Mircea Eliade

TRATTATO DI STORIA DELLE RELIGIONI

Titolo originale:

"Traité d'histoire des religions".
Payot, Parigi, 1948.
Traduzione di Virginia Vacca.
Copyright 1976 Editore Boringhieri, Torino.

Sommario

PREFAZIONE 7
1. APPROSSIMAZIONI: STRUTTURA E MORFOLOGIA DEL SACRO. 10
1. ‘Sacro’ e ‘profano’. 10
2. Difficolta metodologiche. 12
3. Varietà delle ierofanie. 13
4. Molteplicità delle ierofanie. 15
5. Dialettica delle ierofanie. 16
6. Il Tabù e l'ambivalenza del sacro. 18
7. Il Mana. 20
8. Struttura delle ierofanie. 22
9. Rivalorizzazione delle ierofanie. 24
10. Complessità del fenomeno religioso ‘primitivo’. 26
NOTE. 28
2. IL CIELO: DEI URANICI, RITI E SIMBOLI CELESTI. 30
11. Il sacro celeste. 30
12. Dèi australiani del cielo. 31
13. Dèi celesti presso gli Andamanesi, gli Africani, eccetera. 32
14. ‘Deus otiosus’. 34
15. Nuove ‘forme’ divine sostituite agli dèi uranici. 36
16. Fusione e sostituzione. 37
17. Antichità degli Esseri Supremi uranici. 38
18. Dèi del Cielo presso le popolazioni artiche e centro-asiatiche. 41
19. Mesopotamia. 43
20. Dyaus, Varuna. 44
21. Varuna e la sovranità. 46
22. Dèi celesti iranici. 47
23. Ouranos. 49
24. Zeus. 50
25. Juppiter, Odino, Taranis, eccetera. 51
26. Dèi della tempesta. 52
27. I Fecondatori. 54
28. Lo Sposo della Grande Madre. 56
29. Jahvè. 58
30. I Fecondatori si sostituiscono agli dèi uranici. 59
31. Simbolismo celeste. 60
32. Miti di ascensione. 62
33. Riti di ascensione. 63
34. Simbolismo dell'ascensione. 65
35. Conclusione. 66
NOTE. 67
3. IL SOLE E I CULTI SOLARI. 80
36. Le ierofanie solari e il razionalismo. 80
37. Solarizzazione degli Esseri Supremi. 81
38. Africa, Indonesia. 82
39. La solarizzazione presso i Munda. 83
40. Culti solari. 84
41. Discendenza solare. 85
42. Il Sole ierofante e psicopompo. 86
43. Culti solari egiziani. 87
44. Culti solari nell'Oriente classico e nel Mediterraneo. 89

45. L'India: ambivalenza del Sole. 90
46. Gli Eroi solari, i Morti, gli Eletti. 92
NOTE. 94
4. LA LUNA E LA MISTICA LUNARE. 99
47. La Luna e il Tempo. 99
48. Solidarietà delle epifanie lunari. 100
49. La Luna e le Acque. 101
50. La Luna e la Vegetazione 103
51. La Luna e la Fertilità. 104
52. La Luna, la Donna e il Serpente. 105
53. Simbolismo lunare. 107
54. La Luna e la Morte. 107
55. La Luna e l'Iniziazione. 109
56. Simbolismo del divenire lunare. 110
57. Cosmobiologia e fisiologia mistiche. 111
58. La Luna e il Destino. 112
59. Metafisica lunare. 113
NOTE. 114
5. LE ACQUE E IL SIMBOLISMO ACQUATICO. 120
60. La Acque e i Germi. 120
61. Cosmogonie acquatiche. 121
62. Hylogenie. 122
63. L'‘Acqua della Vita’. 123
64. Il simbolismo dell'immersione. 124
65. Il Battesimo. 124
66. La sete del morto. 125
67. Fonti miracolose e oracolari. 126
68. Epifanie acquatiche e divinità delle acque. 128
69. Le Ninfe. 128
70. Poseidone, Aegir, eccetera. 129
71. Animali ed emblemi acquatici. 130
72. Simbolismo del diluvio. 132
73. Sintesi. 132
NOTE. 133
6. LE PIETRE SACRE: EPIFANIE, SEGNI E FORME. 138
74. Cratofanie litiche. 138
75. Megaliti funerari. 139
76. Pietre fecondatrici. 140
77. La ‘scivolata’ 141
78. Pietre forate, ‘pietre del fulmine’. 143
79. Meteoriti e betili. 143
80. Epifanie e simbolismi litici. 144
81. Pietra sacra, "omphalos", ‘Centro del Mondo’. 146
82. Segni e forme. 147
NOTE. 148
7. LA TERRA, LA DONNA E LA FECONDITA'. 152
83. La Terra-Madre. 152
84. La coppia primordiale Cielo-Terra. 152
85. Struttura delle ierofanie telluriche. 153
86. Maternità ctonia. 155
87. Discendenza tellurica. 156

88. Rigenerazione....158
89. Homo - Humus....159
90. Solidarietà cosmobiologica....160
91. Gleba e Donna....161
92. La donna e l'agricoltura....161
93. Donna e solco....162
94. Sintesi....163
NOTE....164
8. LA VEGETAZIONE: SIMBOLI E RITI DI RINNOVAMENTO....168
95. Saggio di classificazione....168
96. L'Albero Sacro....170
97. Albero microcosmo....171
98. Albero - abitazione della divinità....172
99. Albero cosmico....173
100. L'albero 'rovesciato'....174
101. Yggdrasil....175
102. Epifanie vegetali....176
103. Grandi Dee e vegetazione....177
104. Simbolismo iconografico....178
105. Grande Dea - Albero della Vita....179
106. L'Albero della Scienza....180
107. I custodi dell'Albero della Vita....181
108. Mostri e grifi....182
109. L'Albero e la Croce....183
110. Ringiovanimento e immortalità....184
111. L'archetipo dei semplici....185
112. Albero - "Axis Mundi"....187
113. Discendenza mitica da una specie vegetale....187
114. Trasformazione in pianta....189
115. Relazioni fra uomo e pianta....190
116. L'albero rigeneratore....191
117. Il matrimonio degli alberi....192
118. Il Maggio....193
119. Il Re e la Regina....195
120. Sessualità e vegetazione....195
121. I Rappresentanti della Vegetazione....196
122. Lotte rituali....198
123. Simbolismo cosmico....199
124. Sintesi....201
NOTE....202
9. L'AGRICOLTURA E I CULTI DELLA FERTILITA'....211
125. Riti agrari....211
126. Donna, sessualità, agricoltura....212
127. Offerte agrarie....212
128. 'Potenza' del raccolto....213
129. Personificazioni mitiche....214
130. Sacrifici umani....216
131. Sacrifici umani degli Aztechi e dei Khond....217
132. Sacrifici e rigenerazione....219
133. Rituali finali....220
134. I Morti e i Semi....221

135. Divinità agrarie e funebri. 222
136. Sessualità e fecondità agraria. 224
137. Funzione rituale dell'orgia. 225
138. Orgia e reintegrazione. 226
139. Mistica agraria e soteriologia. 227
NOTE. 227
10. LO SPAZIO SACRO: TEMPIO, PALAZZO, 'CENTRO DEL MONDO'. 232
140. Ierofanie e ripetizione. 232
141. Consacrazione dello spazio. 233
142. Costruzione dello spazio sacro. 234
143. Il 'Centro del mondo'. 236
144. Modelli cosmici e riti di costruzione. 238
145. Il simbolismo del 'Centro'. 238
146. La 'nostalgia del Paradiso'. 240
NOTE. 242
11. IL TEMPO SACRO E IL MITO DELL'ETERNO RICOMINCIARE. 245
147. Eterogeneità del tempo. 245
148. Solidarietà e continuità dei tempi ierofanici. 246
149. Periodicità, presente eterno. 247
150. Restaurazione del tempo mitico. 249
151. Ripetizione non periodica. 250
152. Rigenerazione del tempo. 251
153. Ripetizione annua della cosmogonia. 252
154. Ripetizione contingente della cosmogonia. 254
155. La rigenerazione totale. 255
NOTE. 256
12. MORFOLOGIA E FUNZIONE DEI MITI. 259
156. I miti cosmogonici - miti esemplari. 259
157. L'uovo cosmico. 261
158. Che cosa rivelano i miti. 262
159. "Coincidentia oppositorum" - modello mitico. 263
160. Il mito dell'androginia divina. 264
161. Il mito dell'androginia umana. 266
162. Miti di rinnovamento, di costruzione, d'iniziazione, eccetera. 267
163. La struttura di un mito: Varuna e Vrtra. 269
164. Mito - 'storia esemplare'. 269
165. Degradazione dei miti. 270
NOTE. 272
13. LA STRUTTURA DEI SIMBOLI. 275
166. Pietre simboliche. 275
167. Degradazione dei simboli. 276
168. Infantilismo. 278
169. Simboli e ierofanie. 279
170. Coerenza del simbolo. 281
171. Funzione dei simboli. 283
172. Logica dei simboli. 284
NOTE. 285
CONCLUSIONI. 287
NOTE. 290
BIBLIOGRAFIA. 291

PREFAZIONE

La scienza moderna ha riabilitato un principio gravemente compromesso da certe confusioni del secolo diciannovesimo: LA SCALA CREA IL FENOMENO.

Henri Poincaré si domandava, non senza ironia: ‘Un naturalista, che avesse studiato l'elefante esclusivamente al microscopio, potrebbe credere di conoscerlo in modo sufficiente?’ Il microscopio rivela la struttura e il meccanismo delle cellule, che sono identici in tutti gli organismi pluricellulari, e l'elefante è sicuramente un organismo pluricellulare. Ma è soltanto questo? A scala microscopica, si può ammettere una risposta dubbiosa. Alla scala visuale umana, che per lo meno ha il merito di presentare l'elefante come un fenomeno zoologico, l'esitazione non è più possibile. Così, un fenomeno religioso risulterà tale soltanto a condizione di essere inteso nel proprio modo di essere, vale a dire studiato su scala religiosa. Girare intorno al fenomeno religioso per mezzo della fisiologia, la psicologia, la sociologia, l'economia, la linguistica, l'arte, eccetera, significa tradirlo e lasciarsi sfuggire appunto il "quid" unico e irriducibile che contiene: il suo carattere sacro. Certamente non esistono fenomeni religiosi ‘puri’; non vi sono fenomeni unicamente ed esclusivamente religiosi. Essendo cosa umana, la religione è per questo anche un fatto sociale, linguistico ed economico - non è concepibile l'uomo all'infuori del linguaggio e della vita collettiva. Ma sarebbe vano proporsi di spiegare la religione con una di queste funzioni fondamentali, che definiscono, in ultima analisi, l'uomo. Sarebbe vana pretesa render conto di "Madame Bovary" con tutta una serie di fatti - sociali, economici, politici - reali, senza dubbio, ma privi di conseguenza per l'opera letteraria in sé.

Volendo rimanere nel nostro argomento, non neghiamo che il fenomeno religioso si possa utilmente avvicinare da punti di vista diversi; ma importa anzitutto considerarlo in sé, in quel che ha di irriducibile e di originale. L'impresa non è facile, perché si tratta, se non di definire il fenomeno religioso, almeno di circoscriverlo e di collocarlo entro il complesso degli altri oggetti dello spirito. E, come ha osservato Roger Caillois all'inizio del suo brillante volumetto su "L'homme et le sacré": ‘In fondo, la sola cosa che si possa validamente affermare intorno al sacro in generale, è contenuta nella definizione stessa della parola: sacro è quel che si oppone al profano. Appena si tenta di precisare la natura, la modalità di questa opposizione, si incontrano grandissimi ostacoli. Per quanto elementare, nessuna formula riesce applicabile alla complessità labirintica dei fatti’. Ora, nelle nostre ricerche, sono anzitutto i fatti che interessano, quella complessità labirintica dei fatti che sfugge a qualsiasi formula e a qualsiasi definizione. Un tabù, un rituale, un simbolo, un mito, un demone, un dio eccetera, ecco alcuni di questi fatti religiosi. Ma presentare i documenti in modo così lineare, sarebbe semplificazione abusiva. In realtà, ci troviamo di fronte a una massa polimorfa, e spesso anche caotica, di gesti, credenze e teorie, che formano quanto potrebbe chiamarsi il fenomeno religioso.

Questo libro tratta un duplice problema: 1) CHE COSA è la religione? 2) In che misura si può parlare di STORIA delle religioni? Essendo scettici quanto all'utilità di una definizione preliminare del fenomeno religioso, ci siamo contentati di discutere le ierofanie nel senso più ampio della parola (ierofania = QUALCHE COSA che manifesta il sacro). Di conseguenza, potremo porci il problema della STORIA delle forme religiose soltanto dopo averne studiato un buon numero.

Un'esposizione dei fenomeni religiosi, che vada dal semplice al complesso, non ci sembra per nulla adatta, se teniamo presenti i fini della nostra ricerca: vogliamo dire un'esposizione che parta dalle ierofanie più elementari (il "mana", l'insolito, eccetera) per passare poi al totemismo, al feticismo, al culto della Natura o degli spiriti, e quindi agli dèi e ai demoni, terminando con la nozione monoteistica di Dio. Simile esposizione sarebbe arbitraria, perché implica un'evoluzione del fenomeno religioso, ‘dal semplice al composto’, e questa ipotesi non è dimostrabile: non si trova in nessun posto una religione semplice, ridotta alle ierofanie elementari. D'altra parte, tale esposizione

sarebbe contraria al fine stesso che ci siamo proposto: quello di mostrare che cosa SONO i fatti religiosi, e che cosa rivelano.

La strada che abbiamo seguìto, se non è più semplice, è almeno più sicura. Abbiamo cominciato la nostra ricerca esponendo alcune ierofanie cosmiche, per mezzo della sacralità che si rivela a diversi livelli cosmici, il Cielo, le Acque, la Terra, i Sassi. Abbiamo scelto queste classi di ierofanie, non perché le riteniamo le più antiche (non poniamo ancora il problema storico), ma perché la loro descrizione spiega, da una parte, la dialettica del sacro, e, dall'altra, le strutture entro le quali il sacro si costituisce. Per esempio, l'esame delle ierofanie acquatiche o celesti, ci fornirà del materiale documentario atto a farci capire: 1) il senso preciso della manifestazione del sacro a quei livelli cosmici (il cielo e le acque), 2) in quale misura le ierofanie uraniche o acquatiche costituiscano strutture autonome, cioè rivelino una serie di modi complementari e integrabili del sacro. Passeremo poi alle ierofanie biologiche (i ritmi lunari, il sole, la vegetazione e l'agricoltura, la sessualità, eccetera), quindi alle ierofanie topiche (luoghi consacrati, templi, eccetera), finalmente ai miti e ai simboli. Dopo aver passato in rassegna una quantità sufficiente di tali documenti, saremo in grado di affrontare, in un lavoro futuro, gli altri problemi della storia delle religioni: le ‘forme divine’, le relazioni fra l'uomo e il sacro, la manipolazione del sacro (riti, eccetera), la magìa e la religione, le idee circa l'anima e la morte, le persone sacre (il sacerdote, il mago, il re, l'iniziato, eccetera), le relazioni che vi sono fra il mito, il simbolo e l'ideogramma, la possibilità di fondare una storia delle religioni, eccetera.

Questo non significa che esporremo ogni argomento separatamente, come si fa negli articoli delle enciclopedie, evitando, per esempio, di trattare il mito o il simbolo nel capitolo delle ierofanie acquatiche o lunari; tanto meno intendiamo impegnarci a discutere le figure divine esclusivamente nel capitolo ‘Dèi’, eccetera. Al contrario, il lettore sarà forse sorpreso di incontrare nel capitolo delle ierofanie uraniche numerosi documenti relativi agli dèi celesti e atmosferici, o di notarvi allusioni, perfino commenti, ai simboli, riti, miti e ideogrammi. L'argomento stesso ci ha imposto tale osmosi, costringendoci a interferenze continue fra le materie dei diversi capitoli. Era impossibile parlare di sacralità celeste tacendo delle figure divine che riflettono tale sacralità o vi partecipano, tacendo di certi miti uranici o dei riti connessi col sacro celeste, o dei simboli e degli ideogrammi che li ipostatizzano. Ogni documento ci rivela, a suo modo, una modalità della sacralità celeste e della sua storia. Ma, poiché ciascun problema viene discusso nel capitolo che ne tratta, non esiteremo a riferirci al senso esatto del mito, del rito o della ‘figura divina’ nel capitolo riservato al Cielo. Parimenti, nelle pagine dedicate allo studio delle ierofanie telluriche, vegetali e agrarie, interesseranno le manifestazioni del sacro a detti livelli bio-cosmici, e l'analisi della struttura degli dèi della vegetazione o dell'agricoltura sarà rimandata al capitolo che tratta delle ‘forme divine’. Questo però non ci impedirà affatto di alludere agli dèi, ai miti, ai riti o ai simboli della vegetazione o dell'agricoltura nelle ricerche preliminari.

Questi primi capitoli si propongono di mettere in chiaro, per quanto è possibile, la struttura delle ierofanie cosmiche, mostrare cioè che cosa ci rivela il sacro, manifestato attraverso il Cielo, le Acque, o la Vegetazione, eccetera.

Facendo il bilancio dei vantaggi e degli svantaggi di questo metodo, credo che i vantaggi prevalgano notevolmente, per molte ragioni: 1) possiamo fare a meno di definire a priori il fenomeno religioso; però il lettore, scorrendo i vari capitoli del libro, potrà riflettere sulla morfologia del sacro; 2) l'analisi di ciascun gruppo di ierofanie (Cielo, Acque, Vegetazione, eccetera), mettendo in chiaro in modo naturale le modalità del sacro e facendo capire come si integrano in un sistema coerente, libererà contemporaneamente il terreno, preparandolo alle discussioni finali sull'essenza della religione; 3) l'esame simultaneo delle forme religiose ‘inferiori’ e ‘superiori’) farà spiccare i loro elementi comuni; eviteremo così certi errori dovuti a un'ottica ‘evoluzionista’ od ‘occidentalista’); 4) i complessi religiosi non saranno troppo sminuzzati, ogni classe di ierofanie (acquatiche, celesti, vegetali, eccetera) formerà, a suo modo, un tutto, sia dal punto di vista morfologico (si tratta infatti di dèi, miti, simboli, eccetera) sia da quello storico (la

ricerca dovrà spesso estendersi a numerosi cicli culturali, distinti nel tempo e nello spazio); 5) ogni capitolo metterà in rilievo una modalità del Sacro, una serie di relazioni fra l'uomo e il sacro, e in queste relazioni una serie di ‘momenti storici’.

In questo senso, e soltanto in questo, il nostro libro può intitolarsi "Trattato di storia delle religioni", cioè nella misura in cui fa penetrare il lettore nella complessità labirintica dei fatti religiosi, gli rende familiari le loro strutture fondamentali e la diversità dei cicli culturali da cui dipendono. Ci siamo studiati di dare a ciascun capitolo un'architettura speciale, talvolta anche uno ‘stile’ suo proprio, per evitare la monotonia che insidia ogni esposizione didattica. La distribuzione in paragrafi mira anzitutto a semplificare i rinvii. La portata del libro si può afferrare soltanto a prezzo di una lettura integrale, poiché questo non è affatto un manuale di consultazione. Le nostre bibliografie furono concepite per stimolare le prime ricerche, non sono mai esaurienti, anzi potranno essere talvolta insufficienti.

Tuttavia abbiamo voluto ricordare i rappresentanti del maggior numero possibile di concetti e di metodi.

Buona parte delle analisi morfologiche e delle conclusioni metodologiche di questo volume furono argomento dei nostri corsi di storia delle religioni alla Università di Bucarest e delle nostre due serie di lezioni all'Ecole des Hautes Etudes di Parigi ("Recherches sur la morphologie du sacré", 1946; "Recherches sur la structure des mythes", 1948). Il testo fu riveduto e corretto per intero dal mio dotto amico e collega Georges Dumézil. Desidero esprimergli qui la mia profonda riconoscenza per l'interessamento dimostrato a questo lavoro.

Oxford, 1940.

Parigi, 1948.

M. E.

1. APPROSSIMAZIONI: STRUTTURA E MORFOLOGIA DEL SACRO.

1. 'Sacro' e 'profano'.

Tutte le definizioni del fenomeno religioso date fino ad oggi hanno un tratto comune: ciascuna contrappone, a suo modo, il SACRO e la vita religiosa al PROFANO e alla vita secolare. Le difficoltà cominciano quando si vuol delimitare la sfera della nozione di 'sacro'. Difficoltà di carattere teorico, ma anche pratiche, perché prima di tentare una definizione del fenomeno religioso, occorre sapere da che parte bisogna ricercare I FATTI religiosi, e, soprattutto, quali sono, fra questi fatti, quelli che si lasciano osservare 'allo stato puro', cioè che sono 'semplici' e il più possibile vicini alla loro origine. Simili fatti, purtroppo, non sono in alcun luogo a nostra disposizione: né nelle società di cui possiamo seguire la storia, né fra i 'primitivi', i meno civili. Quasi dappertutto, ci troviamo di fronte a fenomeni religiosi complessi, che presuppongono una lunga evoluzione storica.

