cause.
- CHIARELLI: There is a case concerning a gorilla burying another gorilla. This may be important in view of the origin of the concept of death.
- MESSERI: This is a travel report, albeit by a scientist, Owen, in 1959. Some gorillas were observed covering a dead animal of that species with leaves and earth. Formally this is a burial. At that time however nobody thought of investigating kinship, and there may have been a number of different reasons for this kind of behaviour. But the reasons in this case may have been such as disgust, cleanliness or commotion.

- RIES: Regarding the origins of religion, Robert Brockway referred to the 19th century debate between Frazer, Max Muller and Wilhelm Schmidt. This debate found a solution when Eliade and Pettazzoni preferred to discontinue references to the «origin» of religion. They pointed out that the angle of study had previously either been evolutionary or theological. They shifted the emphasis on to the phenomenological level. And so one speaks of man's behaviour as «homo religious». What is your opinion concerning this?
- BROCKWAY: Schmidt was a dominant character and influenced his assistants; there are indications that they sent him back what he wanted to hear. He was discussing religion beginning as a cognitive or rational process. In «Urmonotheismus» there was the concept of an original notion of monotheism that was natural to man, and then a deterioration to ancestor worship and so on. It is an ingenious idea, but there is no evidence to support it. It is similar in this to Freud's Oedipus complex. It's an ingenious thought but that's all.
- SCHWARZ: You did not mention the contributions of analytic psychology though you invited a multi-faceted approach. This reminds me of the surrealist poet Benjamin Péret's opinion. He considered the poet able to confront the unknown with the powers of his imagination. He was the first to compete with what were believed to be supernatural powers. The poet preceded the shaman, just as the shaman preceded his degenerate version, the priest.
- BROCKWAY: This is something I discussed with Jacquetta Hawkes and Joseph Priestley. Both said Jung was the greatest thinker of recent times and Hawkes believed that the reductionist point of view was limited, and that the archetypal approach was better than the Freudian. I am sympathetic to this viewpoint, Jung and his school being of great interest. There is however the problem of the way the collective unconscious is transmitted. Jung says it takes place genetically. This is dubious. Morthrop Frye gives a psychoanalytic approach to literature in which he uses archetypes. I feel that the poet has something to say, if only to broaden our imagination. For example, Golding's «The Inheritors» about Neanderthal man is not scientific but opens up many ideas.
- CIUGUDEAN: Could Dr. Cairns provide background information on the discovery of 2 $\frac{1}{2}$  million year old quartz *tools* in the Mediterranean region?
- CAIRNS: This appeared in a newspaper. I know nothing else. In Macedonia, the article claimed, 2 $\frac{1}{2}$  million year old quartz flakes had been found.
- GALLIS: As I am the only Greek present, perhaps I should comment. Information provided so far is not yet scientific. The press has given this a lot of coverage but there is no published study. No serious consideration can be given so far to these uncontrolled data.
- ANATI: Referring to what Prof. Ries said, the reason why modern scholars have rejected the term «origin of religions», as is the case of Eliade and Pettazzoni is that in the past the problems of religion were looked at from an ideological angle with many preconceived ideas. So «origin» has become an unfashionable term, as scientific terms themselves go into and out of fashion. But now new tools of study are available in archeology and natural science, and I believe the use of the word «origin» is again legitimate. However as archaeologists we may only speak of the origin of specific aspects of religion or of specific practices. Religion is too complex a subject to be able to speak of the origin of religion as a whole.
- BELTRAN: I think that Prof. Anati's comments raise a methodological problem of interest to all pre-historians. We have been talking about «homo religiosus», and the origin of religion as a whole. We know of rites as reflected in material culture. We find objects which we must explain exactly and for which we must use working hypotheses. We find funerary habits, social hierarchism and, above all, graphic and figurative representation of concept: forms used by prehistoric man to interpret the mysteries surrounding him and to put him in relationship with them. We draw up hypotheses to explain facts we know about, but these are our interpretations, not those of prehistoric man. Then there is the problem of the origin of religion. What does this mean, even with respect to the concrete manifestations referred to by Prof. Anati? We can speak of the graphic and figurative features of the Upper Paleolithic. We can see that there are things which can be explained by rites. I say «rites» because I don't know if these rites correspond to a religious sentiment. We think there were outer forces which prehistoric man was not able to understand or dominate. These are mysterious phenomena and prehistoric man perhaps attempted to explain them in his rites. The problem of the origin of religion for the prehistorian is restricted to the problem of the origin of a rite, of a «religious» habit, to explain something mysterious. We make an interpretation of what we find. For example if in a cave we find a preparation