D'altra parte, anche la raccolta della documentazione offre notevoli difficoltà pratiche, per due ragioni: 1) anche se ci contentassimo di studiare una sola religione, la vita di un uomo sarebbe appena sufficiente per condurre a termine le ricerche; 2) a chi si propone lo studio comparato delle religioni, non basterebbero parecchie esistenze. Ora a noi interessa appunto lo studio comparato, il solo capace di rivelarci la mutevole morfologia del sacro, da una parte, e del suo divenire storico, dall'altra. Per iniziare questo studio, siamo dunque obbligati a prescegliere alcune religioni, fra quelle registrate dalla storia o rivelate dall'etnologia, e anche certuni fra i loro aspetti e le loro fasi.

Questa scelta, anche sommaria, è sempre operazione delicata.

Infatti, volendo definire e delimitare il SACRO, è necessario avere a disposizione una quantità sufficiente di 'sacralità', cioè di fatti sacri. L'eterogeneità di questi 'fatti sacri', conturbante all'inizio, diventa a poco a poco paralizzante.

Perché si tratta di riti, miti, forme divine, oggetti sacri e venerati, simboli, cosmologie, teologumeni, uomini consacrati, animali, piante, luoghi sacri, eccetera. E ogni categoria ha una morfologia propria, densa, ricca e lussureggiante. Ci troviamo così di fronte a un materiale documentario immenso ed eteroclito; un mito cosmogonico melanesiano o un sacrificio brahmanico hanno diritto alla nostra considerazione non meno che i testi mistici di santa Teresa o di Nichiren, un totem australiano, un rito primitivo d'iniziazione, il simbolismo del tempio di Barabudur, il costume cerimoniale e la danza di uno sciamano siberiano, le pietre sacre che incontriamo un po' dappertutto, le cerimonie agrarie, i miti e i riti della Magna Dea, l'instaurazione di un re arcaico o le superstizioni legate alle gemme, eccetera. Ogni documento può considerarsi una ierofania, nella misura in cui esprime a modo suo una modalità del sacro e un momento della sua storia, vale a dire un'esperienza del sacro fra le innumerevoli varietà esistenti.

Ogni documento è prezioso per noi, grazie alla duplice rivelazione che compie: 1) rivela una MODALITA' DEL SACRO in quanto ierofania; 2) rivela, in quanto momento storico, una POSIZIONE DELL'UOMO rispetto al sacro. Ecco, per esempio, un testo vedico diretto al morto: 'Striscia verso la terra, tua genitrice! Possa ella salvarti dal nulla!' (1). Questo testo ci rivela la struttura della sacralità tellurica; la Terra è considerata come una madre, "Tellus Mater". Ma ci rivela contemporaneamente un certo momento nella storia delle religioni indiane: il momento in cui

questa "Tellus Mater" era valorizzata- almeno da un certo gruppo di individui - come protettrice contro il nulla; valorizzazione che la riforma upanishadica e la predicazione del Buddha renderanno caduca.

Per tornare al punto di partenza, ogni categoria di documenti (miti, riti, dèi, superstizioni, eccetera) ci riesce, tutto sommato, egualmente preziosa, se vogliamo arrivare a capire il fenomeno religioso. La comprensione si compie costantemente nella cornice della STORIA: per il semplice fatto di aver davanti ierofanie, siamo in presenza di documenti storici; il sacro si manifesta sempre in una certa situazione storica; le esperienze mistiche, anche quelle più personali e più trascendenti, subiscono l'influenza del momento storico. I profeti ebraici sono debitori agli avvenimenti storici che giustificavano e sostenevano il loro messaggio, e anche alla storia religiosa ebraica, che consentì loro di formulare certe esperienze, eccetera. Come fenomeno storico - e non come esperienza personale - il nichilismo e l'ontologismo di certi mistici mahayanici non sarebbe stato possibile senza la speculazione upanishadica, senza l'evoluzione della lingua sanscrita, eccetera. Questo non significa affatto che qualsiasi ierofania e qualsiasi esperienza religiosa siano un momento unico, irripetibile, nell'economia dello spirito. Le grandi esperienze si somigliano, non soltanto nel contenuto, ma spesso anche nell'espressione. Rudolf Otto ha rivelato somiglianze impressionanti fra il lessico e le formule di Meister Eckardt e quelli di Sankara.

Il fatto che una ierofania è sempre storica (vale a dire, che si produce sempre in situazioni determinate) non distrugge necessariamente la sua ecumenicità. Certe ierofanie hanno un destino locale; altre hanno, o acquistano, valenza universale.

Gli Indiani, ad esempio, venerano un albero chiamato "Asvattha"; la manifestazione del sacro in questa specie vegetale è chiara soltanto per loro, perché soltanto essi vedono nell'"Asvattha" una IEROFANIA e non soltanto un ALBERO. Di conseguenza questa ierofania non è soltanto STORICA (come sono, del resto, tutte le ierofanie), è anche LOCALE. Gli Indiani tuttavia conoscono anche il simbolo di un Albero Cosmico ("Axis Mundi"), e questa ierofania mistico-simbolica è universale, perché gli Alberi Cosmici si trovano dappertutto nelle civiltà antiche. Occorre precisare che l'"Asvattha" è venerato in quanto incorpora la sacralità dell'Universo in continua rigenerazione; è venerato, cioè, perché incorpora, partecipa o simboleggia l'Universo rappresentato dagli Alberi Cosmici delle varie mitologie (confronta paragrafo 99). Ma, quantunque l'"Asvattha" si giustifichi con lo stesso simbolismo che compare anche nell'Albero Cosmico, la ierofania che transubstanzia una specie vegetale in un albero sacro è chiara soltanto per i membri della società indiana.

Per citare un altro esempio - stavolta l'esempio di una ierofania superata dalla storia del popolo presso il quale si è prodotta - i Semiti, in un certo momento della loro storia, hanno adorato una coppia divina, il dio dell'uragano e della fecondità, Ba'al, e la dea della fertilità (specialmente della fertilità agraria), Belit. I profeti ebraici consideravano sacrileghi questi culti. Dal loro punto di vista - quello di Semiti che, attraverso la riforma mosaica, avevano raggiunto un concetto più elevato, più puro e più completo della divinità - la critica era pienamente giustificata. Tuttavia il culto paleosemitico di Ba'al e Belit era pur sempre, anch'esso, una ierofania: manifestava - fino all'esasperazione e alla mostruosità - la sacralità della vita organica, le forze elementari del sangue, della sessualità e della fecondità. Una simile rivelazione ha conservato il suo valore, se non per millenni, almeno per molti secoli. Questa ierofania cessò di venir valorizzata soltanto quando fu sostituita da un'altra ierofania che - avvenuta entro l'esperienza religiosa di una "élite" - si affermava più perfetta e più consolante. La ‘forma divina’ di Jahvè ebbe il sopravvento sulla ‘forma divina’ di Ba'al; rivelava la sacralità in modo più integrale, santificava la vita senza scatenare le forze elementari concentrate nel culto di Ba'al, rivelava un'economia spirituale nella quale alla vita dell'uomo e al suo destino si conferivano nuovi valori; nello stesso tempo, favoriva un'esperienza religiosa più ricca, una comunione col divino insieme più ‘pura’ e più completa. Alla fine la ierofania jahvista trionfò; e, in quanto rappresentava una modalità universale del sacro, divenne, per la sua stessa natura, accessibile alle altre civiltà; attraverso il Cristianesimo, diventò un valore

religioso mondiale. Ne consegue che certe ierofanie (riti, culti, forme divine, simboli, eccetera) sono o diventano in questo modo multivalenti o universali; ve ne sono poi altre che restano locali e ‘storiche’; inaccessibili per altre civiltà, caddero in disuso nel corso della storia di quella società, entro la quale si erano realizzate.

2. Difficolta metodologiche.

Ma torniamo alla grande difficoltà materiale già segnalata: l'estrema eterogeneità dei documenti religiosi. Il campo pressoché sconfinato, ove i documenti furono raccolti a centinaia di migliaia, ha aggravato l'eterogeneità. Da una parte (come avviene del resto per tutti i documenti storici), quelli di cui disponiamo si sono conservati, più o meno, per caso (parliamo non soltanto di testi, ma di monumenti, iscrizioni, tradizioni orali, costumanze). D'altra parte, questi documenti conservati per caso provengono da ambienti molto diversi. Se, per ricostruire la storia arcaica della religione greca, ad esempio, dobbiamo contentarci dei testi in numero limitato che si sono conservati, di alcune iscrizioni, di alcuni monumenti mutilati e di qualche oggetto votivo, per ricostruire le religioni germaniche o slave, per esempio, siamo obbligati a ricorrere ai documenti folcloristici, accettando gli inevitabili rischi connessi al loro uso e alla loro interpretazione. Una iscrizione runica, un mito raccolto quando già da molti secoli non è più compreso, qualche graffito simbolico, alcuni monumenti protostorici, una quantità di riti e leggende popolari del secolo scorso - c'è cosa più eteroclita del materiale documentario a disposizione dello storico di religioni germaniche o slave? Accettabile per lo studio di una religione sola, tale eterogeneità diventa grave quando si deve metter mano allo studio comparato delle religioni, mirando a conoscere un gran numero di modalità del sacro.

Siamo precisamente nella posizione di un critico che dovesse scrivere la storia della letteratura francese disponendo soltanto di frammenti di Racine, di una traduzione spagnola di La Bruyère, di qualche testo citato da un critico straniero, delle memorie di alcuni letterati e diplomatici, del catalogo di un libraio di provincia, dei sunti e dei componimenti di un collegiale e di altre notizie dello stesso genere. E' questa, in breve, la documentazione che può utilizzare lo storico delle religioni: alcuni frammenti di una vasta letteratura sacerdotale orale (creazione esclusiva di una certa classe sociale), qualche allusione rinvenuta fra gli appunti di viaggiatori, materiali raccolti da missionari stranieri, riflessioni tratte dalla letteratura profana, alcuni monumenti, alcune iscrizioni, e i ricordi conservati dalle tradizioni popolari. Evidentemente, anche le scienze storiche sono costrette a contentarsi di una documentazione dello stesso genere, frammentaria e contingente.

Ma il compito dello storico delle religioni è assai più audace di quello dello storico che debba ricostruire un avvenimento o una serie di avvenimenti con l'aiuto dei magri documenti superstiti: infatti lo storico delle religioni non soltanto ha da tracciare "ex novo" la STORIA di una certa ierofania (rito, mito, dio o culto), ma deve anzitutto comprendere e rendere comprensibile la MODALITA' DEL SACRO rivelata attraverso quella ierofania. Ora, l'eterogeneità e il carattere fortuito dei documenti a disposizione aggravano la difficoltà, che esiste sempre, di interpretare esattamente il senso di una ierofania.

Rappresentiamoci le difficoltà di un buddhista che, per capire il Cristianesimo, disponesse soltanto di qualche frammento dei Vangeli, di un breviario cattolico e di materiale iconografico disparato (icone bizantine, statue barocche di santi, paramenti di un prete greco-scismatico) ma che, in compenso, avesse la possibilità di studiare la vita religiosa di un villaggio europeo. L'osservatore

buddhista noterebbe indubbiamente una distinzione netta fra la vita religiosa dei contadini e i concetti teologici, morali e mistici del parroco. Ma, pur avendo ragione di rilevare questa distinzione, avrebbe torto a non giudicare il Cristianesimo secondo le tradizioni conservate da un singolo individuo, il parroco, considerando ‘vera’ soltanto l'esperienza rappresentata dalla comunità del villaggio. Tutto sommato, le modalità del sacro rivelate dal Cristianesimo sono conservate più esattamente nella tradizione rappresentata dal prete (anche se questa tradizione ha ricevuto un suo spiccato colore dalla storia e dalla teologia). Ora, quel che interessa l'osservatore non è di conoscere un certo momento della storia del Cristianesimo, in un certo settore della cristianità, è piuttosto di conoscere il Cristianesimo stesso. Che una sola persona, in tutto il villaggio, sappia il rituale, il dogma e la mistica cristiani, mentre tutti gli altri membri della comunità li ignorano e praticano un culto elementare infarcito di superstizioni (cioè resti di ierofanie superate), è un fatto di nessuna importanza, almeno in questa sede. L'importante è capire che quell'unico individuo conserva in modo più completo, se non l'esperienza originaria del Cristianesimo, almeno i suoi elementi fondamentali e il suo valore mistico, teologico e rituale. Questo errore di metodo è piuttosto frequente nell'etnologia. Paul Radin si crede in diritto di respingere le conclusioni delle ricerche del missionario Gusinde, perché sono state condotte sopra un individuo solo. Tale atteggiamento si giustificherebbe soltanto se la ricerca avesse avuto un fine esclusivamente sociologico: la vita religiosa di una comunità della Terra del Fuoco in un dato momento storico; ma, se si tratta di conoscere la capacità dei Fuegini a sperimentare la sacralità, il caso è del tutto diverso. Ora, uno dei problemi più importanti della storia delle religioni è appunto la capacità di conoscere le diverse modalità del sacro presso i primitivi. Infatti, se potessimo dimostrare (come del resto fu dimostrato in questi ultimi decenni) che la vita religiosa dei popoli più primitivi è realmente complessa, che non si può ridurre all''animismo', al 'totemismo' o al culto degli antenati, in quanto conosce anche Esseri supremi, dotati di tutto il prestigio del Dio creatore e onnipotente, allora l'ipotesi evoluzionistica, che vieta ai primitivi l'accesso alle sedicenti 'ierofanie superiori', troverebbe appunto per questo esautorata.

3. Varietà delle ierofanie.

Naturalmente, i paragoni che abbiamo adoperato per far sentire quanto siano precari i documenti a disposizione dello storico delle religioni, sono soltanto esempi immaginari, e come tali vanno considerati. Giustificare il metodo cui si ispira questo libro è il nostro primo pensiero. In che misura abbiamo il diritto - considerando l'eterogeneità e la precarietà del materiale documentario - di parlare delle 'modalità del sacro'? La reale esistenza di queste modalità è attestata dal fatto che una ierofania viene vissuta e interpretata diversamente dalle "élites" religiose, rispetto al resto della comunità. Per il popolino che, al principio dell'autunno, visita il tempio Kalighat di Calcutta, Durga è una dea terrificante, alla quale bisogna sacrificare capri; invece, per alcuni Sakta iniziati, Durga è l'epifania della vita cosmica in continua e violenta palingenesi. E' molto probabile che fra gli adoratori del "linga" di Siva, moltissimi vedano soltanto l'archetipo dell'organo generatore; ma vi sono altri che lo considerano un segno, un "eikon" della creazione e della distruzione ritmiche dell'Universo, il quale si manifesta per mezzo di forme e si reintegra periodicamente nell'unità primordiale, per rigenerarsi. Quale è l'autentica ierofania di Durga e di Siva: quella decifrata dagli 'iniziati' o quella sentita dalla massa dei 'credenti'? Cercheremo di mostrare, nelle pagine che seguono, che sono egualmente valide ambedue, che il senso attribuito dalle masse, allo stesso titolo dell'interpretazione iniziatica, rappresenta una modalità reale, autentica del sacro manifestato da

Durga e da Siva. E dimostreremo che le due ierofanie sono coerenti, vale a dire che le modalità del sacro rivelate per loro mezzo non sono affatto contraddittorie, sono anzi integrabili e complementari. Siamo perciò in diritto di riconoscere ‘validità’ eguale al documento che registra un'esperienza popolare e al documento che rispecchia l'esperienza di un'"élite". Le due categorie di documenti sono indispensabili, non soltanto per ricostruire la STORIA di una ierofania, ma anzitutto perché concorrono a costituire le modalità del sacro rivelate attraverso questa ierofania.

Queste osservazioni, ampiamente illustrate nel corso di questo libro, vanno applicate all'eterogeneità delle ierofanie di cui abbiamo parlato, poiché, come si è detto, quei documenti non soltanto sono eterogenei riguardo all'origine (provenendo alcuni da sacerdoti o da iniziati, altri dalle masse; gli uni presentano soltanto allusioni, frammenti e dicerie; gli altri, testi originali, eccetera), ma sono eterogenei anche nella loro stessa struttura. Ad esempio, le ierofanie vegetali (cioè il sacro rivelato per mezzo della vegetazione) si ritrovano tanto nei simboli (Albero Cosmico) o nei miti metafisici (Albero della Vita), quanto nei riti popolari (la ‘Passeggiata del Maggio’, la combustione del ciocco, i riti agrari), nelle credenze collegate all'idea di origine vegetale del genere umano, nelle relazioni mistiche fra certi alberi e certe persone o società umane, nelle superstizioni intorno alla fecondazione per mezzo di frutti o di fiori, nei racconti ove gli eroi uccisi a tradimento si trasformano in piante, nei miti e nei riti delle divinità della vegetazione e dell'agricoltura, eccetera. Questi documenti non differiscono soltanto nella loro STORIA (confrontare, ad esempio, il simbolo dell'Albero Cosmico presso gli Indiani e presso gli Altaici, con le credenze di certe popolazioni primitive, circa la discendenza del genere umano da una specie vegetale), differiscono anche per la loro stessa struttura.

Quali documenti dobbiamo prendere a modello, per capire le ierofanie vegetali? I simboli, i miti, i riti, o le ‘forme divine’?

Il metodo più sicuro, evidentemente, è quello che considera e utilizza tutti questi documenti eterogenei, senza escludere nessun tipo importante, e nello stesso tempo pone la questione dei CONTENUTI RIVELATI da tutte le ierofanie. Otterremo così un insieme coerente di tratti comuni, che, come vedremo più oltre, permettono di organizzare un SISTEMA coerente di modalità della sacralità vegetale. Potremo così notare che ciascuna ierofania PRESUPPONE questo sistema; che un'usanza popolare in relazione con la ‘passeggiata cerimoniale del Maggio’ implica la sacralità vegetale formulata nell'ideogramma dell'Albero Cosmico; che certe ierofanie non sono abbastanza ‘aperte’, sono quasi ‘criptiche’, nel senso che rivelano soltanto in parte e in modo più o meno cifrato la sacralità incorporata o simboleggiata dalla vegetazione, mentre altre ierofanie realmente ‘faniche’ lasciano trasparire, nel loro insieme, le modalità del sacro.

Per esempio, potremmo considerare come ierofania criptica, non sufficientemente ‘aperta’, o ‘locale’, l'usanza di portare in giro cerimonialmente un ramo verde all'inizio della primavera; e come ierofania ‘trasparente’ il simbolo dell'Albero Cosmico. Ma l'una e l'altra rivelano la stessa modalità del sacro incorporato nella vegetazione: la rigenerazione ritmica, la vita inesauribile concentrata nella vegetazione, la REALTA' in una creazione periodica, eccetera (paragrafo 124). Il fatto da porre in rilievo fin d'ora è che tutte le ierofanie portano a un sistema di affermazioni coerenti, a una teoria della sacralità vegetale, e che questa teoria è implicita nelle ierofanie insufficientemente ‘aperte’, non meno che nelle altre.

Le conseguenze teoriche di queste osservazioni saranno discusse nella chiusa del libro, quando avremo esaminato un numero sufficiente di fatti. Per ora ci contentiamo di mostrare che la comprensione di una ierofania non è ostacolata né dall'eterogeneità storica dei documenti (alcuni dei quali provengono da "élites" religiose, altri da masse incolte, gli uni frutto di civiltà raffinate, gli altri creazioni di società primitive, eccetera), né dalla loro eterogeneità strutturale (miti, riti, forme divine, superstizioni, eccetera). Nonostante le difficoltà pratiche, questa eterogeneità è anzi la sola cosa capace di rivelarci tutte le modalità del sacro, perché un simbolo o un mito lasciano trasparire

nettamente le modalità che un rito non può manifestare, che nel rito sono soltanto implicite. La differenza, per esempio, fra il livello di un simbolo e quello di un rito, è di tal natura, che un simbolo non potrà mai rivelare tutto quel che rivela il rito. Ma, lo ripetiamo, la ierofania attiva in un rito agrario presuppone la presenza dell'intero sistema, cioè l'insieme delle modalità della sacralità vegetale, rivelata in modo più o meno globale dalle altre ierofanie agrarie.

Queste osservazioni preliminari saranno capite meglio quando il problema verrà ripreso in esame da un punto di vista diverso. Il fatto che la strega brucia un'immagine di cera contenente una ciocca dei capelli della 'vittima', senza rendersi conto in modo soddisfacente della TEORIA presupposta dall'atto magico, non ha nessuna importanza per la comprensione della magìa simpatica.

L'importante, per capire questa magìa, è di sapere che simili atti furono possibili soltanto dal momento in cui certe persone si sono convinte (sperimentalmente) o hanno affermato (teoricamente) che le unghie, i capelli o gli oggetti portati da un qualsiasi individuo, conservano la loro stretta relazione con lui, dopo esserne stati separati. Simile credenza presuppone uno 'spazio a rete' che colleghi gli oggetti distanti, legandoli gli uni agli altri per mezzo di una simpatia retta da leggi specifiche (coesistenza organica, analogia formale o simbolica, simmetrie funzionali). Lo stregone (colui che agisce da mago) può credere all'efficacia della propria azione solo in quanto esiste un siffatto 'spazio-rete'. Che conosca o no questo 'spazio-rete', che sia o no a conoscenza della 'simpatia' che collega i capelli all'individuo, non ha importanza. E' probabilissimo che molte fattucchiere dei nostri giorni non abbiano una rappresentazione del mondo in armonia con le pratiche magiche da loro esercitate. Però, considerate in sé, queste pratiche possono rivelarci il mondo dal quale provengono, anche se chi se ne serve non vi accede teoricamente. L'universo mentale dei mondi arcaici non è giunto fino a noi in modo dialettico, nelle credenze esplicite delle persone, si è invece conservato nei miti, nei simboli, nelle costumanze che, malgrado degradazioni di ogni specie, lasciano ancora vedere chiaramente il loro senso originario. Rappresentano, in un certo senso, 'fossili viventi', e qualche volta basta un fossile solo a ricostruire il complesso organico di cui è residuo.

4. Molteplicità delle ierofanie.

Gli esempi che abbiamo qui citato saranno ripresi e approfonditi nel corso del libro: sono serviti finora a una prima approssimazione, non a delimitare la nozione di sacro, ma a renderci familiari i documenti di cui disponiamo. Questi documenti li abbiamo chiamati IEROFANIE, perché ciascuno rivela una modalità del sacro. Le modalità di questa rivelazione, come pure il valore ontologico che le diamo, sono due questioni che potremo discutere soltanto alla fine della nostra ricerca.

Consideriamo per ora ciascun documento - rito, mito, cosmogonia o dio - come formante una ierofania; in altri termini, cerchiamo di considerarlo come una manifestazione del sacro nell'universo mentale di quelli che l'hanno accettato.

Certo, l'esercizio che ci proponiamo non è sempre facile.

L'occidentale è avvezzo a riferire spontaneamente le nozioni del sacro, della religione, e perfino della magìa, a certe forme storiche della vita religiosa giudeo-cristiana, e quindi le ierofanie straniere gli sembrano in gran parte aberranti. Anche se fosse disposto a considerare con simpatia certi aspetti delle religioni esotiche - anzitutto delle religioni orientali - soltanto con difficoltà riuscirà a capire la sacralità dei sassi, per esempio, o l'erotica mistica. E anche supponendo che tali

ierofanie eccentriche possano in qualche modo giustificarsi (per esempio considerandole ‘feticismi’) è quasi sicuro che un uomo moderno sarà refrattario alle altre ierofanie, ed esiterà a riconoscere loro il valore di ierofanie, cioè di modalità del sacro. Walter Otto osservava nel suo "Die Götter Griechelands" che riesce molto ostico all'uomo moderno afferrare la sacralità delle ‘forme perfette’, una delle categorie del divino che erano di uso corrente presso gli antichi Greci. La difficoltà diventerà più grave quando si dovrà considerare un simbolo come manifestazione del sacro, o quando si tratterà di sentire che le stagioni, i ritmi, o la pienezza delle forme (di QUALSIASI forma) sono altrettanti modi della sacralità. Tenteremo di mostrare, nelle pagine che seguono, che gli uomini delle culture arcaiche li consideravano tali. E quando ci saremo disfatti dei pregiudizi didattici, quando avremo dimenticato che questi atteggiamenti furono talvolta accusati di panteismo, feticismo, infantilismo, eccetera, allora, nella stessa misura, saremo in grado di intendere meglio il senso passato o presente del sacro nelle culture arcaiche, e insieme aumenterà per noi la probabilità di capire egualmente i modi e la storia della sacralità.

Dobbiamo avvezzarci ad accettare le ierofanie in qualsiasi luogo, in qualsiasi settore della vita fisiologica, economica, spirituale e sociale. In conclusione, non sappiamo se esista QUALCHE COSA - oggetto, gesto, funzione fisiologica, essere, gioco, eccetera - che non sia stata mai trasfigurata in ierofania, in qualche parte del mondo e nel corso della storia umana. Cercare le ragioni per cui questo QUALCHE COSA è diventato ierofania, o ha finito in un certo momento di essere tale, è questione completamente diversa. Ma è sicuro che tutto quanto l'uomo ha adoperato, sentito, incontrato o amato, poté diventare ierofania. Sappiamo, per esempio, che, nel loro complesso, i gesti, le danze, i giochi infantili, i giocattoli, eccetera hanno origine religiosa: furono in passato oggetti o gesti cultuali. Sappiamo parimenti che l'architettura, i mezzi di trasporto (animali, veicoli, barche, eccetera), gli strumenti musicali, cominciarono con l'essere oggetti o attività sacri. Si può pensare che non esista nessun animale o nessuna pianta importante che, nel corso della storia, non abbia partecipato alla sacralità. Sappiamo anche che tutti i mestieri, arti, industrie, tecniche, hanno origine sacra o assunsero, nel corso dei tempi, valori cultuali. La lista potrebbe allungarsi passando ai gesti consueti (alzarsi, camminare, correre), alle varie occupazioni (caccia, pesca, agricoltura), a tutti gli atti fisiologici (alimentazione, vita sessuale), probabilmente anche alle parole essenziali della lingua, e così via. Evidentemente, non dobbiamo immaginare che TUTTO il genere umano abbia attraversato TUTTE queste fasi, che CIASCUN gruppo umano abbia conosciuto, l'una dopo l'altra, tutte queste ierofanie. Tale ipotesi evoluzionistica, accettabile forse qualche generazione fa, oggi va esclusa del tutto. Ma in qualche luogo, in un dato momento storico, ciascun gruppo umano ha transubstanziato per proprio conto un certo numero di oggetti, di animali, di piante, di gesti, trasformandoli in ierofanie, ed è assai probabile che, in fin dei conti, nessuna cosa sia sfuggita a tale trasfigurazione, continuata attraverso decine di millenni di vita religiosa.

5. Dialettica delle ierofanie.

Abbiamo ricordato, all'inizio di questo capitolo, che tutte le definizioni date fino ad oggi del fenomeno religioso opponevano il SACRO al PROFANO. Ora, dicendo che qualsiasi cosa, in un certo momento, può essere stata una ierofania, non contraddiciamo alla definizione del fenomeno religioso? Se QUALSIASI COSA può incorporare la sacralità, in che misura vale ancora la distinzione sacro-profano? La contraddizione è soltanto apparente, perché se è vero che QUALSIASI COSA può diventare ierofania, e che probabilmente non esiste oggetto, essere, pianta, eccetera, che non abbia rivestito il prestigio della sacralità in un certo momento storico, in un certo

luogo dello spazio, tuttavia rimane vero che non si conosce nessuna religione o razza la quale abbia cumulato, nel corso della sua storia, tutte queste ierofanie. In altre parole, ci sono sempre stati, nell'àmbito di qualsiasi religione, accanto agli esseri o agli oggetti profani, degli oggetti o degli esseri sacri. (Lo stesso non si può dire dei mestieri, degli atti fisiologici, delle tecniche, dei gesti, eccetera.; riparleremo di questa distinzione). Si può andare più oltre: quantunque una certa classe di oggetti possa ricevere il valore di una ierofania, vi sono sempre in questa classe oggetti non investiti di tale privilegio. Dove si parla del cosiddetto ‘culto dei sassi’, per esempio, non tutti i sassi sono considerati sacri. Troveremo sempre CERTI sassi venerati per la loro forma, grandezza o implicazioni rituali. Vedremo, del resto, che non si tratta di un culto dei sassi, che questi sassi sacri sono venerati soltanto nella misura in cui NON SONO PIU' semplici sassi, ma sono ierofanie, cioè UNA COSA DIVERSA dalla loro condizione normale di ‘oggetti’. La dialettica della ierofania suppone una SCELTA più o meno manifesta, una singolarizzazione. Un oggetto diventa sacro nella misura in cui incorpora (cioè rivela) UNA COSA DIVERSA da sé. Per ora importa poco che tale DIVERSITA' sia dovuta alla forma singolare, all'efficacia o semplicemente alla sua ‘forza’; o che sia dedotta partendo dalla ‘partecipazione’ dell'oggetto a un qualsiasi simbolismo; o che sia conferita mediante un rito di consacrazione o acquisita per inserzione, volontaria o no, dell'oggetto in una regione satura di sacralità (zona sacra, tempio sacro, qualsiasi ‘accidente’: fulmine, delitto, sacrilegio, eccetera). Il punto che vogliamo mettere in luce è che la ierofania presuppone una SCELTA, un distacco netto dell'oggetto ierofanico rispetto al RESTO circostante. Tale RESTO c'è sempre, anche quando una regione immensa diventa ierofanica: ad esempio il Cielo, il complesso di un paesaggio ben noto, o la ‘patria’. Il distacco dell'oggetto ierofanico avviene, in ogni caso, almeno NEI RIGUARDI DELL'OGGETTO STESSO, perché l'oggetto diventa una ierofania soltanto nel momento in cui cessa di essere un semplice oggetto profano e acquisisce una nuova ‘dimensione’: la sacralità.

Questa dialettica è chiarissima sul piano elementare delle ierofanie folgoranti, così comuni nella letteratura etnologica.

Tutto quel che è insolito, singolare, nuovo, perfetto o mostruoso, diviene un recipiente di forze magico-religiose e, secondo le circostanze, è venerato o temuto, in virtù del sentimento bivalente provocato costantemente dal sacro. ‘Quando un cane è sempre fortunato alla caccia - scrive A. C. Kruyt - è "measa" (porta disgrazia). Troppo successo alla caccia preoccupa i Toradja. La forza magica, in virtù della quale un animale prende la cacciagione, sarà inevitabilmente fatale al padrone: questo morirà fra breve, o il raccolto del riso verrà meno, o più spesso un'epizoozia colpirà i bufali o i maiali.

Questa credenza è generale in tutto il centro di Celebes’ (2).

In qualsiasi campo, la perfezione spaventa, ed è appunto in questo valore sacro o magico della perfezione che si deve cercare la spiegazione del timore manifestato, anche dalla società più civile, di fronte al santo o all'uomo di genio. La perfezione non appartiene al nostro mondo. E' diversa da questo mondo, O VIENE da un mondo diverso.

Lo stesso timore o lo stesso riserbo pauroso esiste di fronte a tutto quel che è STRANO, straniero, nuovo, perché queste presenze sorprendenti sono il segno di una FORZA che, per quanto venerabile, può essere pericolosa. Nelle isole Celebes, ‘quando il frutto del banano spunta non in cima al gambo, ma al centro, è "measa"... Per solito si dice che ne verrà di conseguenza la morte del padrone dell'albero... Quando un certo cetriolo porta due frutti sopra un gambo solo (caso identico al parto gemellare) è "measa", e sarà causa di morte per un membro della famiglia di chi possiede il campo. Bisogna sradicare la pianta che porta i frutti di malaugurio’ (3). Come dice Edwin W. Smith, ‘le cose strane, insolite, gli spettacoli inusitati, le pratiche non abituali, i cibi sconosciuti, i nuovi metodi di fare le cose, tutto questo è considerato manifestazione di forze occulte’ (4). A Tana, nelle Nuove Ebridi, tutti i disastri erano attribuiti ai missionari bianchi arrivati da poco (5). La lista di questi esempi si potrebbe facilmente accrescere (6).

6. Il Tabù e l'ambivalenza del sacro.

Vedremo più oltre in che misura questi fatti possono considerarsi ierofanie. Sono, in ogni caso, cratofanie, manifestazioni di forza, e in conseguenza sono temuti e venerati. L'ambivalenza del sacro non è esclusivamente di carattere psicologico (nella misura in cui attira o respinge), ha anche carattere assiologico; il sacro è, nello stesso tempo, ‘sacro’ e ‘contaminato’. Commentando il detto di Virgilio "auri sacra fames", Servio (7) nota giustamente che "sacer" può significare tanto ‘maledetto’ che ‘santo’. Eustazio (8) nota il medesimo significatc doppio di "aghios", che può esprimere contemporaneamente l'idea di ‘puro’ e di ‘contaminato’ (9). La stessa ambivalenza del sacro compare nel mondo paleosemitico (10) ed egiziano (11).

Tutte le valorizzazioni negative delle ‘contaminazioni’ (contatto con morti, con delinquenti, eccetera) derivano da questa ambivalenza delle ierofanie e delle cratofanie. Le cose ‘contaminate’, e di conseguenza ‘consacrate’, si distinguono, per il regime ontologico, da tutto quel che appartiene alla sfera profana. Gli oggetti o gli esseri contaminati sono dunque effettivamente vietati all'esperienza profana, alla stessa stregua delle cratofanie e ierofanie. Non si può avvicinare senza pericolo un oggetto impuro o consacrato, trovandosi nella condizione di profani, cioè non preparati ritualmente. Il cosiddetto "tabù" - parola polinesiana adottata dagli etnografi - è precisamente la condizione delle persone, degli oggetti e delle azioni ‘isolate’ e ‘vietate’ per il pericolo rappresentato dal loro contatto. In generale, sono o diventano tabù tutti gli oggetti, azioni o persone che portano, in virtù del modo di essere loro proprio, o acquistano per rottura di livello ontologico, una FORZA di natura più o meno incerta. La morfologia del tabù e degli oggetti, persone o cose rese tabù, è piuttosto ricca; lo si può constatare sfogliando la parte seconda del "Golden Bough" di Frazer, "Taboo and the Perils of the Soul", o l'abbondante repertorio di Webster, "Taboo. A Sociological Study". Ci contenteremo di qualche esempio, tolto dalla monografia del Van Gennep, "Tabou et totémisme à Madagascar". La parola che corrisponde a tabù in malgascio è "faly", "fady", che significa ‘sacro, proibito, vietato, incestuoso, di malaugurio’ (12), cioè, in ultima analisi, PERICOLOSO (13). Furono "fady" ‘i primi cavalli importati nell'isola, i conigli portati da un missionario, le merci nuove e specialmente le droghe europee’ (sale, ioduro di potassio, rum, pepe, eccetera) (14). Qui dunque ritroviamo le cratofanie dell'insolito e del nuovo, già ricordate. La loro modalità è fulminante, perché in generale tutti questi tabù sono di breve durata; appena cominciano a essere conosciuti, maneggiati, inseriti nel cosmo autoctono, perdono la loro capacità di distruggere l'equilibrio delle forze. Un'altra parola malgascia è "loza", così definita dai dizionari: ‘tutto quel che è fuori, o contro, l'ordine naturale, prodigio, calamità pubblica, disgrazia straordinaria, peccato contro la legge naturale, incesto’ (15).

E' evidente che i fenomeni della malattia e della morte sono collocati anch'essi in queste categorie dell'insolito e del pauroso. Presso i Malgasci, come in altri paesi, vi sono ‘divieti’ che separano nettamente dalla rimanente comunità gli ammalati e i morti. E' vietato toccare un morto, guardarlo, pronunciare il suo nome, eccetera. Un'altra serie di tabù riguarda le donne, la sessualità, la nascita o certe date situazioni (è vietato al militare mangiare un gallo morto in combattimento, o qualsiasi animale ucciso da una zagaglia; non si devono uccidere animali maschi in una casa, se il capo di casa è sotto le armi o in guerra, eccetera) (16). In tutti questi casi si tratta di divieti provvisori, spiegati dalla concentrazione folgorante di forze in certi centri (donna, morto, ammalato) o da situazioni pericolose di certe persone (soldato, cacciatore, pescatore, eccetera). Ma vi sono tabù permanenti: quelli del re o del santo, del nome o del ferro, o il tabù di certe regioni cosmiche (la

montagna di Ambondrome, a cui nessuno osa accostarsi (17); laghi, fiumi, intere isole) (18). In questo caso i divieti dipendono dallo specifico modo di essere delle persone e degli oggetti tabù: per la sua stessa condizione regia, il re è un serbatoio colmo di forze, e di conseguenza non può essere avvicinato senza prendere certe precauzioni; il re non deve essere toccato, o guardato direttamente; non gli si deve rivolgere la parola, eccetera. In certe regioni il sovrano non deve toccare la terra, perché le forze in lui accumulate potrebbero annientarla: deve essere trasportato, o camminare su tappeti, eccetera. Le precauzioni che si prendono nei riguardi dei santi, i sacerdoti o gli stregoni derivano dallo stesso timore. Quanto alla ‘tabuazione’ di certi metalli (per esempio il ferro), o di certe regioni (isole, monti), molteplici sono le cause: la novità del metallo, la sua utilizzazione da parte di gruppi segreti (stregoni, fonditori, eccetera), la maestà o il mistero di certe montagne, o il fatto che non sono integrabili, o non ancora integrate, nel cosmo indigeno, eccetera.

Tuttavia il meccanismo del tabù è sempre lo stesso: certe cose, persone o regioni partecipano a un regime ontologico del tutto diverso, e di conseguenza il loro contatto produce una frattura del livello ontologico, che potrebbe essere fatale. Il timore di tali fratture - necessariamente imposto dalle differenze di regime ontologico fra lo stato profano e lo stato ierofanico o cratofanico - si manifesta anche nelle relazioni dell'uomo con alimenti consacrati, o che si suppongono contenere certe forze magico-religiose. ‘Certi alimenti sono sacri in tal misura, che è meglio non mangiarli affatto, o mangiarne quantità minime’ (19). Per questo motivo, nel Marocco, chi visita santuari o partecipa a feste mangia soltanto piccole quantità delle frutta o pietanze che gli sono offerte. Si cerca di accrescere la ‘forza’ ("baraka") del grano finché è sull'aia; ma, concentrata in una quantità troppo grande, questa forza può diventare dannosa (20). Per la stessa ragione il miele ricco di "baraka" è pericoloso (21).

Questa ambivalenza del sacro - che attira e respinge contemporaneamente - sarà discussa più vantaggiosamente nel secondo volume di questo libro. Ma possiamo fin d'ora notare la tendenza contraddittoria manifestata dall'uomo verso il sacro (prendendo il termine nel suo senso più generale). Da una parte, cerca di garantire e accrescere la propria realtà per mezzo di un contatto il più possibile fecondo con le ierofanie e le cratofanie; ma, d'altra parte, teme di perdere definitivamente questa condizione, integrandosi in un piano ontologico che supera la sua condizione di profano. Pur desiderando superare tale condizione, non può tuttavia abbandonarla completamente.

L'ambivalenza dell'atteggiamento dell'uomo verso il sacro si manifesta non soltanto nei casi di ierofanie e cratofanie negative (paura dei morti, degli spiriti, di tutte le cose ‘contaminate’), ma anche nelle forme religiose più evolute.

Perfino una teofania come quella che rivelano i mistici cristiani suscita, nella grande maggioranza delle persone, non attrazione soltanto, ma anche ripugnanza (quale che sia il nome dato a questa ripugnanza: odio, disprezzo, paura, ignoranza volontaria, sarcasmo, eccetera).

Abbiamo già visto che le manifestazioni dell'insolito e dello straordinario producono abitualmente paura o repulsione. Alcuni esempi di tabù e di atti, esseri od oggetti tabù, ci hanno rivelato mediante quale meccanismo le cratofanie dell'insolito, del funesto, del misterioso ecc. sono separate dal circùito delle esperienze normali. Talvolta questa separazione ha effetti positivi; non si limita a ISOLARE, VALORIZZA. Così avviene che la bruttezza e la deformità, mentre rendono singolari quelli che le possiedono, contemporaneamente li consacrano. ‘Fra gli indiani Ojibway, molti sono chiamati stregoni quantunque non pretendano di conoscere la magìa, soltanto perché sono brutti o deformi. Tutti quelli che vengono ritenuti stregoni da queste popolazioni hanno generalmente misera figura e aspetto ripugnante. Reade afferma che nel Congo tutti i nani e tutti gli albini diventano sacerdoti. E' indubitabile che il rispetto generalmente ispirato da questa classe di persone deriva dall'idea che possiedano poteri misteriosi’ (22).

Il fatto che gli sciamani, i maghi e i medici-stregoni sono presi preferibilmente fra i nevropatici, o gli individui di equilibrio nervoso instabile, dipende da questo medesimo prestigio dell'insolito e

dello straordinario. Simili stimmate denotano una SCELTA; i segnati hanno l'obbligo di sottomettersi alla divinità o agli spiriti che li hanno resi singolari, diventando sacerdoti, sciamani o stregoni. E' evidente che la scelta non sempre avviene per il tramite di tali segni esterni naturali (bruttezza, deformità, eccessivo nervosismo, eccetera); la vocazione religiosa spesso si manifesta grazie agli esercizi rituali cui il candidato si sottopone per amore o per forza, o a una scelta compiuta dal sacerdote feticista (23). Ma si tratta sempre di una SCELTA.

7. Il Mana.

L'insolito e lo straordinario sono epifanie conturbanti: indicano la presenza di una COSA DIVERSA da quella che sarebbe naturale; la presenza, o almeno il richiamo, in senso predestinato, di questa COSA DIVERSA. Un animale sagace, un oggetto nuovo o un fatto mostruoso, spiccano così nettamente come spicca un individuo bruttissimo, assai nervoso o isolato dal resto della comunità per una stimmata qualsiasi (naturale o acquisita in cerimonie religiose, compiute per designare l'‘eletto’). Alcuni esempi ci aiuteranno a capire il concetto melanesiano del "mana", dal quale certi autori hanno creduto di poter derivare tutti i fenomeni religiosi. "Mana" è per i melanesiani la forza misteriosa e attiva posseduta da certe persone e, in generale, dalle anime dei morti e da tutti gli spiriti (24). L'atto grandioso della creazione cosmica è stato possibile soltanto grazie al mana della divinità; il capo del clan possiede anch'egli il mana; gli Inglesi hanno soggiogato i Maori perché il loro mana era più forte; il ministerio del missionario cristiano ha un mana superiore al mana dei riti autoctoni. Del resto anche le latrine hanno il loro mana, dato che i corpi umani sono ‘ricettacoli di forza’, e così pure i loro escrementi (25).