with blue flowers to make a sort of bed, we probably face a preparation rite for somebody needing flowers after death. We can explain it quite satisfactorily. But if we find a paleolithic animal represented by a great artist and we find ugly feet drawn as part of an otherwise perfectly executed animal, there must be some reason for this result which we do not understand at all. Many opinions are expressed and many syntheses are being made before the necessary analysis is carried out. From a prehistorian's point of view I agree with Prof. Anati, there is no problem in using the term «origin». But we can only refer to the «origin» of concrete facts at our current state of knowledge. The facts are before us. Working hypotheses are necessary and have to be used. However I believe major syntheses are impossible at present. It is impossible to explain everything and these syntheses can even be harmful as they may lead us astray with false concepts.

CHIARELLI:

In summary we can say that we are faced with three concrete phenomena: death, current indications of funerary rites and then religious beliefs. These three phenomena may be considered in their interrelation. A number of methods may be used. From the natural science point of view one can examine this relationship in an evolutionary light. From a theologian's point of view the method of study may be different. I think we should consider methods of interrelating these aspects.

RIES:

What our colleagues have said is extremely interesting. The first conclusion we can draw is that if IASPER did not exist it would be necessary to invent it, so as to bring different methods closer together and study prehistoric man by associating these methods. I think that the debate concerning the problem of the origins of religion in the last century stemmed from the fact that there was a difference in method. Theologians discussed prehistory with theological methods, as is the case of Wilhelm Schmidt. In religious history elements were taken from natural science. I believe that now methods are becoming better defined and the interest of this Symposium is to aid all of us to define better the angle we use to understand prehistoric man.

CERULLI:

As an ethnologist, I think that before speaking of death, of funerary rites and of religion, we should discuss the type of death and the age of death of an individual, and at that point we might see there are funerary rites for certain kinds of death, but that these are magic rites. So first I believe we should speak of magic before coming to religion.

CHIARELLI:

Cerulli's point is important. Between death and ritual we have the phenomenon of magic.

MAKARIUS:

The renewed interest in the concept of origin seems to me not to be purely accidental. It is linked with the renewed interest in evolutionary approaches, especially in social anthropology, where anti-evolutionary approaches have dominated for a long time. The importance of the concept of origin was acquired following Darwin's «On the Origin of Species». In this book the word origin is given a very distinct sense. The sense contested the theory of special creation, which was dominant in his days. His concept of the origin of the species is how the various species originated from other forms of life. Origin is used to indicate a transformation from a previous state of existence into a new one which was recognized as being that of the species. So this renewed interest in the word «origin» betrays a return of interest in an evolutionary approach in all fields. Speaking of origin we attempt to explain the passage from a state of being where a phenomenon does not exist, to another state of being where it does.

MARSHACK:

Instead of giving an approach to the origin of religions I would like to ask a few questions. First, what is religion? Is it a Western concept? An anthropologist would list a whole series of behaviours of the aborigines as religious. But the aborigine does not consider this religion. The tool made by the aborigine may be considered a material, economic artefact and another aspect of his life as religious. For the Aborigine the tool may be just as much a symbol as dance or music. As archaeologists we only have what remains in the soil, the end product of human behaviour. But there are complex behaviours in making or using a tool, some aspects of which may be considered religious. In the Aborigine's mind it's all together. For example if we have a tool – considered a material artefact – and that tool kills an animal, the symbolic value of the tool changes for the man who made it. But in the archaeological record we only have a tool. I want to raise the same kind of question again. A Czech archaeologist named Friedrich excavated an Acheulean site, finding remains of Homo Erectus, 250.000 years old. In this shelter he found a piece of red ochre with scratch marks on it from rubbing, and the stone on which it was rubbed. They were both lying together. And the whole floor was covered with red ochre, and if you took the piece of red ochre it fit the crystals on the stone. So we had red ochre and a tool. Friedrich sat down on a rock to look at the floor he had uncovered, and accidentally his feet fell into