Ma oggetti e uomini hanno il mana perché l'hanno ricevuto da certi esseri superiori, in altre parole PERCHE' partecipano misticamente al sacro, e NELLA MISURA IN CUI vi partecipano. ‘Se osserviamo che un sasso possiede una forza eccezionale, questo avviene perché uno spirito qualsiasi è associato a quel sasso.

L'osso di un morto ha il mana perché vi si trova l'anima del morto; un individuo qualsiasi può essere in intima relazione con uno spirito ("spirit") o con l'anima di un morto ("ghost"), al punto da possederne il mana in sé stesso e servirsene a suo talento’ (26). E' una forza diversa dalle forze fisiche, qualitativamente parlando, e si esercita perciò in modo arbitrario. Un guerriero valoroso deve la sua qualità non alle proprie forze e capacità, ma alla forza che gli concede il mana di un guerriero morto; questo mana si trova nel piccolo amuleto di pietra appeso al suo collo, in alcune foglie infilate alla sua cintura, nella formula che pronuncia. Che i porci di un tale si moltiplichino, o il suo giardino prosperi, dipende da certi sassi da lui posseduti, dotati dello speciale mana dei porci e degli alberi. Una barca è veloce soltanto se possiede il mana, e così il falco che prende i pesci e la freccia che uccide (27).

Tutto quel che ‘è’ in misura estrema, possiede il mana; vale a dire tutto quel che appare all'uomo in aspetto efficace, dinamico, creatore, perfetto.

Reagendo contro le teorie di Tylor e della sua scuola, i quali ritengono che la prima fase della religione può essere soltanto l'animismo, l'antropologo inglese Marett ha creduto di poter riconoscere, in questa credenza a una forza impersonale, una fase preanimistica della religione. Eviteremo di precisare fin da ora in che misura si possa parlare di una ‘prima fase’ della religione; parimenti, non indagheremo se identificare una siffatta fase primordiale equivalga a scoprire le ‘origini’ delle religioni. Abbiamo citato qualche esempio del mana soltanto per chiarire la dialettica

delle cratofanie e delle ierofanie sul piano più elementare (è bene precisare che ‘il più elementare’ non significa affatto ‘il più primitivo’ in senso psicologico, né ‘il più antico’ in senso cronologico: il livello elementare rappresenta una modalità semplice, trasparente, della ierofania). Gli esempi citati illustrano molto bene questo fatto: che una cratofania o una ierofania SINGOLARIZZA un oggetto rispetto agli altri oggetti, come fa lo straordinario, l'insolito, il nuovo. Notiamo tuttavia: 1) che la nozione di mana, quantunque si ritrovi anche nelle religioni estranee al ciclo melanesiano, non è una nozione universale, e di conseguenza è difficile per noi considerarla prima fase di qualsiasi religione; 2) che non è esatto considerare il mana una forza impersonale.

Vi sono, in realtà, popoli diversi dai Melanesiani (28) che conoscono una forza di questo genere, capace di rendere le cose potenti, REALI nel pieno senso della parola. I Sioux chiamano "wakan" questa forza, che circola per tutto il cosmo ma si manifesta soltanto nei fenomeni straordinari (sole, luna, tuono, vento, eccetera) e nelle personalità forti (stregone, missionario cristiano, esseri mitici e leggendari, eccetera).

Gli Irochesi si servono della parola "orenda" per designare la stessa nozione; una tempesta contiene "orenda", l'"orenda" di un uccello che difficilmente si lascia colpire è molto sottile; un energumeno è in preda al proprio "orenda", eccetera. "Oki" presso gli Uroni, "zemi" per le popolazioni delle Antille, "megbe" fra i Pigmei africani (Bambuti), tutte queste parole esprimono la stessa nozione di mana. Ma, ripetiamolo, l'"oki", lo "zemi", il "megbe", l'"orenda", eccetera non appartengono a chicchessia; li possiedono soltanto le divinità, gli eroi, le anime dei morti o gli uomini e gli oggetti che hanno una certa relazione col sacro, cioè gli stregoni, i feticci, gli idoli, eccetera. Per citare soltanto uno degli ultimi etnografi che hanno descritto questi fenomeni magico-religiosi e, ciò che più conta, presso una popolazione arcaica ove l'esistenza del mana era piuttosto controversa, lo Schebesta scrive: ‘Il "megbe" è diffuso dappertutto, ma la sua potenza non si manifesta dappertutto con la stessa intensità, né con lo stesso aspetto.

Certi animali ne sono largamente forniti; gli esseri umani possiedono il "megbe" chi più chi meno. Gli uomini capaci si distinguono appunto per l'abbondanza di "megbe" da loro accumulata. Anche gli stregoni sono ricchi di "megbe". Questa forza parrebbe legata all'anima-ombra, e destinata a scomparire insieme a lei con la morte, sia che emigri in un'altra persona, sia che si trasformi nel Totem’ (29).

Benché certi studiosi abbiano aggiunto a questa lista qualche altro termine ("ngai" dei Masai, "andriamanitha" dei Malgasci, "petara" dei Dayak, eccetera), e nonostante i tentativi di interpretare nello stesso senso il "brahman" indiano, lo "xvarenah" iraniano, l'"imperium" romano, il "hamingia" nordico, la nozione di mana non è universale. Il mana non compare in tutte le religioni, e anche dove appare non è la forma religiosa unica e neppure la più antica. ‘Il mana... non è affatto universale, e di conseguenza basare sul mana una teoria generale della religione primitiva non è soltanto erroneo, è anche fallace’ (30). Diremo di più, fra le varie formule ("mana", "wakan", "orenda", eccetera) vi sono, se non differenze spiccate, almeno sfumature, troppo spesso trascurate nei primi studi. Così, l'americanista Paul Radin, analizzando le conclusioni che W. Jones, la Fletcher e Hewitt hanno tratto dalle loro ricerche sul "wakanda" e sul "manito" dei Sioux e degli Algonchini, osserva che questi termini significano ‘sacro’, ‘importante’, ‘strano’, ‘meraviglioso’, ‘straordinario’, ‘forte’, ma senza implicare la minima idea di ‘forza inerente’ (31).

Ora Marrett - e del resto anche altri - ha creduto che il mana rappresentasse una ‘forza universale’, quantunque Codrington avesse già richiamato l'attenzione sul fatto che ‘questa forza, quantunque impersonale in sé, è sempre attaccata a una persona che la dirige... Nessun uomo ha questa forza di per sé stesso; tutto quel che fa, è fatto con l'aiuto di esseri personali, spiriti della natura o antenati’ (32). Ricerche recenti (Hocart, Hogbin, Capell) hanno precisato queste distinzioni stabilite da Codrington. ‘Come potrebbe essere impersonale, se è sempre legata a esseri personali?’ si domandava Hocart ironicamente. A Guadacanal e Malaita, per esempio, possiedono il "nanama" esclusivamente gli spiriti e le anime dei morti, quantunque possano utilizzare questa forza a

vantaggio dell'uomo. ‘Un uomo può lavorare d'impegno, ma se non ottiene l'approvazione degli spiriti, che esercitano il loro potere a suo vantaggio, non sarà mai ricco’ (33). ‘Tutti gli sforzi sono compiuti per assicurarsi il favore degli spiriti, in modo che il mana sia sempre disponibile. I sacrifici sono il mezzo più usato per ottenere la loro benevolenza, ma certe altre cerimonie sono parimenti credute di loro gradimento’ (34).

Radin notava a sua volta che gli Indiani non contrappongono PERSONALE a IMPERSONALE, CORPOREO a INCORPOREO. ‘Quel che sembra attirare la loro attenzione è, anzitutto, la questione dell'esistenza reale; tutto quel che può essere percepito dai sensi, tutto quel che è pensabile, esiste’ (35). Bisogna dunque porre il problema in termini ontologici: quel che ESISTE, quel che è REALE, quel che NON ESISTE, e non in termini di PERSONALE-IMPERSONALE, CORPOREO-INCORPOREO; concetti che, nella coscienza dei ‘primitivi’, non hanno la precisione acquisita nelle culture storiche. Ciò che è fornito di mana esiste sul piano ontologico, e di conseguenza è efficace, fecondo, fertile.

Non si potrebbe perciò affermare l'‘impersonalità’ del mana, dato che questa nozione non ha senso sull'orizzonte mentale arcaico. D'altra parte non si trova in nessun luogo il mana ipostasiato, staccato dagli oggetti, dagli avvenimenti cosmici, dagli esseri o dagli uomini. Meglio ancora, l'analisi approfondita dimostra che un oggetto, un fenomeno cosmico, un essere qualsiasi eccetera, possiedono il mana grazie all'intervento di uno spirito o alla confusione con l'epifania di un qualsiasi essere divino.

Ne consegue che la teoria del mana come forza magica impersonale non è affatto giustificata. Immaginare, su questo fondamento, un periodo prereligioso (dominato unicamente dalla magìa) è implicitamente errato. Tale teoria, del resto, è intaccata dal fatto che non tutti i popoli (specie i più primitivi) conoscono il mana, e anche dal fatto che la magìa, quantunque si ritrovi un po' dappertutto, non compare mai scompagnata dalla religione.

Ancor più: la magìa non domina dappertutto la vita spirituale delle società ‘primitive’; anzi si sviluppa in modo predominante nelle società più evolute (ad esempio: la pratica della magìa è debolissima presso i Kurnai australiani e presso i Fuegini; in certe società di Eschimesi e di Koryak, è meno praticata che non presso gli Ainu e Samoiedi loro vicini, a loro superiori come civiltà, eccetera).

8. Struttura delle ierofanie.

Il nostro proposito, nel citare le ierofanie folgoranti, le cratofanie, il mana, eccetera, non era di discuterle (occorreva per questo che fossero già acquisite le nozioni di sacro, di polarità religione-magìa, eccetera). Volevamo semplicemente illustrare le più elementari modalità del sacro, ai fini di una prima approssimazione. Queste ierofanie e cratofanie hanno sempre rivelato una SCELTA; ciò che viene SCELTO è implicitamente forte, efficace, temuto o fertile, anche se la scelta avviene per la singolarità dell'insolito, del nuovo, dello straordinario; quel che fu SCELTO e si rivelò tale attraverso una ierofania o una cratofania, spesso diventa pericoloso, proibito o contaminato. Abbiamo incontrato spesso la nozione di FORZA e di EFFICACIA, unita a queste ierofanie; le abbiamo chiamate cratofanie appunto perché dovevamo ancora dimostrare il loro carattere sacro. Abbiamo visto tuttavia quanto fossero imprudenti le generalizzazioni affrettate. Che, per esempio, essendo il mana accessibile all'esperienza religiosa o all'osservazione profana unicamente attraverso una sua personificazione o incorporazione, è inesatto considerare il mana una forza impersonale.

Che sarebbe più prudente e ragionevole porre il problema nei suoi termini ontologici e dire che QUANTO ESISTE IN MODO COMPLETO possiede sempre mana; finalmente, che la distinzione ‘personale-impersonale’ non ha significato preciso nell'universo mentale arcaico, e che è più prudente rinunciarvi.

Ma bisogna notare che le ierofanie e le cratofanie elementari predette non esauriscono affatto l'esperienza e la teoria religiosa dei ‘primitivi’, tutt'altro. Non si conoscono religioni ridotte a ierofanie e cratofanie elementari. Le categorie del sacro, come la sua morfologia, oltrepassano costantemente i confini delle epifanie del mana e dell'insolito, come oltrepassano i limiti del culto degli antenati, della credenza negli spiriti, dei culti naturisti, eccetera. In altre parole una religione, fosse la più ‘primitiva’ di tutte (per esempio quella di una tribù australiana, degli Andamanesi, dei Pigmei, eccetera) non è riducibile a un livello elementare di ierofanie (il mana, il totemismo, l'animismo). Accanto a queste esperienze e teorie religiose monovalenti, incontriamo costantemente le tracce, più o meno sviluppate, di altre esperienze o teorie religiose, per esempio tracce del culto di un Essere Supremo. Che queste tracce non abbiano molta importanza nella vita religiosa quotidiana, qui non interessa.

Avremo occasione di constatare (paragrafi 12 e seguenti) che presso i ‘primitivi’ la credenza in un Essere Supremo, creatore e onnipotente, che ha la sua dimora nei Cieli e si manifesta con epifanie celesti, compare un po' dappertutto; tuttavia questo Essere Supremo non ha quasi nessuna parte nel culto, ove lo sostituiscono altre forze religiose (totemismo, culto degli antenati, mitologie solari e lunari, epifanie della fertilità, eccetera). La scomparsa di questi Esseri Supremi dall'attualità religiosa è, evidentemente, un problema DELLA STORIA; è dovuta a certe forze, in parte identificabili. Ma, benché vi compaiano meno importanti, gli Esseri Supremi appartengono al patrimonio religioso dei ‘primitivi’, e di conseguenza non possono venire trascurati quando si studia l'esperienza complessiva del sacro nell'umanità arcaica. Le ierofanie elementari e le cratofanie folgoranti occupano un loro posto nel complesso di questa esperienza religiosa, talvolta la dominano, ma non la esauriscono mai.

D'altra parte, queste ierofanie e cratofanie elementari non sono sempre ‘chiuse’, monovalenti. Possono accrescere, se non il loro contenuto religioso, almeno la loro funzione formale. Un sasso cultuale manifesta, in un certo momento storico, una certa modalità del sacro: questo sasso MOSTRA che il sacro è COSA DIVERSA dall'ambiente cosmico circostante, che, simile alla roccia, il sacro ‘è’ di carattere assoluto, invulnerabile e statico, immune dal divenire. Questa ontofania (valorizzata sul piano religioso) del sasso cultuale può modificare la sua ‘forma’ nel corso della storia; lo stesso sasso potrà essere venerato, più tardi, non per quanto rivela IN MODO IMMEDIATO (non più come ierofania elementare), ma perché è integrato in uno spazio sacro (tempio, altare, eccetera) o perché è considerato l'epifania di un dio, eccetera (confronta paragrafo 74). Il sasso rimane COSA DIVERSA dall'ambiente circostante, continua a essere SACRO in virtù della ierofania primordiale che l'ha SCELTO; nondimeno il valore che gli viene dato cambia con la teoria religiosa entro la quale viene a integrarsi la ierofania.

Noi incontreremo un numero notevole di queste rivalorizzazioni delle ierofanie primordiali, perché la storia delle religioni è in gran parte storia delle svalorizzazioni e rivalorizzazioni del processo di manifestazione del sacro. L'idolatria e l'iconoclasma sono, da questo punto di vista, atteggiamenti naturali dello spirito di fronte al fenomeno della ierofania, e ambedue le posizioni sono egualmente giustificate. Infatti, per chi possiede una nuova rivelazione (mosaismo nel mondo semitico, cristianesimo in quello greco-romano, eccetera) le antiche ierofanie non soltanto perdono il loro senso originario di manifestazione di una modalità del sacro, ma sono considerate addirittura ostacoli alla perfezione dell'esperienza religiosa.

Gli iconoclasti, di qualsiasi genere e in qualsiasi religione, sono giustificati tanto dalla propria esperienza religiosa, quanto dal momento storico in cui l'esperienza si compie.

Contemporanei di una rivelazione più ‘completa’, più conforme alle loro facoltà spirituali e culturali, NON POSSONO CREDERE, non possono valorizzare sul piano religioso, le ierofanie già accettate nelle fasi religiose trascorse.

D'altra parte, l'atteggiamento opposto, chiamato per ragioni espositive IDOLATRIA, è pienamente giustificato, tanto dall'esperienza religiosa quanto dalla storia. Questo atteggiamento, che consiste, "grosso modo", nel conservare e rivalorizzare in permanenza le antiche ierofanie, è convalidato dalla dialettica stessa del sacro, perché il sacro si manifesta sempre per mezzo di qualche cosa; che la QUALCHE COSA (da noi chiamata ‘ierofania’) sia un oggetto del mondo immediato o un oggetto dell'immensità cosmica, una figura divina, un simbolo, una legge morale, o perfino un'idea, non ha importanza. L'atto dialettico rimane lo stesso: la manifestazione del sacro per mezzo di qualche cosa diversa da esso; il sacro appare in oggetti, miti o simboli, però mai tutto intero, mai in modo immediato e nella sua totalità. Di conseguenza, considerati da un punto di vista assoluto, un sasso sacro, un "avatara" di Vishnu, una statua di Giove o un'epifania jahvista sono egualmente valide (o illusorie) per il semplice fatto che, in tutti questi casi, il sacro, nel manifestarsi, si è limitato e incorporato. L'atto paradossale dell'incorporazione, che rende possibile ogni specie di ierofania dalla più elementare fino alla suprema incarnazione del Logos in Gesù Cristo, si ritrova dappertutto nella storia delle religioni; riprenderemo altrove questo problema. Tuttavia l'atteggiamento che abbiamo chiamato idolatria si fonda (coscientemente o incoscientemente, poco importa) su questa visione complessiva delle ierofanie, considerate nella loro totalità. L'idolatria salva le ierofanie antiche, valorizzandole sopra un piano religioso diverso, conferendo loro funzioni diverse. Citeremo qui soltanto due esempi, tolti da campi diversi, in momenti storici diversi.

9. Rivalorizzazione delle ierofanie.

Abbiamo visto (paragrafo 5) che tutte le cose straordinarie, grandiose, nuove, possono diventare ierofanie, possono essere considerate, nella prospettiva spirituale dei primitivi, una manifestazione del sacro. I Konde del Tanganica conoscono un Essere Supremo, Kyala o Lesa, che, come tutti gli Esseri Supremi africani, possiede gli attributi del Dio celeste, creatore, onnipotente e giustiziere. Ma Lesa non si manifesta soltanto con epifanie celesti: ‘Tutto quel che è grande nel suo genere, per esempio un bue grande, anche un grosso caprone, un albero enorme o qualsiasi altro oggetto di dimensioni imponenti, prende il nome di Kyala, e questo può significare che Dio si elegge un domicilio temporaneo in questi oggetti. Quando un forte temporale flagella e sconvolge le acque del lago, si dice che Dio cammina sulla sua superficie; quando il ruggito della cataratta è più forte del solito, si fa udire la voce di Dio. Il terremoto è prodotto dal suo passo poderoso, e il fulmine è Lesa, Dio che scende nella sua collera... Talvolta Dio entra anche nel corpo di un leone o di un serpente, e in questa forma si aggira in mezzo agli uomini per spiarne le azioni’ (36).

Parimenti, presso gli Shilluk, il nome dell'Essere Supremo, che è Juok, si applica a tutto quel che è miracoloso o mostruoso, a tutto quel che è forastiero, a tutto quel che riesce incomprensibile per gli Shilluk (37).

In questi esempi si ha una valorizzazione delle ierofanie elementari e delle cratofanie folgoranti per mezzo dell'integrazione nell'epifania dell'Essere Supremo; l'insolito, lo straordinario, il nuovo, sono valorizzati sul piano religioso in quanto modalità di Lesa o di Juok. Non tentiamo, per ora, un'analisi stratigrafica di questo fenomeno, allo scopo di precisarne la ‘storia’ e appurare se la credenza in un Essere Supremo abbia preceduto le ierofanie dello straordinario, o viceversa, o se le

due esperienze religiose si siano attuate in armonia. Quel che ci interessa è l'atto religioso dell'integrazione delle ierofanie elementari nell'epifania dell'Essere Supremo, variante dell'idolatria, vale a dire di quella prospettiva generosa che considera gli idoli, i feticci e le tracce fisiche come una serie di incorporazioni paradossali della divinità. L'esempio è tanto più istruttivo in quanto si riferisce a popolazioni africane, che (possiamo facilmente supporlo) non hanno subìto in modo decisivo l'opera di sistematizzazione dei teologi e dei mistici. Potremmo dire che questo è un caso spontaneo dell'integrazione delle ierofanie elementari nel concetto complesso dell'Essere Supremo (personalità, creatore, onnipotente, eccetera).

Il secondo esempio porrà in rilievo lo sforzo di giustificare l'atteggiamento idolatra con un'ermeneutica raffinata. La scuola mistica indiana Vaishnava chiama "arca", ‘omaggio’, ogni oggetto materiale che il popolo venera da secoli (la pianta "tulasi", i sassi "salagrama" o gli idoli di Vishnu) e che considera, di conseguenza, come epifania del grande Dio. Tuttavia i mistici e i teologi interpretano questa epifania paradossale come un momento della dialettica del sacro, il quale, quantunque eterno, assoluto e libero, si manifesta in un frammento materiale, precario, condizionato, eccetera. Quest'incorporazione di Vishnu in una "salagrama" o in un idolo ha un fine soteriologico nella dottrina vaishnava (nel suo grande amore per gli uomini, la divinità SI MOSTRA adottando il degradato modo di essere degli uomini). Ha tuttavia anche un senso teologico: l'incorporazione rivela la LIBERTA' che la divinità possiede di prendere qualsiasi forma, secondo la condizione paradossale del sacro, che può coincidere col PROFANO senza annullare la propria modalità di essere. Questo paradosso è mirabilmente posto in rilievo da Lokacharya: ‘Quantunque onnisciente, Vishnu si mostra negli "arca" come se fosse sprovvisto di conoscenza; quantunque spirito, si mostra come se fosse materiale; quantunque vero Dio, si mostra come se fosse a disposizione degli uomini; quantunque onnipotente, si mostra come se fosse debole; benché senza preoccupazioni, si mostra come se avesse bisogno di cure; benché inaccessibile (ai sensi), si mostra come tangibile’.

Senza dubbio si dirà che questa è l'interpretazione di un fatto religioso arcaico e popolare, fatta da un mistico-teologo; in sé, il fatto sarebbe molto lontano dal rivelare tutto quel che vi scorgono il mistico e il teologo. Non sapremmo dire se questa obiezione, in apparenza tanto ragionevole, sia giustificata. E' vero che gli idoli di Vishnu precedono cronologicamente la teologia e la mistica così elevate di Lokacharya; è anche vero che il devoto in un villaggio indiano adora un "arca" semplicemente perché ritiene che incorpori Vishnu. Ma si tratta di sapere se questa valorizzazione religiosa dell'idolo - che si considera partecipe, in un modo o nell'altro, dell'essenza di Vishnu - NON DICA la stessa cosa dell'interpretazione di Lokacharya, per il semplice fatto che è la valorizzazione religiosa di un oggetto materiale. Insomma, il teologo altro non fa che tradurre in formule più esplicite quanto è implicito nel paradosso dell'idolo (e d'altronde di qualsiasi ierofania): il SACRO si manifesta in un oggetto PROFANO.

In conclusione, questa paradossale coincidenza del sacro e del profano, dell'essere e del non-essere, dell'assoluto e del relativo, dell'eterno e del divenire, è quanto rivela ogni ierofania, anche la più elementare. Un mistico e teologo come Lokacharya non fa altro che spiegare per i suoi contemporanei il paradosso della ierofania. Questa esplicitazione evidentemente significa una rivalorizzazione, cioè una reintegrazione della ierofania in un nuovo sistema religioso. Perché, a dire il vero, la differenza fra l'"arca" e l'ermeneutica di Lokacharya si riduce a una differenza di FORMULA, di espressione; il paradosso della coincidenza del sacro e del profano è spiegato in modo concreto, nel caso dell'idolo, e in modo analiticamente descrittivo, nel caso dell'ermeneutica verbale. Questa coincidenza fra sacro e profano produce, di fatto, una rottura di livello ontologico. Qualsiasi ierofania la implica, perché ogni ierofania MOSTRA, manifesta la coesistenza delle due essenze opposte: sacro e profano, spirito e materia, eterno e non-eterno. Che la dialettica della ierofania, della manifestazione del sacro negli oggetti materiali, continui a essere oggetto di una teologia elaborata come quella medievale, dimostra che questo rimane il problema fondamentale di ogni religione. Si potrebbe anche dire che tutte le ierofanie altro non sono che prefigurazioni del

miracolo dell'incarnazione, che ogni ierofania è soltanto un tentativo fallito di rivelare il mistero della coincidenza uomo-Dio. Occam, per esempio, non esitò a scrivere: 'Est articulus fidei quod Deus assumpsit naturam humanam. Non includit contradictionem, Deus assumere naturam assinam. Pari ratione potest assumere lapidem aut lignum'. La morfologia delle ierofanie primitive, di conseguenza, non appare assurda nella prospettiva della teologia cristiana: la libertà goduta da Dio gli permette di prendere qualsiasi forma, anche quella del sasso o del legno. Evitiamo per il momento la parola 'Dio' e traduciamo: il sacro si manifesta sotto qualsiasi forma, anche la più aberrante. Insomma è paradossale, è incomprensibile, non il fatto della manifestazione del sacro nei sassi o negli alberi, ma il fatto stesso che il sacro SI MANIFESTI e, di conseguenza, SI LIMITI e diventi RELATIVO (38).

10. Complessità del fenomeno religioso 'primitivo'.

Credo che gli esempi citati finora ci abbiano aiutato a stabilire alcuni principi direttivi: 1) Il SACRO è qualitativamente diverso dal PROFANO; può tuttavia manifestarsi in qualsiasi modo e in qualsiasi luogo nel mondo profano, avendo la capacità di trasformare ogni oggetto cosmico in un paradosso per il tramite della ierofania (poiché cessa di essere sé stesso, in quanto oggetto cosmico, pur restando immutato in apparenza). 2) Questa dialettica del sacro è valida per tutte le religioni, non soltanto per le pretese 'forme primitive', e si manifesta tanto nel 'culto' dei sassi e degli alberi come nel concetto dotto degli "avatara" indiani o nel mistero capitale dell'incarnazione. 3) Non si trovano in nessun luogo UNICAMENTE ierofanie elementari (le cratofanie dell'insolito, dello straordinario, del nuovo: il mana, eccetera), anzi vi sono anche tracce di forme religiose considerate superiori, nella prospettiva delle concezioni evoluzionistiche (Esseri Supremi, leggi morali, mitologie, eccetera). 4) Si trova dappertutto, e anche al di fuori di queste tracce di forme religiose superiori, un SISTEMA entro il quale vengono a collocarsi le ierofanie elementari. Queste non esauriscono il 'sistema', che è formato da tutte le esperienze religiose della tribù (mana, cratofanie dell'insolito eccetera, totemismo, culto degli antenati, eccetera), ma comprende anche un "corpus" di tradizioni teoriche, irriducibili alle ierofanie elementari: per esempio i miti sull'origine del mondo e del genere umano, la giustificazione mitica della condizione umana presente, la valorizzazione teorica dei riti, i concetti morali, eccetera. E' bene insistere su quest'ultimo punto.

Basta scorrere qualche monografia etnografica (quelle di Spencer e Gillen o di Strehlow sugli Australiani, quella di Schebesta o di Trilles sui Pigmei africani; quella di Gusinde sui Fuegini) per notare: 1) che la vita religiosa dei 'primitivi' sconfina dal territorio che siamo abitualmente disposti a concedere all'esperienza e alla teoria religiosa; 2) che questa vita religiosa è dappertutto complessa; la presentazione semplice e lineare che troviamo di frequente nei lavori di sintesi e di volgarizzazione, è dovuta a una selezione più o meno arbitraria, compiuta dagli autori. E' vero che certe forme DOMINANO il complesso religioso (per esempio, il totemismo in Australia, il mana in Melanesia, il culto degli antenati in Africa, eccetera), però non lo esauriscono mai. Ritroviamo, d'altra parte, una quantità di simboli, evidentemente cosmici, biologici o sociali, ideogrammi e idee, che sono valorizzati sul piano religioso, quantunque le loro relazioni con l'esperienza religiosa non riescano sempre chiare a noi moderni. Comprendiamo, per esempio, che i ritmi lunari, le stagioni, l'iniziazione sessuale o sociale, o il simbolismo spaziale, possano acquistare valori religiosi per l'umanità arcaica, cioè diventare ierofanie; ma è molto più difficile capire in quale misura atti fisiologici, come la nutrizione e l'atto sessuale, ideogrammi, come l''anno', possano aspirare allo stesso titolo. Siamo, insomma, di fronte a una difficoltà doppia: 1) accettare la sacralità della vita

fisiologica, tutta intera; 2) accettare per ierofanie certe costruzioni teoriche (ideogrammi, mitogrammi, leggi cosmiche o morali, eccetera).

In realtà, fra le differenze che separano l'uomo delle culture arcaiche dall'uomo moderno, una delle principali è appunto l'incapacità di quest'ultimo a vivere la vita organica (e anzitutto la vita erotica e la nutrizione) come un sacramento.

La psicanalisi e il materialismo storico hanno creduto di trovare la più sicura conferma delle loro tesi nella parte importante rappresentata dalla sessualità e dalla nutrizione presso i popoli che si trovano ancora nella fase ‘etnografica’.

Senonché psicanalisi e materialismo storico hanno trascurato il valore, diremmo addirittura la funzione, completamente diversa rispetto al significato moderno, che hanno l'erotismo e la nutrizione presso questi popoli. Per il moderno sono soltanto atti fisiologici, mentre per l'uomo delle culture arcaiche sono sacramenti, cerimonie, e mettono in comunione con la FORZA che rappresenta la Vita stessa. Vedremo più tardi che la FORZA e la VITA sono soltanto epifanie della REALTA' ULTIMA: quegli atti elementari diventano, per il ‘primitivo’, un rito; la sua mediazione aiuta l'uomo ad avvicinare la realtà, a inserirsi nell'ontico, liberandosi dagli automatismi (privi di contenuto e di significato) del divenire, del ‘profano’, del nulla.

Avremo occasione di vedere che, siccome il rito consiste sempre nella ripetizione di un gesto archetipico, compiuto "in illo tempore" (ai primordi della ‘storia’) dagli antenati o dagli dèi, si tenta di ‘onticizzare’, per mezzo della ierofania, gli atti più banali e insignificanti. Il rito COINCIDE, per la ripetizione, col suo ‘archetipo’, il tempo profano è abolito. Si può dire che assistiamo ALLO STESSO ATTO compiuto "in illo tempore", in un momento cosmogonico aurorale. Trasformando, di conseguenza, tutti gli atti fisiologici in cerimonie, l'uomo arcaico si sforza di ‘passare oltre’, di proiettarsi oltre il tempo (del divenire), nell'eternità. Non è questo il momento di insistere sulla funzione del rito, ma dobbiamo notare fin d'ora la tendenza normale del ‘primitivo’ a trasformare gli atti fisiologici in rituale, dando loro così un valore spirituale.

Mangiando o facendo l'amore, il primitivo si inserisce in un piano che non è, in ogni caso, quello della nutrizione o della sessualità. Questo avviene tanto nelle esperienze iniziali (primizie, primo atto sessuale), come nel corso dell'intera attività sessuale o alimentare. Possiamo dire che in queste circostanze si tratta di esperienza religiosa indistinta, strutturalmente diversa dalle esperienze distinte rappresentate dalle ierofanie dell'insolito, dello straordinario, del mana, eccetera. Ma la parte rappresentata da questa esperienza nella vita dell'uomo arcaico non è per questo minore, quantunque, per la sua stessa natura, sia un'esperienza che sfugge agli osservatori. Questo spiega la nostra affermazione precedente: la vita religiosa dei popoli primitivi si estende oltre le categorie del mana, delle ierofanie e delle cratofanie folgoranti. Tutta un'esperienza religiosa, dal punto di vista strutturale indistinta, nasce dal tentativo dell'uomo di inserirsi nel reale, nel sacro, per mezzo degli atti fisiologici fondamentali, da lui trasformati in cerimonie.

D'altra parte, la vita religiosa di qualsiasi gruppo umano nella sua fase etnografica contiene sempre un certo numero di elementi teorici (simboli, ideogrammi, miti cosmogonici e genealogici, eccetera). Avremo occasione di vedere che queste ‘verità’ sono considerate ierofanie dagli uomini delle culture arcaiche. Non soltanto perché rivelano modalità del sacro, ma anche perché, con l'aiuto di tali ‘verità’, l'uomo si difende contro l'insignificante, il nulla; in breve, sfugge alla sfera del profano. Si è spesso parlato di debolezza dei primitivi dal punto di vista della teoria. Anche se così fosse (e moltissimi osservatori la pensano diversamente), tuttavia fu dimenticato troppo spesso che il pensiero arcaico non procede esclusivamente per concetti o elementi concettuali, ma si serve anche e anzitutto di simboli. Più tardi avremo occasione di vedere che i simboli vengono ‘maneggiati’ secondo una LOGICA simbolica. Ne viene di conseguenza che l'apparente povertà concettuale delle culture primitive non implica l'incapacità a teorizzare; dipende invece dal fatto che quelle culture mettono capo a uno stile di pensiero del tutto diverso dallo ‘stile’ moderno, che è basato sugli sforzi speculativi ellenici. Ora noi siamo in grado di individuare, anche nei gruppi

meno evoluti dal punto di vista etnografico, un insieme di verità, integrate in modo coerente in un sistema, in una teoria (per esempio, presso gli Australiani, i Pigmei, i Fuegini, eccetera). Questo insieme di verità non forma soltanto una "Weltanschauung", ma anche un'ontologia pragmatica (potremmo anche dire soteriologica), nel senso che, con l'aiuto di quelle ‘verità’, il primitivo tenta di salvarsi integrandosi nel reale.

Per citare un solo esempio, vedremo che la maggioranza degli atti compiuti dall'uomo delle culture arcaiche è, nel suo pensiero, soltanto la ripetizione di un gesto primordiale, compiuto al principio del tempo da un essere divino o da una figura mitica. L'atto ha un certo senso solo nella misura in cui ripete un modello trascendente, un archetipo. Quindi lo scopo della ripetizione è di raggiungere la NORMALITA' dell'atto, di legalizzarlo conferendogli così uno stato ontologico, poiché se diventa REALE, ciò accade unicamente IN QUANTO RIPETE un archetipo. Ora, tutte le azioni compiute dal primitivo presuppongono un modello trascendente; perciò queste azioni sono efficaci soltanto nella misura in cui sono reali, esemplari.

L'azione è nello stesso tempo una cerimonia (nella misura in cui integra l'uomo nella zona sacra) e un'inserzione nel reale.

Tutte queste osservazioni implicano sfumature che risulteranno molto più chiare quando potremo commentare gli esempi forniti dai capitoli che seguono. Nondimeno è necessario annunciare fin da ora le implicazioni, per mettere in luce un aspetto teorico della vita religiosa ‘primitiva’, generalmente trascurato.

NOTE.

Nota 1. "Rgveda", 10, 18, 10.

Nota 2. Traduzione e citazione da Lévv-Bruhl, "Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive", pagine 13 e seguenti.

Nota 3. KRUYT, citato, ibidem, pagina 219.

Nota 4. Citato, ibidem, pagina 221.

Nota 5. Ibidem, pagina 182.

Nota 6. Confronta per esempio LEVY-BRUHL, "La mentalité primitive", pagine 27-37, 295-331, 405 e seguenti; WEBSTER, "Taboo", pagine 230 e seguenti.

Nota 7. "Ad Aeneidem", 3, pagina 75.

Nota 8. "Ad Iliadem", 23, pagina 429.

Nota 9. Confronta HARRISON, "Prolegomena to the Study of Greek Religion" (terza edizione, Cambridge, 1922), pagina 59.

Nota 10. Confronta W. ROBERTSON SMITH, "The Religion of the Semites" (terza edizione, Londra, 1927), pagine 446-854.

Nota 11. Confronta W. F. ALBRIGHT, "From the Stone Age to Christianity" (seconda edizione, Baltimora, 1946), pagina 321, numero 45.

Nota 12. VAN GENNEP, "Tabou et totémisme à Madagascar", pagina 12.

Nota 13. Ibidem, pagina 23.

Nota 14. Ibidem, pagina 37.

Nota 15. Ibidem, pagina 36.

Nota 16. Ibidem, pagine 20 e seguenti; confronta anche LEHMANN, "Die polynesischen Tabusitten", pagine 101 e seguenti; WEBSTER, "Taboo", pagine 261 e seguenti.

Nota 17. VAN GENNEP, opera citata, pagina 194.

Nota 18. Ibidem, pagine 195 e seguenti.

Nota 19. E. WESTERMARCK, "Survivances pa‹ennes dans la civilisation mahométane", traduzione francese (Parigi, 1935), pagina 155.

Nota 20. Ibidem, pagina 156.

Nota 21. Ibidem, pagina 156.

Nota 22. G. LANDTMAN, citato da N. Söderblom, "Dieu vivant dans l'histoire", traduzione francese (Parigi, 1937), pagina 22.

Nota 23. SÖDERBLOM, opera citata, pagine 20 e seguenti.

Nota 24. CODRINGTON, "The Melanesians" (Oxford, 1891), pagina 118.

Nota 25. Confronta VAN DER LEEUW, "Phänomenologie der Religion", pagine 5 e seguenti.

Nota 26. CODRINGTON, opera citata, pagine 119 e seguenti.

Nota 27. Ibidem, pagina 120.

Nota 28. Il mana del resto non è un concetto panmelanesiano, essendo sconosciuto a Ontong Java (Nord-Est delle Isole Salomone), a Wogeo (Nuova Guinea; confronta HOGBIN, "Mana", pagine 268 e seguenti), a Wagawaga, Tubetube, eccetera. (CAPELL, "The Word ‘Mana’", pagina 92).

Nota 29. SCHEBESTA, "Les Pygmées", pagina 64.

Nota 30. HOGBIN, "Mana", pagina 274

Nota 31. RADIN, "Religion of the North American Indians", pagina 349.

Nota 32. CODINGTON, opera citata, pagine 119-191.

Nota 33. HOGBIN, opera citata, pagina 259.

Nota 34. Ibidem, pagina 264.

Nota 35. RADIN, opera citata, pagina 352.

Nota 36. FRAZER, "The Worship of Nature", pagina 189

Nota 37. Ibidem, pagina 312; confronta SELIGMAN, citato da Radin, "La religion primitive", pagina 205.

Nota 38. Si potrebbe tentare di salvare, nella prospettiva del Cristianesimo, le ierofanie che precedettero il miracolo dell'Incarnazione, valorizzandole in quanto serie di prefigurazioni dell'Incarnazione stessa. Ne conseguirebbe che lungi dal considerare le modalità ‘pagane’ del sacro (feticci, idoli eccetera) come tappe aberranti e degenerate del sentimento religioso di un'umanità decaduta in conseguenza del peccato - si potrebbero interpretare come tentativi disperati di prefigurare il mistero dell'Incarnazione. Tutta la vita religiosa dell'umanità - vita religiosa espressa con la dialettica delle ierofanie - sarebbe, da questo punto di vista, null'altro che l'attesa di Cristo.

2. IL CIELO: DEI URANICI, RITI E SIMBOLI CELESTI.

11. Il sacro celeste.

La più popolare preghiera del mondo è rivolta al ‘Padre nostro che è nei Cieli’. Potrebbe darsi che la preghiera più antica fosse diretta allo stesso Padre celeste; questo spiegherebbe la testimonianza di un Africano della tribù degli Ewe: ‘Dove è il Cielo, ivi è anche Dio’. La scuola etnografica di Vienna, e in primo luogo il Padre W. Schmidt, autore della più vasta monografia sull'origine dell'idea di divinità, cerca addirittura di dimostrare l'esistenza di un monoteismo primordiale, basato essenzialmente sulla presenza degli dèi celesti nelle società umane più primitive. Lasciamo per ora sospeso il problema del monoteismo originario. Quel che non ammette alcun dubbio è la quasi-universalità della credenza in un Essere divino celeste, creatore dell'Universo e garante della fecondità della terra (grazie alle piogge che versa). Questi Esseri sono dotati di prescienza e sapienza infinite, hanno instaurato le leggi morali, spesso anche i rituali del clan, durante la loro breve dimora sulla terra; sovrintendono all'osservanza delle leggi, e fulminano con la folgore chi le viola.

Prima di passare in rassegna alcune figure divine di struttura uranica, cerchiamo di capire il significato religioso del Cielo in sé. Senza neppure ricorrere alle favole mitiche, il Cielo rivela direttamente la sua TRASCENDENZA, la sua FORZA e la sua SACRALITA'. La contemplazione della volta celeste, da sola, suscita nella coscienza primitiva un'esperienza religiosa.

Questa affermazione non implica necessariamente un ‘naturismo’ uranico. Per la mentalità arcaica, la Natura non è mai esclusivamente ‘naturale’. L'espressione ‘contemplazione della volta celeste’ ha un significato del tutto diverso se la riferiamo all'uomo primitivo, aperto ai miracoli quotidiani con un'intensità difficilmente immaginabile per noi. Questa contemplazione equivale, per lui, a una rivelazione. Il Cielo si rivela quel che è in realtà: infinito, trascendente. La volta celeste è per eccellenza ‘cosa del tutto diversa’ dalla pochezza dell'uomo e del suo spazio vitale. Il simbolismo della sua trascendenza si deduce, diremmo, semplicemente dalla constatazione della sua infinita altezza. ‘L'altissimo’ diventa, nel modo più naturale, un attributo della divinità. Le regioni superiori inaccessibili all'uomo, le zone sideree, acquistano i prestigi divini del trascendente, della realtà assoluta, della perennità. Queste regioni sono la dimora degli dèi, e alcuni privilegiati vi giungono per mezzo dei riti di ascensione celeste; fin lassù si innalzano, secondo i concetti di certe religioni, le anime dei morti. L‘‘alto’ è una categoria inaccessibile all'uomo in quanto tale; appartiene di diritto alle forze e agli esseri sovrumani; colui che si innalza salendo cerimonialmente i gradini di un santuario o la scala rituale che porta al Cielo, cessa allora di essere un uomo; le anime dei morti privilegiati, nella loro ascensione celeste, hanno abbandonato la condizione umana.

Tutto questo si deduce dalla semplice contemplazione del Cielo; sarebbe però un grave errore considerarla una deduzione logica, razionale. La categoria trascendente dell‘‘altezza’, del sopraterrestre, dell'infinito, si rivela all'uomo intero, alla sua intelligenza non meno che alla sua anima. Il simbolismo è un dato immediato della coscienza totale, vale a dire dell'uomo che scopre di essere uomo, che prende coscienza della propria posizione nell'Universo; queste scoperte primordiali sono legate al suo dramma in modo tanto organico che lo stesso simbolismo determina sia l'attività del suo subcosciente, sia le più nobili espressioni della sua vita spirituale. Insistiamo dunque su queste distinzioni: se il simbolismo e il valore religioso del Cielo non sono dedotti, in modo logico, dall'osservazione calma, obiettiva della volta celeste, non sono tuttavia prodotto

esclusivo dell'affabulazione mistica e delle esperienze irrazionali religiose. Ripetiamolo: il Cielo rivelò la propria trascendenza prima di venir valorizzato religiosamente. Il Cielo ‘simboleggia’ la trascendenza, la forza, l'immutabilità, semplicemente con la sua esistenza. ESISTE perché E' ALTO, INFINITO, IMMUTABILE, POTENTE.