the only two places there was no red ochre. He was sitting where Homo Erectus sat. He had in his hand the two objects Homo Erectus used. We don't know whether the ochre is related to decoration, to death, to birth, to anything else. All we have is the objects. Is this religion? Pre-religion? Does it require language? I'm saying this because the questions are far more important than the answers at this point. We have to ask the right kind of questions and look for the right definitions.

CHIARELLI:

The question of magic is important and can be interpreted naturalistically. There must be an economic, ethnologic or hygienic advantage in magic. Later perhaps we can discuss this along the lines of Messeri's argument/hypothesis.

ANATI:

About the diagram made by Chiarelli which is shown on the blackboard: If we keep on adding names we will create a magic formula, and we shall have to ask ourselves whether we are speaking of religion or magic. I think magic does not fit into the series; it is in a parallel position. We know magic is related to funerary rites. Usually it is related to religion. But we don't know whether magic and death are related. So I would place magic and its connections to one side and not in sequence with this scheme leading from death through funerary rites to religion.

SCHWARZ:

This is the first time I am not in agreement with Prof. Anati. I should like to refer to Cassirer's «Symbolic Forms». He places magic as a stage preceding religion in the evolution of mankind.

ANATI:

One scheme is worth another, provided it reflects a trend of thinking. One may agree, or may not, with the trend.

CHIARELLI:

We now have two topics of discussion. First, further questions to the speakers, then a general discussion on the problems raised. There are questions for Dr. Barker.

RIES:

Dr. Barker raised the vast problem of «coincidentia oppositorum». She also referred to the «animal's story». My questions are, first, is this «animal's story» a «sacred story»? And therefore shouldn't we deal with this problem in the context of myth? A hermeneutic of the myth should assist us in this. Secondly, could the solution of «coincidentia oppositorum» be found in studying the myth? It is by discussing the phenomenology and hermeneutic of myths that we should tackle the important problem of «coincidentia oppositorum».

BARKER:

In the myth there is the fundamental question of the Lost Paradise. Of the lost unity sensed by man. We find this loss of a world where man and animals spoke together explicitly evoked in a myth such as that of Gilgamesh. How early is it that man looks back on a sensed unity with the cycles of nature? Does it have to do with the primordial harmony of Genesis when Adam and the animal could talk to one another? Adam fell with what I believe was the knowledge of his own death, which meant it was the knowledge of his own life. This meant the choices he made were lifeforming and had moral content. The animal is innocent. We seek our way back to this lost paradise. According to E.O. Wilson's work, today perhaps our minds are not so far from those of the ancient men who worked on these rocks. We too seek rebirth. We are involved with a cycle of death and rebirth. This is a fundamental intuition of myth. It seems to me that scientific work looking at man and animals is extremely important because animal is our closest cousin. The animal represents our relatedness with natural cycles. This is the aspect of the myth I am interested in.

RIES:

What you have just said is very interesting, but I think we have to look further. We still have the problem of interpreting Genesis. We have to use a hermeneutic for the myth.

ANATI:

I would like to continue along Prof. Ries' line. First we refer to the Adam of the Bible but this is not the only Adam we know of. Our Australian colleagues will know about the Adam of Aranta mythology. The Arantas believe that their people were born in a Cave in Central Australia. The story tells of two sisters who lived there until one day a giant appeared. So, in the Aranta myth, there are two Eves born before Adam. The giant came and lived with the women and the two branches of the Aranta tribe believe themselves offsprings of the two women respectively. The women cursed the giant for his wickedness and he was turned into a stone. This is a story that shows the myths of origin are not the same all over the world. There are other instances, such as the twins emerging from the sea as in the case of British Columbia. These myths are not all identical.

Secondly, in analyzing a myth, there are various levels of identity. The starting point is the factual story. This is a consequence of an evolution and a crystallization. Behind the story we then have some kind of moral or apologetic motivation. For example, something

which helps the tribe to behave accordingly. This has an educational function. Something may have happened in the culture and this fact becomes idealized when handed down. Thus moral factors, plus the transformation of a basis of actual reality create the overlying structure. Thousands of facts take place but only a few become part of mythology, and there are good reasons for inclusion and exclusion. One of the major tasks is to work back and understand the underlying structures.

BARKER:

The points mentioned are behind my emphasis on the Adamic myth in Judeo-Christian mythology. It is virtually a unique myth, I think the only one in which woman is discovered in a search for a companion for Adam among the animals. Strangely enough very few theologians ever point this out. Genesis tells that God brought the animals for Adam to find a companion. Only when he failed to find a companion amongst the animals was Eve created. But most of us are of the Western tradition, which has now conquered the world. We must understand this to deal with our environmental and psychological problems which come out of the paradox of Adam's dominion, in which we turn the microscopes on ourselves so to speak. Adam's dominion has undone itself and we have gone back to join the others. I don't think the hermeneutic is limited to the Western tradition. I think we must understand Western tradition to get rid of the curtain separating us from the way of thinking of the rest of mankind. And with reference to Prof. Anati's exegesis, I'm most interested in the first level: the story itself. And we have recurrent patterns. The animal becomes the key in myth. In the Hero story you will find the dual role of the animal. The animal is the enemy of man who creates his own world and environment. Yet the sign of his heroism is recognition by the animal.

CHIARELLI:

Summarizing: myth, magic, morals and ethics are not of absolute value. We can approach this naturalistically in view of economic advantage or better survival of the species.

ANATI:

Each myth may be the result of an accumulation of factors.

SCHWARZ:

There is not necessarily a positive economic advantage.

CHIARELLI:

I'd like to come back to ethological aspects mentioned by Prof. Barker when she talked of the chimpanzee.

This is one of the most interesting experiments relating to the formation of human thought. For this discussion we should continue to look into ethological problems. Further work is needed in this field. When the chimpanzee tells the trainer to stop fooling about with his experiments and to go and have a walk outside, it shows it is aware of human stupidity. We have no basis for discussing these problems as yet.

There are now two questions for Dr. Schwarz.

RIES:

Dr. Schwarz puts alchemy in relation with Egyptian religious thought. Concerning this I should like to put two questions. Do you believe alchemy is partly inspired by Egyptian religious thought? And in this case did hermeticism have a part in transmitting Egyptian religious doctrines taken up in alchemism? Secondly you put androgyny in relation with Egyptian theology and the androgynous god in its religion. Creation needs both the male and female principles. If this is so shouldn't we insist more on the idea of creation, and origin of life? You spoke of alchemy and immortality. Shouldn't we also refer to alchemy and creation?

SCHWARZ:

There are four questions, which I unfortunately won't have enough time to answer in full. First I'd like to clarify the term «alchemy». We can distinguish between a Eurocentric stream and a philosophically much more interesting Indian and Chinese branch. Even in Europe we have one kind of alchemy inspired by pre-Socratic thought and another which was corrupted by a mode of thought making man a slave of deity. Christian alchemy has nothing to do with what I'm interested in. Medieval alchemy is interested in changing lead to gold, whereas the alchemy of the origins clearly referred to the philosopher's gold making it clear that the alchemist's gold was initiated by man and not the material. I said the alchemists were inspired by presocratic thought and this is shown in its materialistic monism: there is only one substance, that in its variations forms all the others.

The alchemist I describe is of this kind and complies with Heraclitus' principle «know thyself». The aim of the alchemist is self-knowledge. The pursuit of this end reveals to the alchemist his androgynous nature. This is why the philosopher's stone is called «res vis», the thing which is both male and female. Androgyny is found in all creeds, it is not exclusive to Egypt, even though it prevails within Egyptian thought. Androgynous man wishes to emulate the deity in a quest for knowledge and immortality. Certainly we find androgyny associated with creation in Plato. We also find this in all primitive theologies.

As for the origin of life I subscribe to the most recent theories. So I can repeat with Laplace when Napoleon asked what role God had in his cosmogony «Sire, I had no need for this hypothesis». I believe that in 1979 we need it no more than before.