Che il semplice fatto di essere ‘alto’, di trovarsi ‘in alto’, equivalga ad essere ‘potente’ (nel senso religioso della parola) e ad essere, in quanto tale, saturo di sacralità - è dimostrato dall'etimologia stessa di certi dèi. Per gli Irochesi, tutto quel che possiede "orenda" si chiama "oki", ma il senso della parola "oki" sembra sia ‘chi sta in alto’; troviamo perfino un Essere Supremo celeste chiamato Oke (1). Le popolazioni Sioux ("Plain Indians" dell'America del Nord) esprimono la forza magico-religiosa ("mana", "orenda", eccetera) col termine "wakan", foneticamente molto vicino a "wakan", "wankan", che in lingua dakota significa ‘in alto, al disopra’; il sole, la luna, il fulmine, il vento possiedono "wakan", e questa forza è stata personificata, sebbene imperfettamente, in Wakan, che i missionari traducono ‘Signore’, ma che è, più esattamente, un Essere Supremo celeste, manifestantesi specialmente nel fulmine (2).

La divinità suprema dei Maori si chiama Iho; "iho" vuol dire ‘eccelso, in alto’ (3). I negri Akposo conoscono un dio supremo Uvolavu; il nome significa ‘ciò che sta in alto, le regioni superiori’ (4). Si potrebbero moltiplicare gli esempi (5).

Vedremo fra breve che ‘l'altissimo, il lucente, il cielo’, sono nozioni esistite più o meno manifestamente nelle espressioni arcaiche con le quali i popoli civili esprimevano l'idea di divinità. La trascendenza divina si rivela direttamente nell'inaccessibilità, l'infinità, l'eternità e la forza creatrice del cielo (pioggia). Il modo di essere celeste è una ierofania inesauribile. Di conseguenza tutto quel che avviene negli spazi siderei e nelle regioni superiori dell'atmosfera - la rivoluzione ritmica degli astri, le nuvole che si inseguono, le tempeste, il fulmine, le meteore, l'arcobaleno - sono momenti di questa medesima ierofania.

Quando si sia personificata questa ierofania, quando le DIVINITA' DEL CIELO si siano rivelate, prendendo il posto della sacralità celeste come tale, è difficile precisare. Una cosa però è certa, che le divinità celesti sono state, fin dall'inizio, divinità supreme; che le loro ierofanie, diversamente drammatizzate dall'esperienza mitica, sono rimaste, in seguito, ierofanie uraniche; e quella che si potrebbe chiamare la storia delle divinità celesti è in gran parte la storia delle intuizioni di ‘forza’, di ‘creazione’, di ‘leggi’ e di ‘sovranità’. Passeremo rapidamente in rassegna alcuni gruppi di divinità celesti; ci servirà a capire meglio sia l'essenza di queste divinità, sia il destino della loro ‘storia’.

12. Dèi australiani del cielo.

Baiame, la suprema divinità delle tribù dell'Australia Sud-Ovest (Kamilaroi, Wiradjuri, Euahlayi), abita il Cielo accanto a un grande fiume (la Via Lattea) e vi riceve le anime dei buoni.

Siede sopra un trono di cristallo; il Sole e la Luna sono suoi ‘figli’ e suoi messaggeri sulla terra (6). Il tuono è la sua voce; fa cadere la pioggia per rinverdire e fecondare la terra intera; in questo senso è anche ‘creatore’. Infatti Baiame è creatore di sé stesso e ha creato ogni cosa "ex nihilo". Come gli altri dèi celesti, Baiame vede e ode ogni cosa (7). Altre tribù della costa orientale (Muring, eccetera) conoscono un Essere divino analogo, Daramulun. Questo nome esoterico (come, del resto, il nome di Baiame) è comunicato soltanto agli iniziati; le donne e i bambini lo conoscono soltanto come ‘padre’ ("papang",) e ‘signore’ "biambam"). Parimenti, le rozze immagini di argilla del dio sono mostrate soltanto durante le cerimonie di iniziazione, e poi vengono distrutte e disperse con cura

speciale. Una volta Daramulun abitò per un certo tempo sulla terra e instaurò i riti di iniziazione; poi salì di nuovo in cielo, donde si ode la sua voce - il tuono - e donde fa cadere la pioggia. L'iniziazione consiste, fra l'altro, nella rivelazione solenne del 'rombo'; un pezzo di legno di 15 centimetri per 3, con un buco a un'estremità, al quale è infilato uno spago, si fa roteare, producendo un suono simile al tuono e al muggito del toro (onde il suo nome inglese "bull-roarer"). Soltanto gli iniziati conoscono l'identità fra il rombo e Daramulun; i non iniziati, udendo venire dalla giungla, di notte, i misteriosi gemiti del rombo, sono presi da sacro terrore, perché indovinano che la divinità si avvicina (8).

L'Essere Supremo delle tribù Kulin si chiama Bundjil; abita nel sommo cielo, al disopra del 'cielo scuro' (gli stregoni possono sollevarsi fino a questo 'cielo scuro', che è simile a una montagna, ove un'altra figura divina, Gargomic, li riceve e intercede per loro presso Bundjil) (9). E' Bundjil che ha creato la terra, gli alberi, gli animali e l'uomo stesso (plasmandolo di argilla e 'iusufflandogli' l'anima dal naso, la bocca e l'ombelico). Ma Bundjil, dopo aver conferito il potere sulla terra a suo figlio Bimbeal, e a sua figlia Karakarook il potere sul cielo, si è ritirato dal mondo. Sta sulle nuvole come un 'signore', e tiene una grande spada in mano (10). I caratteri celesti si ritrovano anche presso gli altri dèi supremi australiani: quasi tutti manifestano la loro volontà per mezzo del tuono, del fulmine (per esempio Pulyallana), o del vento (Baiame), dell'aurora boreale (Mungangaua), dell'arcobaleno (Bundjil, Nurrundere) eccetera. Abbiamo visto che la dimora siderea di Baiame è attraversata dalla Via Lattea; le stelle sono i fuochi del campo di Altjira e di Tukura (dèi supremi delle tribù Aranda e Loritja; si veda la bibliografia).

In generale, si può dire che questi Esseri divini australiani conservano, in forma più o meno integrale, le loro relazioni dirette, concrete, col Cielo, con la vita siderea e meteorica (11). Si sa di ciascuno di loro che ha fabbricato l'Universo e ha creato l'uomo (cioè il mitico antenato). Durante la loro breve dimora sulla terra, hanno rivelato i misteri (quasi sempre riducibili alla comunicazione della genealogia mitica della tribù e a certe epifanie del tuono, confronta il rombo) e hanno instaurato le leggi civili e morali. Sono buoni (li chiamano 'Padre Nostro'), ricompensano i virtuosi e difendono la morale.

Rappresentano la parte essenziale nelle cerimonie di iniziazione (vedi, per esempio, le cerimonie dei Wiradjuri-Kamilaroi e dei Yuin-Kuri), e si rivolgono loro anche preghiere dirette (come presso i Yuin e i Kuri del Sud). Ma in nessun luogo la credenza in tali Esseri celesti domina la vita religiosa. Caratteristica della religiosità australiana è, non la credenza in un Essere celeste, creatore supremo, ma il totemismo. Ritroveremo la stessa situazione in altre regioni; le supreme divinità celesti sono respinte senza posa verso la periferia della vita religiosa, fino a cadere in dimenticanza; altre forze sacre, più vicine all'uomo, più accessibili alla sua esperienza quotidiana, più utili, si assumono la parte preponderante.

13. Dèi celesti presso gli Andamanesi, gli Africani, eccetera.

Così, per esempio, Risley e Geden trovano presso gli aborigeni dell'India tracce di una credenza quasi dimenticata in una Divinità Suprema; 'vago ricordo, più che forza attiva' (12); 'un essere supremo passivo, a cui nessun culto si rivolge' (13). Ma, per attenuate che siano, le tracce di questa suprema divinità celeste conservano sempre un legame con la vita uranica e meteorica.

Nell'arcipelago delle Andamane, presso una delle popolazioni più primitive dell'Asia, Puluga è l'Essere Supremo; è immaginato in modo antropomorfico (14), ma abita in cielo, la sua voce è il

tuono, il vento è il suo respiro, l'uragano è il segno della sua ira, poiché punisce col fulmine chi viola i suoi comandamenti.

Puluga sa tutto, ma conosce i pensieri degli uomini soltanto di giorno (tratto naturistico: onnisciente = onniveggente) (15).

Puluga si è creato una moglie e ha avuto figli. Accanto alla sua residenza uranica stanno il sole (che è femmina) e la luna (che è maschio), con le stelle loro figli. Quando Puluga dorme, è periodo di siccità; se piove, questo significa che il dio è sceso in terra e cerca il suo alimento (comparsa della vegetazione) (16). Puluga ha creato il mondo, e ha creato anche il primo uomo che si chiamava Tomo. L'umanità si moltiplicò, fu obbligata a disperdersi, e dopo la morte di Tomo dimenticò sempre più il suo creatore. Un giorno l'ira di Puluga scoppiò, e il diluvio, che sommerse tutta la terra, pose fine all'umanità: si salvarono soltanto quattro persone. Puluga ebbe pietà di loro, ma gli uomini continuarono a dimostrarsi ribelli. Dopo aver loro ricordato per l'ultima volta i suoi comandamenti, il Dio si ritirò, e da allora in poi gli uomini non l'hanno più riveduto. Il mito dell'allontanamento del dio corrisponde all'assenza completa di culto. Uno dei più recenti esploratori, Paul Schebesta, scrive a questo proposito: ‘Gli Andamanesi non conoscono nessun culto di Dio, nessuna preghiera, nessun sacrificio, nessuna implorazione, nessun rendimento di grazie.

Soltanto la paura di Puluga li spinge a obbedire ai suoi comandamenti, alcuni dei quali sono severi, come quello di rinunciare a certi frutti nella stagione delle piogge. Con molta buona volontà, certe costumanze si possono interpretare come una specie di culto’ (17). Fra queste costumanze, si può porre il ‘silenzio sacro’ dei cacciatori che tornano al villaggio dopo una buona caccia.

Presso i Selknam, cacciatori nomadi della Terra del Fuoco, il Dio si chiama Temaukel, ma per un sacro terrore questo nome non è mai pronunciato. Lo chiamano abitualmente "so'onh-haskan", cioè ‘abitante del Cielo’, e "so'onh kas pemer", ‘Colui che è in Cielo’. E' eterno, onnisciente, onnipotente, creatore; ma la creazione è stata condotta a termine dagli Antenati mitici, creati anche loro dal Dio supremo prima di ritirarsi al disopra delle stelle. Infatti al giorno d'oggi questo Dio si è isolato dagli uomini, indifferente alle cose del mondo. Non ha immagini, né sacerdoti. E' autore delle leggi morali; è il giudice e, in ultima analisi, il padrone dei destini. Ma a lui si rivolgono preghiere soltanto in caso di malattie: ‘Tu di lassù, non mi togliere mio figlio; è ancora troppo piccolo!’ E gli fanno offerte, specialmente durante le burrasche (18).

In tutta l'Africa si sono ritrovate le tracce di un grande Dio celeste pressoché scomparso, o che viene scomparendo dal culto (si veda la bibliografia). Il suo posto è stato occupato da altre forze religiose, e in primo luogo dal culto degli antenati. ‘La tendenza generale dello spirito dei neri - scrive A. B. Ellis - fu quella di scegliere il firmamento come dio principale della natura, invece del Sole, della Luna e della Terra’ (19). La celebre africanista Mary Kingsley crede che ‘il firmamento è sempre il grande dio indifferente e trascurato, il Nyan Kupon dei Tshi e l'Anzambe, il Nzam delle razze bantu.

L'Africano crede che questo dio avrebbe una grande potenza, purché volesse esercitarla’ (20).

Riparleremo fra poco dell'indifferenza di questo grande Dio.

Notiamo, per ora, la sua struttura celeste. I Tshi, per esempio, usano la parola Nyankupon - nome del Dio supremo - per designare il cielo, la pioggia; dicono "Nyankupon bom" (N.

colpisce) ‘tuona’; "Nyankupon aba" (è venuto N.) ‘piove’ (21). I Ba-Ila, tribù bantu della valle del Kafue, credono in un Essere Supremo onnipotente, creatore, che abita in cielo e che chiamano Leza. Ma nella parlata popolare, la parola Leza indica anche i fenomeni meteorologici; si dice ‘Leza cade’ (piove), ‘Leza è furibondo’ (tuona), eccetera (22). I Suk chiamano Tororut, cioè Cielo, il loro Essere Supremo, ma lo chiamano anche Ilat, la Pioggia (23). Presso i negri propriamente detti, Nyame significa anche firmamento (dalla radice "nyam", ‘brillare’; confronta paragrafo 20).

Per la maggioranza delle popolazioni Ewe, Mawu è il nome dell'Essere Supremo (derivato da "wu", ‘stendere, coprire’); la parola Mawu, del resto, è adoperata a designare il firmamento e la pioggia. L'azzurro del firmamento è il velo con cui Mawu si copre il viso, le nuvole sono la sua veste e i suoi ornamenti, l'azzurro e il bianco i suoi colori preferiti (il suo sacerdote non può portare altri colori). La luce è l'olio con cui Mawu unge il suo corpo smisurato. Manda la pioggia ed è onnisciente; ma, quantunque gli si offrano sacrifici regolari, viene scomparendo dal culto (24). Presso i Masai nilotici, Ngai è una figura divina molto elevata e, nondimeno, conserva i caratteri uranici: è invisibile, abita in cielo, ha per figli le stelle, eccetera. Altre stelle sono i suoi occhi, la stella cadente è un occhio di Ngai, che si avvicina alla terra per vedere meglio.

Secondo Hollis, Engai (Ngai) significa letteralmente ‘la pioggia’ (25).

I pellirosse Pawni riconoscono Tirawa atius, ‘Tirawa padre di tutte le cose’, creatore di tutto quel che esiste e dispensatore di vita. Ha creato le stelle per guidare i passi degli uomini; i lampi sono i suoi sguardi, e il vento è il suo respiro. Il suo culto conserva ancora un simbolismo colorato uranico molto preciso. La sua sede è lontana, sopra le nuvole, nel cielo immutabile. Tirawa diventa una nobile figura religiosa e mitica.

‘I bianchi parlano di un Padre celeste, ma noi parliamo di Tirawa atius, il padre di lassù, però non lo immaginiamo come una persona. Ce lo figuriamo in tutte le cose... Che aspetto abbia, nessuno lo sa’ (26).

14. ‘Deus otiosus’.

La povertà cultuale, cioè specialmente l'assenza di un calendario sacro dei riti periodici, è caratteristica della maggioranza degli dèi celesti (27). I Semang della penisola di Malacca conoscono anch'essi un Essere supremo, Kari, Karei o Ta Pedn, di statura superiore a quella umana, il quale è invisibile. Quando parlano di lui, i Semang non dicono addirittura che sia immortale, però affermano che esiste da sempre. Ha creato tutto, all'infuori della terra e dell'uomo; questi sono opera di Ple, altra divinità a lui subordinata (28).

Il particolare che non fu Kari il creatore della terra e dell'uomo è significativo: ci rivela una formula volgare della trascendenza e passività della divinità suprema, troppo distante dall'uomo per soddisfare le sue innumerevoli necessità religiose, economiche e vitali. Come gli altri dèi supremi uranici, Kari abita in cielo e manifesta la sua collera scagliando lampi; del resto il suo nome significa ‘fulmine’, (‘tempesta’). E' onnisciente, perché vede tutto quel che avviene sulla terra, e per questo ‘è anzitutto il legislatore, che governa la vita sociale degli uomini della foresta e sovrintende gelosamente all'osservanza dei suoi comandamenti’ (29). Ma Kari non è oggetto di un culto vero e proprio; lo si invoca, con offerte espiatorie di sangue, soltanto quando imperversa qualche uragano (30).

Lo stesso avviene presso la maggioranza delle popolazioni africane: il grande Dio celeste, l'Essere supremo, creatore e onnipotente, rappresenta soltanto una parte insignificante nella vita religiosa della tribù. E' troppo lontano o troppo buono per aver bisogno di un culto vero e proprio, e lo si invoca soltanto in casi estremi. Così, per esempio, i Yoruba della Costa degli Schiavi credono in un dio celeste di nome Olorun (letteralmente ‘Proprietario del Cielo’) che, dopo aver principiato la creazione del mondo, incaricò un dio inferiore, Obatala, di condurlo a termine e governarlo. Quanto a Olorun, abbandonò definitivamente gli affari terrestri e umani, e questo dio supremo non ha templi né statue né sacerdoti. Nondimeno è invocato, come ultimo scampo, nelle calamità (31).

Presso i Fang del Congo francese, Nzame o Nsambe - creatore e signore del Cielo e della Terra - rappresentava in altri tempi una parte piuttosto importante nella vita religiosa della tribù, come si indovina dai miti e dalle leggende, ma ormai è passato in ultimo piano (32). Nzambi dei Bantu è parimenti un grande dio celeste che si è ritirato dal culto; gli indigeni lo ritengono onnipotente, buono e giusto, ma appunto per questo non lo adorano affatto e non lo rappresentano in forma materiale, come fanno per gli altri dèi e spiriti (33). Presso i Basongo, il creatore celeste, Efile Mokulu, non ha culto e si invoca soltanto nei giuramenti (34). Gli Herero, popolazione bantu dell'Africa Sud-Ovest, chiamano Ndyambi il loro dio supremo, che si è ritirato in cielo, abbandonando l'umanità a dèi inferiori.

Appunto per questo, non è adorato. ‘Perché gli offriremmo sacrifici? - spiegava un indigeno. - Non ci mette paura perché, diversamente dai nostri morti ("ovakuru"), non ci fa nessun male’. Tuttavia gli Herero gli rivolgono preghiere in occasione di fortune inaspettate (35). Gli Alunda, altra tribù bantu, credono il loro Nzambi molto lontano e inaccessibile agli uomini; la loro vita religiosa è accaparrata dal timore e dal culto degli spiriti, e perfino per avere la pioggia si rivolgono agli "akishi", cioè agli antenati (36).

Si constata il medesimo processo fra gli Angoni, che conoscono un Essere supremo, ma adorano gli antenati; presso i Tumbuka, il cui Creatore è troppo sconosciuto, troppo grande ‘per occuparsi dei casi ordinari degli uomini’ (37); presso i Wemba, che conoscono l'esistenza di Leza, ma si interessano esclusivamente agli antenati; presso i Wahehé che si raffigurano l'Essere supremo, Nguruhi, come creatore e onnipotente, ma sanno poi che gli spiriti dei morti ("masoka") sono quelli che realmente dominano gli affari di questo mondo, e a loro offrono un culto regolare, eccetera. I Wachagga, importante tribù bantu di Kilimangiaro, adorano Ruwa, il Creatore, il Dio buono, custode delle leggi morali, che è attivo nei miti e nelle leggende, ma nella religione ha una parte alquanto mediocre. E' troppo buono e pietoso, gli uomini non hanno bisogno di temerlo; tutte le loro premure si concentrano sugli spiriti dei morti, e soltanto quando le preghiere e i sacrifici agli spiriti risultano vani, si sacrifica a Ruwa, specialmente nei casi di siccità o di malattie gravi (38).

I negri di lingua tshi, dell'Africa occidentale, si comportano nello stesso modo verso Njankupon, il quale non è affatto adorato; non ha culto, non ha neppure sacerdoti speciali, e riceve omaggi in circostanze rarissime: grandi carestie, epidemie, o dopo violenti uragani; gli uomini allora gli domandano in che cosa l'hanno offeso (39). Dziugbe (‘Il Padre Universale’) è il capo del pantheon politeista della popolazione Ewe. Diversamente dalla maggioranza degli altri Esseri supremi celesti, Dzingbe ha un sacerdote speciale detto "dzisai", ‘sacerdote del Cielo’, che lo invoca durante le siccità: ‘O cielo a cui dobbiamo la nostra riconoscenza, la siccità è grande; fa' che piova, che la terra si rinfreschi e che prosperino i campi!’ (40). Un adagio dei Gyriama, dell'Africa orientale, esprime mirabilmente la lontananza e il disinteresse del loro Essere supremo celeste: ‘Mulugu (Dio) è in alto, i Mani sono in basso (letteralmente: in terra)’ (41). I Bantu dicono: ‘Dio, dopo aver creato l'uomo, non si diede più pensiero di lui’. I Negrillo ripetono ‘Dio si è allontanato da noi!’ (42) Le popolazioni Fang della prateria dell'Africa equatoriale riassumono la loro filosofia religiosa in questa canzone:

‘Nzame (Dio) è in alto, l'uomo è in basso.

Dio è Dio, l'uomo è l'uomo.

Ciascuno da sé, ciascuno in casa sua.’

Nzame non riceve culto e i Fang si rivolgono a lui soltanto per domandare la pioggia (43). Anche gli Ottentotti invocano Tsuni-Goam per la pioggia: ‘O Tsuni-Goam, o tu, padre dei padri, tu padre nostro, fa' sì che Nanub (la nuvola) lasci cadere pioggia a torrenti!’ Essendo onnisciente, il Dio conosce tutti i peccati, ed è così invocato: ‘O Tsuni-Goam, tu solo sai che non sono colpevole!’ (44).