CHIARELLI:

I'd like to go back to the main theme which was to be discussed today. Our approach was to find an ethological basis for religion. We tried to use death as an approach.

MORRIS:

This is a general question or a comment on man's allegoric vision of immortality. Very little is known about customs of the humans who visited the British isles until the Neolithic Period – about 2.500 B.C. From 2.500 B.C. the burial customs in Britain have an important bearing on this problem – magic or religion – in at least one way. Where the burial was in a stone coffin about one in ten of these stone chests had carvings on it. And at least in Scotland in nearly every carved stone chest the carvings face inwards where only the dead man could «see» them. As only the dead man could «see» these petroglyphs, does this clearly not show a belief in life after death? Unless they believed that the dead «spirit» lived on, why go to the trouble to make these carvings? The same can be said for the grave goods buried with the dead in many lands. The burial of grave goods with the dead in Great Britain goes as far back in archaeology as burials can be traced. Doesn't this clearly show a belief in afterlife from the earliest times? Is this not clearly religion? If it had been magic the petroglyphs would have been facing outwards for all to see.

SCHWARZ:

This is perfectly in agreement with what scholars have found in general. I quoted Frazer's opinion that primitive man believed in life after death. I quoted Freud and Jung, according to whom the unconscious does not believe in its death. I think that the hypothesis is that the protoplasm, being potentially immortal, crystallized this refusal of death in the DNA. I see no contradiction in this. Lévy-Bruhl and Durkheim saw belief in afterlife as a reflection of social order of the clan, because man saw concretely that while he died the clan survived. So immortality was a social concept. I mean to say that the belief is not religious but what I'd call «erotic».

GALLIS:

We have evidence showing that neolithic man believed in life after death. Because in later times we have the same phenomena, the same kind of burials accompanied by literary evidence of belief in life after death as in Homer and Herodotus. The cremation burials found in these periods, where literature shows us there was belief in life after death, are similar to those of many millennia earlier. Why should the belief be different if the procedures are the same? The objects are placed in the cremation site and since the dead are cremated obviously these could not have been placed there in the case of the dead man reawakening. They must have been meant to accompany him into afterlife.

SHAKED:

I want to reply to Dr. Brockway's question. Dr. Barker warned us about the fallacy of projecting the ideas of our culture onto prehistoric man. There is also the opposite case, projecting a myth of our idea of paradise onto prehistoric man. There are representations in Valcamonica and elsewhere showing animal worship or animals defeated. This is a dual attitude. There are parallels in other cultures. I don't think this is particular of prehistoric attitude towards animals. I don't think it shows a community between man and animals in that art. This duality is explicitly stated in Iran; there is an identity between the human and the animal. The first human couple is paralleled by an animal, a cow. There is a worship of animals, there are stabbings of animals. I think this is inherent in so-called «high cultures». However we shouldn't try to read in prehistoric man an attitude of communion with the animal world. I don't know if this is what Dr. Barker meant.

MAKARIUS:

There is some confusion concerning survival after death. This belief is not necessarily religious. All religions are based on belief in life after death, but the belief in itself is not necessarily religious.

CHIARELLI:

The belief is of economic advantage to the community. It is not necessarily involved with religion.

OOSTHUIZEN:

We have various theories about religion. Sociological, psychological, ideological and so forth. What is religion actually when we talk of life after death? I can't explain to you the taste of coffee. It's very difficult to explain it. I find it difficult to explain what religion is. We have talked of theories of religion but we haven't come to the problem of what it is. We can say there is magic in funerary rites. But there is an aspect beyond magic, man wants to go beyond himself. There is an idea that intuition, intelligence plays a role in religion. But I would like to have some clarity concerning religion. If Prof. Makarius says survival as such has nothing to do with religion I should like to know what religion is.

- CHIARELLI: The theme now emerging was the one we intended to bring up beforehand: to compare the concept of myth and magic linked with death to obtain a naturalistic approach to death. Can we go from death to religion? Is there a logical development which can take into account archaeological, ethnological and ethological findings. I'd like to ask Dr. Messeri to put the question again.
- MESSERI: Art, superstitions behaviour, ritualization in animals were good points for discussion. I found the discussion extremely stimulating. I was asked what «religion» was and what «origin» meant. It is necessary to clarify these two concepts. Prof. Makarius said that origin is a change from a state of non-being to a state of being. A new phenomenon is something old re-organized plus something added. This is a naturalistic point of view. When we discuss the origin of any phenomenon, we make a comparative examination. We look to find where it is present and where it is lacking. Then we can construct a supposition. We use the principle that the elements that are most widespread are the most ancient. It may be possible to say the same for religion.
- CHIARELLI: This is a question put from a naturalist's point of view. Can we at this stage have a definition to make the kind of analysis proposed by Dr. Messeri.
- BROCKWAY: This is not an attempt to say what religion is. It is just a practical suggestion. Isn't perhaps our interest in the super-natural and the origins of the supernatural? The question could be rephrased. At a certain point belief in the supernatural began. Perhaps we can ask what belief in the supernatural is and when it began.
- GALLIS: About the origins of religion, I believe we must define religion for our purposes. Basically there are two elements. One is the supernatural or supernatural power. Another, life, present or after death, in connection with supernatural belief. In Christianity our beliefs are not autonomous, they are connected with our present lives and not only with our afterlife. So we have two basic elements: belief in the supernatural and then the concept of ourselves not only in afterlife but in present life too. So when we have religion we definitely have rituals. On the other hand if we have rituals we cannot state there is also religion. Referring to this morning's diagram, the connection between funerary rituals and religion could be an evolution lasting millenniums or only the space of one generation. There may have been religion as soon as Australopithecus or whatever it was began burying its fellows.
- CARLSON: I don't want to be too negative, but there is nothing we can call religion unless we understand that it is a product of Western philosophical thought. In other cultures there may be no distinction between the natural and the supernatural. Secondly can the origins of religion be discussed? I'd answer by saying first no, then yes. Religion is used to cope with the natural and the supernatural. The conceptual terminology we use is not the best way to discuss the thing. Origin as a noun means religion is an event which began at a certain point. I don't think we can understand the problem in this way. It would be better to use «origins» as a verb, so as to understand the processes of development of religion. In this way I think – yes – we can discuss it. I think the best indication we will have will come from behavioural experimental science. Archaeology shows us when certain things took place, then ethnology is also important in showing us differences.
- RIES: At the beginning of the century there were more than 200 definitions of religion. We have to decide on the starting-point. For example, Lévy-Bruhl's hypothesis has a clear philosophical basis. But to understand the question more clearly, we have to start from man and look at man in his behaviour; to see how man is «homo religiosus», how he transposes certain gestures from the profane to the Transcendent world. «Homo religiosus» differs in behaviour from man remaining at the level of everyday life. We should look beyond phenomenology and examine the various behaviours in an attempt to employ a hermeneutic of «homo religiosus».
- SCHWARZ: My answer is perhaps provocative. However I will attempt to define religion, as a definition has been asked for repeatedly in this discussion. Religion is delegation of powers to the shaman. This is a consequence of the differentiation of society, of the development of an agricultural mode of life.
- CHIARELLI: In this case we can call the dog «canis religiosus», as it gives up its power to its master. This can be used naturalistically as a definition, but is certainly not generally acceptable, even though I find it practically useful.

OOSTHUIZEN:

My Latin is not very good. But I believe «religare» means to bind together, «religere» to repeat. This is not a definition though.

ANATE:

This topic can perhaps be discussed in the final discussion. So we can think it over for a few days. As Chiarelli said, some aspects of animal behaviour supply us with interesting suggestions. If another animal held a symposium, they might ask each other whether mankind has religious behaviour.

CHIARELLI:

We have taken one line of approach to the problem, i.e. death. There are others. We used death because it represents a more positive approach. We want to examine one aspect at a time. We find we have no purposeful definition of religion. Dr. Schwarz's definition is useful from a practical point of view, but is not of general acceptance. Nonetheless, I feel we need a definition which can be applied to ethnology, ethology and archaeology. We foresee the possibility of developing this interesting topic in a new meeting in the near future.