Le preghiere rivolte agli dèi nel momento della necessità riassumono mirabilmente la loro struttura uranica. I Pigmei dell'Africa equatoriale credono che il loro Dio (Kmvum) dimostri, per mezzo dell'arcobaleno, il suo desiderio di entrare in relazione con loro. Perciò, appena l'arcobaleno compare, prendono gli archi, li volgono nella sua direzione, e cominciano a salmodiare ‘... Tu hai rovesciato sotto di te, vincitore nella lotta, il tuono che muggiva, che muggiva tanto forte e tanto irato. Era in collera con noi? eccetera’. La litania finisce con la preghiera all'arcobaleno affinché, per sua intercessione, l'Essere supremo celeste non sia più in collera con loro, non tuoni più e cessi di ucciderli (45). Gli uomini si ricordano del Cielo e della divinità suprema soltanto quando li minaccia direttamente un pericolo dalle regioni uraniche; altrimenti la loro religiosità è stimolata dai bisogni quotidiani, e le loro pratiche o la loro devozione si volgono verso le forze che dominano tali bisogni. E' evidente che ciò non diminuisce per nulla l'autonomia, la grandezza e il primato degli Esseri celesti supremi; è piuttosto una prova che l'uomo ‘primitivo’, come quello civile, li dimentica facilmente appena non ha più bisogno di loro; che le asprezze dell'esistenza lo obbligano a guardare più la terra che il cielo, e che l'importanza del Cielo viene riscoperta soltanto quando una minaccia di morte incombe di lassù.

15. Nuove ‘forme’ divine sostituite agli dèi uranici.

In realtà gli Esseri celesti supremi non rappresentano mai una parte di primo piano nella religiosità primitiva. Presso gli Australiani, la forma religiosa dominante è il totemismo. In Polinesia, malgrado la credenza in una divinità celeste suprema o in una coppia divina originaria (si veda oltre), la vita religiosa è caratterizzata da un ricco polidemonismo o politeismo. Nelle isole Yap delle Caroline Occidentali, c'è una credenza abbastanza precisa in Yelafaz - Essere supremo creatore, buono, eccetera - ma la popolazione venera gli spiriti ("taliukan"). Gli indigeni delle isole Wetar in Indonesia, benché feticisti, conoscono tuttavia un Essere supremo, ‘il Vecchio’, che vive nel sole o in cielo. In Indonesia, in generale, la divinità suprema del Cielo si è fusa con quella del Sole, o ne è stata sostituita; per esempio I-lai, di Celebes, fu assimilato al dio solare, nel quale gli indigeni vedono, del resto, il continuatore della creazione cominciata da I-lai; lo stesso fenomeno a Timor e in altre innumerevoli isole (46).

In Melanesia, la vita religiosa è dominata dalla credenza nel mana, ma vi esistono anche l'animismo e tracce di credenza nel dio celeste. La struttura della religione figiana è l'animismo, malgrado sopravvivenze di una divinità celeste suprema, Ndengei, rappresentato nella forma paradossale di un grande serpente che vive nascosto in una caverna, o che ha testa di serpente e il resto del corpo di pietra; quando si agita, trema la terra; nondimeno, è il creatore del mondo, è onnisciente, punisce le colpe, eccetera (47). Abbiamo visto che le popolazioni africane, pur conservando più o meno integra la credenza in un Essere supremo celeste, tuttavia conoscono dominanti religiose diverse dal monoteismo o dalla monolatria. Nella religione degli Indiani Dené predomina il culto degli spiriti e lo sciamanismo, ma esiste anche un Essere supremo di natura celeste, Yuttoere (‘colui che sta in alto’).

In altre regioni, una divinità lunare si è sovrapposta all'Essere supremo uranico; questo, per esempio, è avvenuto nelle isole Banks (48) e nelle Nuove Ebridi (49). In rarissime circostanze - e indubbiamente per influenza del matriarcato la suprema divinità celeste è femminile; tale è Hiutubuhet della Nuova Irlanda, che conserva tutti gli attributi della divinità suprema uranica (passività, eccetera), ma è di sesso femminile; o le forme femminili (e animali) di Puluga, note col nome di Biliku e di Oluga (50); o la divinità Qamaits degli Indiani Bellachula (Bilchula) sulla costa nord-ovest del Pacifico, 'unico esempio di veri Esseri supremi di forma femminile nel Nord America' (51). In altri casi una grande Dea femmina si è sostituita all'Essere supremo celeste primitivo, come avvenne fra i Toda, i Kavi dell'Assam, eccetera. Nell'India meridionale la divinità uranica suprema non conta quasi affatto, e la vita religiosa è interamente accaparrata dal culto delle divinità locali femminili, le "grama devata".

Il motivo della coppia primitiva: Cielo (maschio) e Terra (femmina), è piuttosto frequente; nell'isola indonesiana di Keisar, il principio maschile Makarom manuwe, che abita in cielo e temporaneamente nel sole, e il principio femminile Makarom mawakhu, presente in terra, sono l'oggetto centrale del culto (52). La coppia primitiva e il mito cosmogonico corrispondente sono caratteristici della Polinesia e della Micronesia - la forma più conosciuta è quella Maori di Rangi e Papa. Tracce della credenza in una coppia divina primitiva si trovano anche in Africa; per i Bantu meridionali, e specialmente per i Bawili e i Fjort, la divinità suprema celeste Nzambi passa in seconda linea, lasciando al suo posto, e addirittura sotto nome identico, una divinità della Terra, i cui segreti cultuali sono comunicati esclusivamente alle donne (53). Il motivo mistico della coppia Cielo-Terra si ritrova nella California meridionale (fratello e sorella; dalla loro unione sono nate tutte le cose), fra gli Indiani Pima, nel Nuovo Messico, fra gli Indiani della Pianura ("Plain Indians"), presso i Sioux e i Pawni, e nelle Antille (54).

16. Fusione e sostituzione.

Come si è visto, la divinità celeste suprema cede dappertutto il posto ad altre forme religiose. La morfologia di questa sostituzione è alquanto varia, ma il senso di ciascuna sostituzione è in parte il medesimo: passaggio dalla trascendenza e dalla passività degli Esseri celesti a forme religiose dinamiche, fattive, facilmente accessibili.

Assistiamo, si può dire, a una 'caduta progressiva nel concreto' del sacro; la vita dell'uomo e l'ambiente cosmico che immediatamente lo circonda si imbevono sempre più di sacralità.

Le credenze nel mana, l'orenda, il wakan, eccetera, l'animismo, il totemismo, la devozione agli spiriti dei morti e alle divinità locali, eccetera, collocano l'uomo in una posizione religiosa diversa da quella che aveva rispetto all'Essere supremo celeste. La struttura stessa dell'esperienza religiosa cambia; un Daramulu, un Tirawa, per esempio, si rivela in modo diverso dai totem, dalle grama devata, dagli spiriti dei morti, eccetera. La sostituzione segna sempre la vittoria delle forme dinamiche, drammatiche, ricche di valenze mitiche, sopra l'Essere celeste supremo, nobile, ma passivo e lontano.

Così, presso i Maori della Nuova Zelanda, Rangi, benché presente nei miti, non è oggetto di culto; il suo posto è stato occupato da Tangaroa, il dio supremo (solare?) del pantheon maori. In Melanesia si incontra abitualmente il mito dei due fratelli, uno pieno di iniziativa e l'altro stupido (le due fasi della luna), creati dall'Essere celeste supremo, al quale, col tempo, si sono sostituiti. In generale l'Essere supremo cede il posto a un demiurgo, da lui stesso creato, e che, in suo nome e secondo le

sue direttive, sistema e organizza il mondo. O cede il posto a una divinità solare. Presso certe popolazioni bantu, il demiurgo Unkulunkulu è creatore del genere umano, ma subordinato all'Essere celeste superiore Utikxo, quantunque, in seguito, abbia respinto quest'ultimo nell'ombra. Per gli Indiani Tlingit (costa nord-ovest del Pacifico), la figura divina centrale è il Corvo, eroe e demiurgo primordiale, che crea il mondo (o più precisamente lo organizza, diffonde dappertutto la civiltà e la cultura), crea e libera il sole, eccetera (55). Ma talvolta il corvo compie queste cose per ordine di un Essere divino superiore (per esempio, è suo figlio). Per gli Indiani Tupi (-Guarani), Tamosci (-Tamoi) è l'antenato mitico, il demiurgo solarizzato che si sostituisce all'Essere celeste.

Nell'America del Nord, l'Essere supremo celeste tende in generale a fondersi con la personificazione mitica del tuono e del vento, rappresentata come un grande uccello (corvo, eccetera); con un colpo d'ala suscita il vento, e la sua lingua è il lampo (56). Il tuono era in origine, ed è rimasto in seguito, l'attributo essenziale delle divinità uraniche.

Talvolta si singolarizza e acquista una speciale autonomia.

Così, per esempio, gli Indiani Sioux credono che gli astri e i fenomeni meteorici, il sole, la luna, il fulmine, ma specialmente il fulmine, sono saturi di wakan. Gli Indiani Kansa dicono di non aver mai veduto il loro dio Wakan, ma hanno udito spesso la sua voce nel tuono. Per i Dakota, Wakantanka è realmente ‘parola che designa il tuono’ (Dorsey). Sotto il nome di Wakanda, gli Omaha onorano il tuono con un vero culto; specialmente all'inizio della primavera, gli uomini salgono sulle colline per fumare in suo onore, e gli recano offerte di tabacco (57). Presso gli Algonchini, si fanno promesse a Chebbeniathan, ‘l'uomo di lassù’, ogni volta che minaccia un uragano o che sembra imminente il tuono.

Abbiamo visto (paragrafo 12) che nei rituali australiani di iniziazione, l'epifania del tuono si annuncia col suono del cosiddetto ‘rombo’. Lo stesso oggetto e lo stesso cerimoniale si sono conservati anche nei riti di iniziazione orfica. Il fulmine è l'arma del dio del cielo in tutte le mitologie, e il punto colpito dal fulmine diventa sacro ("enelysion" dei Greci, "fulguritum" dei Romani) (58); e gli uomini fulminati sono consacrati. L'albero su cui cade più spesso il fulmine (la quercia) riveste il prestigio della divinità suprema (basta citare la quercia di Zeus a Dodona, di Giove Capitolino a Roma, la quercia di Donar vicino a Geismar, la sacra quercia di Romowe in Prussia, la quercia di Perun degli Slavi, eccetera).

Moltissime credenze relative alla santità del tuono si trovano diffuse nel mondo intero. Si credeva che le cosiddette ‘pietre del fulmine’, che sono in gran parte silici lavorate preistoriche, fossero la punta della freccia del fulmine; come tali erano venerate e piamente conservate (paragrafo 78). Tutto quel che cade dalle regioni superiori partecipa alla sacralità uranica; per questo le meteoriti, intensamente imbevute di sacro sidereo, erano onorate (59).

17. Antichità degli Esseri Supremi uranici.

Non possiamo affermare con certezza che la devozione per gli Esseri celesti sia stata l'unica e la prima credenza dell'uomo primitivo, né che tutte le altre forme religiose siano comparse più tardi e rappresentino fenomeni di degradazione. Se la credenza in un Essere celeste supremo si trova abitualmente nelle società primitive più arcaiche (Pigmei, Australiani, Fuegini, eccetera), tuttavia non si incontra in ciascuna di queste società (manca, per esempio, fra i Tasmaniani, i Wedda, i Kubu). Parimenti ci sembra che questa credenza debba necessariamente escludere ogni altra forma religiosa. E' indubbiamente possibile che l'uomo abbia avuto, fin dai tempi più remoti, la rivelazione

della trascendenza e dell'onnipotenza del sacro, attraverso l'esperienza delle sue relazioni con l'ambiente uranico. Prima di qualsiasi affabulazione mitica, di qualsiasi elaborazione concettuale, il cielo in sé stesso si presentò come il dominio divino per eccellenza. Ma, contemporaneamente a questa ierofania uranica, possono essere avvenute altre innumerevoli ierofanie.

Una cosa si può affermare con certezza: in generale, la ierofania celeste e la credenza negli Esseri supremi celesti ha ceduto il posto ad altri concetti religiosi. Per tenerci sempre sulle generali, è sicuro che simili credenze in Esseri celesti superiori rappresentavano, in altri tempi, il centro stesso della vita religiosa, non soltanto un settore periferico, qual è presso i primitivi odierni. Che il culto di queste divinità uraniche sia oggi così povero, significa puramente e semplicemente che il complesso cultuale venne confiscato da altre forme religiose, e non vuol dire, in nessun caso, che tali divinità uraniche siano creazioni astratte dell'uomo primitivo (o soltanto dei suoi ‘preti’) e che questo non ha avuto o non ha potuto avere con esse un rapporto religioso. D'altra parte, come abbiamo già visto, la povertà del culto significa piuttosto assenza di un calendario religioso; di tanto in tanto, sporadicamente, ciascuno di questi Esseri celesti supremi è onorato con preghiere, sacrifici, eccetera. Talvolta si ha addirittura un culto nel vero senso della parola; lo attestano, per esempio, le grandi feste rituali dell'America del Nord, in onore di questi Esseri supremi (Tirawa, Chebbeniathan, Awonawilona). Anzi in Africa gli esempi sono piuttosto frequenti: le danze notturne in onore di Cagn dei Boscimani, o il culto regolare di Uwoluwu (sacerdoti, luogo di culto, sacrifici) degli Akposo; i sacrifici umani periodici degli Ibibio in onore di Abassi Abumo, il Tonante, e i santuari che Abassi possiede ancora nel cortile di tutte le case degli indigeni di Calabar, vicini degli Ibibio; le preghiere e i sacrifici in onore di Leza, eccetera. I Konde adorano il loro dio supremo, Mbamba, con danze, canzoni e preghiere: ‘Mbamba, fa' crescere i nostri figli! Che il nostro bestiame si moltiplichi! Che il nostro granturco e le nostre patate prosperino! Scaccia le epidemie!’ (50). I Wachagga rivolgono le loro preghiere e i loro sacrifici a Ruwa: ‘O Capo, Uomo del cielo, accetta questo capo di bestiame. Ti preghiamo di respingere e allontanare da noi la malattia che viene sulla terra!’ Le persone pie pregano Ruwa mattina e sera, senza fare sacrifici (61). Si sacrificano capri a Mulugu, e gli Akikuyu offrono a Engai numerosi sacrifici, le primizie dei raccolti e montoni (62).

L'analisi dei vari strati della religione australiana dimostra chiaramente che la divinità celeste occupa il centro della religiosità arcaica. Un tempo Mungangaua viveva sulla terra, fra gli uomini; soltanto più tardi si ritirò in cielo, allontanandosi da loro. Il mito del progressivo allontanamento degli Esseri divini è identificabile in Australia un po' dappertutto. In ogni caso, sarebbe difficile derivare la credenza in questi Esseri celesti da un'altra credenza anteriore. Si è detto, per esempio, che deriva dal culto dei morti, ma nel sud-est dell'Australia (uno dei più antichi strati etnografici) il culto dei morti manca completamente (63).

Appunto ove le cerimonie di iniziazione hanno maggior vigore (cioè nel sud-est dell'Australia) troviamo la divinità celeste associata alla celebrazione di riti segreti. Invece, dove l'esoterismo va scomparendo (come avviene nella maggior parte delle tribù australiane del centro: Arunta e Loritja), la divinità celeste (Altjira, Tukura) è sprovvista di valore religioso e sopravvive specialmente nella sfera del mito; questo significa che la credenza nella divinità celeste era incontestabilmente più completa e più intensa nei tempi passati.

Per mezzo dell'iniziazione, si vengono a conoscere la vera teofania, la discendenza mitica del clan, il "corpus" delle leggi morali e sociali, in breve la posizione dell'uomo nel cosmo. L'iniziazione è anche un atto di conoscenza, non soltanto un rituale di rigenerazione. La conoscenza, la comprensione globale del mondo, la scoperta dell'unità cosmica, la rivelazione delle cause ultime che sostengono l'esistenza, eccetera, sono rese possibili grazie alla contemplazione del cielo, alla ierofania celeste e alle divinità uraniche supreme.

Sarebbe tuttavia grave errore vedere in questi atti e in queste riflessioni soltanto semplici preoccupazioni razionali (come fa, per esempio, lo Schmidt). Sono invece gli atti dell'uomo

integrale, che, evidentemente, conosce anche l'ossessione della causalità, ma conosce anzitutto il problema dell'esistenza, vale a dire vi si trova direttamente inserito. Tutte queste rivelazioni di carattere metafisico (origine del genere umano, storia sacra della divinità e degli antenati, metamorfosi, significato dei simboli, nomi segreti, eccetera), fatte entro la cornice delle cerimonie di iniziazione, non mirano esclusivamente a soddisfare la sete di conoscere del neofita, ma si propongono anzitutto di fortificare la sua esistenza totale, promuovere la continuità della vita e dell'abbondanza, assicurare un destino migliore dopo la morte, eccetera.

Dunque, riassumendo, è soprattutto significante la presenza, negli strati più arcaici della religione australiana, di divinità uraniche, nella cornice delle cerimonie iniziatiche.

Questa iniziazione, lo ripetiamo, garantisce la rigenerazione dell'iniziato, pur rivelandogli segreti di natura metafisica, e alimenta contemporaneamente la vita, la forza e la conoscenza.

Dimostra lo stretto legame fra la teofania (dato che nel rituale iniziatico si rivela la vera natura e il vero nome della divinità), la soteriologia (poiché la cerimonia iniziatica, per elementare che sia, garantisce la salvazione del neofita) e la metafisica (rivelazioni intorno al principio e all'origine dell'Universo, l'origine del genere umano, eccetera). Ma al centro della cerimonia segreta sta la divinità uranica, la stessa divinità che un tempo ha fatto l'universo, ha creato l'uomo ed è discesa sulla terra per instaurare la civiltà e i riti iniziatici.

Questa prerogativa delle divinità uraniche, di essere in origine non soltanto creatrici e onnipotenti, ma anche chiaroveggenti, ‘sapienti’ per eccellenza, spiega perché, in certe religioni, esse divengano figure divine astratte, concetti personificati, che servono a spiegare l'universo o ne esprimono la realtà assoluta. Iho, il Dio celeste della Nuova Zelanda e di Tahiti, rivelato soltanto agli iniziati alle dottrine sacerdotali esoteriche, è più un concetto filosofico che una divinità vera e propria (64). Altri dèi uranici - Nzambi delle popolazioni bantu, per esempio; Sussistinako dei Sia Americani - non hanno sesso; fenomeno di astrazione che rivela la trasformazione della divinità in principio metafisico. In realtà l'Awonawilona degli Indiani Zuni viene rappresentato privo di ogni carattere personale, e si può considerare tanto maschio che femmina (Lang lo chiamava "He-She", ‘Lui-Lei’ (65).

Questi dèi celesti supremi si sono potuti trasformare in concetti filosofici perché la ierofania uranica stessa era trasformabile in rivelazione metafisica; in altre parole, perché il carattere stesso della contemplazione del Cielo permetteva, accanto alla rivelazione della precarietà dell'uomo e della trascendenza della divinità, la rivelazione della SACRALITA' DELLA CONOSCENZA, della ‘forza’ spirituale. L'origine divina e il valore sacro della conoscenza, l'onnipotenza di Colui che VEDE E COMPRENDE, di Colui che ‘sa’ - in quanto sta in ogni luogo, vede tutto, ha creato e domina tutto - non si scorge in nessun luogo così pienamente come davanti al cielo diurno o alla volta stellata. Ben inteso che, per la mentalità moderna, tali divinità, con la scarsa precisione dei loro lineamenti mitici Iho, Brahman, eccetera - sembrano astrazioni, da considerarsi piuttosto concetti filosofici che non divinità propriamente dette. Non dimentichiamo, tuttavia, che per l'uomo primitivo, il quale le ha plasmate, il SAPERE, la CONOSCENZA erano - e sono rimasti - epifanie della ‘potenza’, della ‘forza sacra’. Chi vede e sa tutto, PUO' ED E' tutto. Talvolta simili Esseri supremi di origine uranica diventano fondamento dell'Universo, autori e dominatori dei ritmi cosmici, e tendono a coincidere sia col principio o sostanza metafisica dell'Universo, sia con la Legge, con quel che è eterno e universale nei fenomeni transitori, nel loro divenire. Legge che gli dèi stessi non possono abolire.

18. Dèi del Cielo presso le popolazioni artiche e centro-asiatiche.

Quando passiamo dalle religioni dei popoli ‘primitivi’ alle religioni cosiddette politeiste, la differenza principale che incontriamo viene dalla loro ‘storia’. Evidentemente la ‘storia’ ha modificato anche le teofanie primitive; nessuno degli dèi celesti delle popolazioni primitive è ‘puro’, nessuno rappresenta una forma aurorale. Le loro ‘forme’ si sono modificate, sia per influenze esterne, sia semplicemente perché sono vissuti entro una tradizione umana. Ma sulle religioni cosiddette politeiste la storia ha agito con intensità ben diversa. I concetti religiosi, come l'intera vita mentale e spirituale di quei popoli creatori di storia, hanno subìto influenze, simbiosi, conversioni ed eclissi. Le ‘forme’ divine, precisamente come tutte le altre ‘forme’ prodotte da simili civiltà, tradiscono nella loro struttura componenti innumerevoli. Fortunatamente, la vita religiosa, come le creazioni cui ha dato origine, è dominata da quel che si potrebbe chiamare ‘tendenza verso l'archetipo’. Per multiple e diverse che siano le componenti di una creazione religiosa (forma divina, rito, mito, culto), la loro espressione tende a tornare continuamente all'archetipo. Più oltre, esaminando sommariamente alcune divinità celesti delle regioni politeiste, potremo rinunciare a conoscere la ‘storia’ di ciascuno per capire la sua struttura e il suo destino, perché ognuna di loro, malgrado la ‘storia’ che la precede, tende a ritrovare la ‘forma’ originale, tende a tornare all'archetipo. Ciò, però, non significa che le figure di queste divinità celesti siano semplici o che il processo della loro semplificazione si possa spingere molto avanti.

Il primo elemento nuovo presentato da questi dèi rispetto alle figure trattate nei paragrafi precedenti, è la SOVRANITA'. La teofania non si riduce alle sole realtà uraniche e meteorologiche, la loro POTENZA non si manifesta soltanto nella creazione cosmica. Diventano ‘padroni’, sovrani universali. Ne consegue che nelle religioni politeiste non sempre si può parlare di dèi del cielo, senza tener conto di questo nuovo elemento: la sovranità. Pur derivando dalle prerogative celesti, la sovranità è una nuova valorizzazione religiosa della ‘potenza’ e tende a modificare sensibilmente il profilo della divinità.

Cominciamo la nostra rapida esposizione dalle divinità celesti supreme adorate dalle popolazioni artiche e dai nomadi dell'Asia settentrionale e centrale. I Samoiedi adorano Num, divinità che abita in cielo (nel settimo cielo), il suo nome significa ‘cielo’ (66). Ma non sarebbe esatto identificarlo col cielo materiale, perché, come nota lo Schmidt (67), i Samoiedi ritengono che Num sia anche il mare e la terra, cioè tutto quanto L'UNIVERSO. Presso i Koryak, la divinità suprema si chiama ‘Quello di lassù’, ‘il Padrone di lassù’, ‘il Sorvegliante’, ‘Colui che esiste’, ‘Forza’, ‘il Mondo’. Gli Ainu lo conoscono come ‘il Capo divino del cielo’, ‘il Dio celeste’, ‘il Creatore divino dei mondi’, ‘il Protettore’, eccetera, ma anche come Kamui, cioè ‘Cielo’ (68). La suprema divinità dei Koryak abita nel ‘villaggio del cielo’. Gli Eschimesi centrali credono che la loro divinità suprema abiti in cielo; la chiamano ‘Essere celeste’ (69). Certo, questi nomi e questi attributi non esauriscono la personalità del dio supremo delle popolazioni artiche, il quale si rivela anzitutto dio onnipotente, spesso unico e padrone dell'Universo. Ma la struttura celeste delle sue teofanie è manifesta e arcaica; e, come le divinità celesti dei ‘primitivi’, questo dio supremo divide con gli dèi inferiori e con gli spiriti la vita religiosa delle popolazioni artiche.

Talvolta si ricorre a lui soltanto quando le preghiere agli spiriti sono state inefficaci. Tuttavia, nei sacrifici, si offrono a lui le teste e le ossa lunghe degli animali immolati, mentre gli spiriti e le divinità ctonio-infernali ricevono soltanto il sangue caldo (70).

Il nome mongolo della divinità suprema è "tengri", che significa ‘cielo’ (confronta anche "tengeri" dei Buriati, "tängere" dei Tatari del Volga, "tingir" dei Beltiri, "tangara" dei Yakuti e probabilmente "tura" dei Ciuvaci) (71). Presso i Ceremissi, il dio celeste supremo si chiama Jume, originariamente ‘Cielo’ (72). Il nome più frequente presso gli Ostiak e i Vogul è "Num-Turem", ‘Turem l'eccelso’, o ‘Turem che abita in alto’ (73). Più al sud, presso gli Ostiak Irtysch, il nome della divinità celeste è

derivato da "sänke", che ha il senso originario di ‘luminoso, brillante, luce’ (74), per esempio "Num-sänke" (‘Sänke di lassù’), "Jem-sänke" (‘Sänke il buono’), eccetera (75).

Altri titoli ed epiteti del dio del cielo completano la descrizione della sua natura e delle sue funzioni. I Baltiri rivolgono le loro preghiere al ‘Khan misericordiosissimo’ ("Kaira-Kan") e al ‘capo’ ("cajan") (76). I Tatari di Minussinsk chiamano il dio supremo ‘Creatore della Terra’ ("cär cajany") (77), i Yakuti ‘il saggio Padrone Creatore’ ("urün ajy tojon") o ‘il Padrone altissimo’ ("ar tojon"), i Tatari dell'Altai ‘il Grande’ ("ülgän", "ülgen") o ‘il Grandissimo’ ("bai ülgän") e nelle loro invocazioni anche ‘bianca luce’ ("ak ajas", confronta "sänke" degli Ostiak) e ‘Khan luminosissimo’ ("ajas kan") (78).

Gli Ostiak e i Vogul aggiungono al nome di "turem" le qualifiche ‘grande’, ‘luminoso’, ‘dorato’, ‘bianco’, ‘altissimo’, ‘Signor Padrone Padre mio’, ‘buona luce dorata dell'alto’, eccetera (79). Nelle preghiere e nei testi letterari il dio del cielo è spesso chiamato ‘Padre’ (80).

La semplice enumerazione di questi nomi e titoli fa spiccare il carattere celeste, sovrano, creatore, della divinità suprema uralo-altaica che abita in cielo (81), nel settimo cielo, nel nono o nel sedicesimo (Ba‹ ülgen; confronta paragrafo 33). Il suo trono sta nel punto più alto del cielo o in cima alla montagna cosmica (paragrafo 143). I Tatari Abakan parlano anch'essi della ‘Volta’ del dio celeste, i Buriati della ‘casa sfolgorante d'oro e d'argento’, e gli Altaici di un ‘palazzo’ ("örgö") con una ‘Porta d'oro’ e un ‘Trono d'oro’ (81). Il Dio ha figli e figlie (82), è circondato di servi e di messaggeri, che lo sciamàno incontra nella sua ascensione estatica al cielo.

(Uno di questi messaggeri, "jajyk", vive sulla terra e fa da intermediario fra "ülgän" e gli uomini; l'altro, "suila", osserva la condotta degli uomini e riferisce al Padrone) (83).

Ma presso gli Uralo-altaici non troviamo il mito della ierogamia, quantunque i Buriati chiamino il cielo ‘Padre’ e la terra ‘Madre’ nelle loro invocazioni (84).

Il dio supremo celeste è il creatore della terra e dell'uomo. E' ‘artefice di tutte le cose’ e ‘padre’. Ha creato le cose visibili e invisibili, ed è sempre lui che rende feconda la terra (85). Presso i Vogul, Numi-tarem è non soltanto il creatore, ma anche il civilizzatore dell'umanità, quello che insegnò agli uomini la pesca, eccetera (86). L'idea di creazione è strettamente legata all'idea di norma cosmica. Il cielo è l'archetipo dell'ordine universale, il dio celeste è garante sia della perennità e dell'intangibilità dei ritmi cosmici, sia dell'equilibrio delle società umane. E' ‘Khan’, ‘Capo’, ‘Padrone’, cioè sovrano universale. Di conseguenza i suoi ordini debbono essere rispettati (fra i titoli del dio, la nozione di ‘comandante’, ‘organizzatore’, è evidente) (87). I Mongoli credono che il Cielo veda tutto, e quando fanno un giuramento proclamano: ‘Che il Cielo lo sappia!’, o ‘Che lo veda il Cielo!’ (88). Nei segni celesti (comete, siccità, eccetera) leggono rivelazioni e ordini divini. Creatore, onnisciente e onniveggente, custode delle leggi, il dio celeste è cosmocrate; tuttavia non regna direttamente, ma, quando compaiono organismi politici, governa per mezzo dei suoi rappresentanti terreni, i Khan.

Nella lettera che Mangu-Khan mandò al Re di Francia per mezzo di Ruysbroeck, si trova la più chiara professione di fede della razza mongola: ‘Questo è l'ordine del Dio eterno: in Cielo v'è un solo Dio eterno, e sulla terra vi sarà soltanto un padrone, Genghis Khan, Figlio di Dio!’ E il sigillo di Genghis Khan portava questa iscrizione: ‘Un Dio in cielo e il Khan sulla terra. Sigillo del Padrone della terra’. Questo concetto del monarca universale, figlio del sovrano celeste o suo rappresentante sulla terra, si trova anche presso i Cinesi (come fra alcune popolazioni polinesiane). Negli antichi testi cinesi il Dio del Cielo aveva due nomi: T'ien (‘cielo’, ‘dio del cielo’) e Shang -Ti (‘Signore Altezza’, ‘Sovrano di lassù’). Il cielo è il regolatore dell'ordine cosmico, il Sovrano supremo che abita al sommo delle nove regioni celesti. ‘Provvidenza dinastica, il cielo è una potenza chiaroveggente e giustiziera.

E' la divinità dei giuramenti. Si giura per la luce del giorno e per la luce dell'aurora; si invoca la testimonianza della volta azzurra, il cielo azzurro, il cielo che splende, splende in alto!’ (89).

L'Imperatore è il ‘Figlio del Cielo’, T'ien tseu, rappresentante del dio celeste sulla terra. Al mongolo "dzajagan" corrispondeva il cinese "t'ien-ming", ‘l'ordine del cielo’. Non soltanto il sovrano garantisce la buona organizzazione della società, ma garantisce anche la fertilità della terra, la successione normale dei ritmi cosmici. Quando avviene un terremoto o altra calamità, il sovrano cinese confessa i suoi peccati e compie pratiche di purificazione. Nel "Shi King" il re si lamenta durante una terribile siccità: ‘Di quale delitto ci accusano ora, ché il cielo scatena morte e tormento?... Questa rovina e devastazione del paese, possa ricadere su me (solo)!’ L'Imperatore infatti è l'‘uomo unico’, il rappresentante dell'ordine cosmico e il custode delle leggi.

L'insieme Cielo-Creatore-Sovrano universale, garante dell'ordine cosmico e della continuazione della vita sulla terra, è completato dalla caratteristica delle divinità celesti: la passività. Nei grandi organismi politici (Cina, imperi mongoli) l'efficienza del dio celeste è rafforzata dal mito della sovranità e dalla presenza stessa dell'impero. Ma quando la ‘storia’ non interviene, la divinità suprema degli Uralo-altaici tende a divenire passiva e distante nella coscienza dei suoi adoratori. Per certe popolazioni siberiane, il dio del cielo è così lontano che non si interessa alle azioni umane. Così "buga" (‘Cielo’, ‘Mondo’) dei Tungusi sa tutto, ma non si ingerisce negli affari umani, e non punisce neppure i cattivi. "Urün ajytojon" o "aibyt aga" (Aga = ‘Padre’) dei Yakuti abita nel settimo cielo, sopra un trono di marmo bianco, governa tutto ma fa soltanto il bene (cioè non punisce). I Tungusi della regione di Turukhansk credono che il dio del cielo rechi loro ora la fortuna ora l'infortunio, e affermano di non capire secondo quale criterio si regoli (90).

Ma in generale si può dire che il dio celeste supremo delle popolazioni Uralo-altaiche conserva i suoi caratteri primordiali meglio degli dèi celesti di altre razze. Non conosce la ierogamia e non si trasforma in dio della tempesta e del tuono.

(Gli Uralo-altaici si raffigurano il tuono sotto forma di uccello, come nelle mitologie dell'America del Nord, ma non gli offrono sacrifici) (91). Lo venerano, lo pregano per ottenere alimenti (confronta "Numi tarem") (92), e gode di un vero culto, quantunque non sia rappresentato da nessuna immagine (93); gli sacrificano specialmente cani e renne bianche (94). Ma non si può dire che tutta la vita religiosa sia dominata dalla fede nella divinità celeste; una intera serie di riti, credenze e superstizioni lo ignora completamente.

19. Mesopotamia.

Il termine sumerico che significa divinità, "dingir" (95), aveva il senso primitivo di epifania celeste: ‘luminoso, brillante’ ("dingir" si traduceva in accadico "ellu", ‘luminoso, brillante’). L'ideogramma che esprimeva la parola ‘divinità’ (pronunciata "dingir") era lo stesso di quello corrispondente alla parola ‘cielo’ (e in questo senso si pronunciava "ana", "anu"). In origine il segno grafico era un geroglifico rappresentante una stella. Con la pronuncia "an(a)", "an(u)", il geroglifico significa trascendenza spaziale propriamente detta: ‘alto, essere alto’.

Lo stesso segno "an" serve anche a esprimere ‘il cielo piovoso’ e, per estensione, la pioggia. L'intuizione della divinità come tale ("dingir") era dunque fondata sulle ierofanie celesti (‘alto’, ‘lucente’, ‘brillante’, ‘cielo’, ‘pioggia’). Abbastanza presto queste ierofanie si staccarono dall'intuizione della divinità come tale ("dingir") e si concentrarono intorno a una divinità personificata, Anu, che esprimeva il cielo col proprio nome, e che comparve nella storia prima del quarto millennio avanti Cristo. Di origine sumerica, Anu divenne il capo del pantheon babilonese. Ma, come gli altri dèi celesti, cessò col tempo di rappresentare una parte di capitale importanza.

Almeno in tempi storici, Anu era un dio alquanto astratto; il suo culto non è molto diffuso (96); è raramente invocato nei testi religiosi, e non figura nei nomi teofori (97). Non è un dio creatore come Marduk; non si conoscono statue di Anu (98), e questo sembra una conferma della sua inattualità nel culto e nella vita babilonese dei tempi storici.

La sede di Anu è naturalmente in cielo; il suo palazzo, nel punto più elevato della volta celeste, non fu raggiunto dalle acque del diluvio (99). Lassù, come nell'Olimpo della mitologia ellenica, è visitato dagli dèi.

Il suo tempio di Uruk si chiama "E-an-na", ‘Casa del cielo’. In cielo Anu siede in trono, con tutti gli attributi della sovranità: scettro, diadema, copricapo e bastone (100). E' il Sovrano per eccellenza e le insegne della sua regalità sono fonte e giustificazione dell'autorità monarchica; simbolicamente, il re deriva il suo potere direttamente da Anu (101). Per questo, lo invocano soltanto i sovrani, non il volgo.

E' ‘Padre degli dèi’ ("abu ilani") e ‘Re degli dèi’; il nome ‘Padre’ (102) è inteso come autorità sovrana, più che in senso familiare.

Nel Codice di Hammurabi, Anu è invocato come ‘re degli Anunnaki’, e i suoi epiteti più comuni sono "il shame", ‘dio del Cielo’, "ab shame", ‘padre dei Cieli’, "shar shame", ‘re dei Cieli’. La regalità stessa è scesa dal Cielo (103).

Le stelle formano il suo esercito (104), perché Anu, in quanto sovrano universale, è un dio guerriero (confronta ‘il Signore degli Eserciti’ nella Bibbia). La sua festa principale coincide con l'inizio dell'anno nuovo, e quindi con la commemorazione della creazione del mondo (paragrafo 153).

Ma col tempo la festa dell'anno nuovo fu consacrata a Marduk, dio più giovane (la sua ascesa risale al tempo di Hammurabi, verso il 2150 avanti Cristo), più dinamico (lotta col mostro marino Tiamat e lo uccide), e sovrattutto dio creatore (Marduk creò il mondo dal corpo di Tiamat). Questa sostituzione di Marduk ad Anu nella festa principale corrisponde alla promozione di Enlil-Bel, divinità del cielo in tempesta, piovoso e fecondatore, al grado di dio supremo babilonese (paragrafo 27).

Le conseguenze di queste sostituzioni di divinità dinamiche, creatrici e accessibili, risulteranno più chiare nelle pagine seguenti.

20. Dyaus, Varuna.

Non è qui il caso di entrare nella discussione intorno a *Dieus, l'ipotetico dio del cielo luminoso, comune a tutte le tribù ariane. Certo è che l'indiano Dyaus, l'italico Juppiter, l'ellenico Zeus, come il dio germanico Tyr-Zio, sono forme storiche, evolute, di questa divinità celeste primordiale e rivelano perfino nei loro nomi il binomio originario ‘luce (giorno)’, ‘sacro’ (confronta il sanscrito "div", ‘splendere’, ‘giorno’, "dyaus", ‘cielo’, ‘giorno’; "dios", "dies"; "deivos", "divus"). I nomi di queste divinità supreme indo-ariane rivelano i loro legami organici col cielo sereno e lucente. Ma questo non significa, come credono molti studiosi (105), che ogni manifestazione meteorologica-tempesta, fulmine, tuono mancasse nell'intuizione del *Dieus originario. Gli dèi più primitivi del cielo (per esempio, Baiame, Daramulun eccetera, confronta paragrafo 12) dominavano i fenomeni meteorologici, e il loro attributo principale era il fulmine. Il semplice fatto che il NOME del dio ariano mette in rilievo il carattere LUCENTE E SERENO non esclude le altre teofanie uraniche (uragani e pioggia) dalla personalità di *Dieus. E' vero che, come vedremo nel paragrafo 26, buona

parte di questi dèi del cielo si sono ‘specializzati’ e sono diventati divinità della tempesta e della fecondità. Ma tali specializzazioni ulteriori vanno spiegate con processi ben noti alla storia delle religioni (la tendenza al concreto; la trasformazione dell'idea di ‘creazione’ in idea di ‘fecondità’, eccetera) e, in ogni caso, non escludono la coesistenza di funzioni meteorologiche nell'intuizione di un dio del cielo lucente.

Le forme storiche delle divinità celesti indo-ariane difficilmente potrebbero ridursi a una teofania o ad una serie di teofanie uraniche. La loro personalità è più ricca, le loro funzioni più complesse. La sacralità che concentrano e dominano si rivela distribuita in zone multiple, e la struttura di queste zone non è sempre cosmica. Elemento decisivo della personalità di tutti questi dèi è la SOVRANITA', e il prestigio della sovranità non è interamente spiegabile col sacro celeste.

Vediamo, ad esempio, il caso del dio del cielo indo-ariano.

Dyaus appare molto raramente nei Veda e nella letteratura post-vedica in forma di divinità propriamente detta (106); il suo nome serve abitualmente come denominazione del ‘cielo’ o del ‘giorno’ ("dyavi dyavi", ‘da un giorno all'altro’). Dyaus ha certamente posseduto, un tempo, l'autonomia di vera divinità, e i testi vedici ne conservano qualche traccia: la coppia Dyavaprthivi, ‘il Cielo e la Terra’ (107), l'invocazione al ‘Cielo Padre’ (108), al ‘Cielo che sa tutto’ (109). La ierogamia, l'onniscienza, la creatività, sono gli attributi specifici di una divinità celeste reale. Ma Dyaus ha subìto un processo di specializzazione ‘naturistica’, cioè ha cessato di essere il rivelatore della SACRALITA' URANICA, ed è diventato un'espressione lessicale che designa I FENOMENI URANICI DIURNI (‘cielo’, ‘giorno’). Anche questo è un effetto della sua ‘passività’; il sacro si ritira dai fenomeni cosmici e i termini che servivano a denominarlo finiscono per diventare termini profani; la divinità del Cielo cede il posto a una parola che esprime il ‘cielo’ e il ‘fenomeno diurno’. Ma questa laicizzazione di Dyaus non significa abolizione o indebolimento della teofania celeste; significa puramente e semplicemente la sostituzione di Dyaus con altra divinità. ‘Naturalizzandosi’, cessando di esprimere il SACRO celeste, Dyaus cessa di svolgere la funzione di dio supremo uranico.

Questo processo è avvenuto molto presto, se già dall'inizio dell'epoca vedica il posto di Dyaus fu occupato da un altro dio, Varuna ("u-ru-va-na" nelle iscrizioni di Boghazkeui, quattordicesimo secolo avanti Cristo), che ha conservato con sufficiente vigore gli attributi uranici, ma che tuttavia non si può ridurre esclusivamente a divinità del cielo. E' certo che Varuna è "visva-darsata", ‘visibile in ogni luogo’ (110), che ‘ha separato i due mondi’ (111), che il vento è il suo respiro (112), che è venerato insieme a Mitra come ‘i due potenti e sublimi padroni del cielo’, che, ‘con nuvole diversamente dipinte, si mostra al primo rombo del tuono e fa piovere il cielo con miracolo divino’, che ‘dispiega nel cielo la loro opera miracolosa’ (113), eccetera. Per tempo Varuna acquistò caratteristiche lunari (114) e pluvie, fino a diventare col tempo una divinità dell'oceano (115). Queste due metamorfosi potrebbero spiegarsi partendo dalla sua struttura uranica originaria. La sostituzione delle divinità lunari o, in generale, la fusione degli elementi lunari, con le figure divine primordiali, è fenomeno frequente nella storia delle religioni.

I ritmi lunari comandano alle piogge e alle acque; così il privilegio pluvio delle divinità uraniche passa alle divinità lunari.

Sempre con la sua struttura uranica originaria si possono spiegare altre funzioni e prestigi di Varuna, per esempio la sua onniscienza.

‘Dal cielo scendono le sue spie; con le loro migliaia d'occhi spiano la terra. Il re Varuna vede tutto... Ha perfino contato i battiti di ciglia degli uomini...’ (116) Varuna è onnisciente e infallibile, ‘conosce la traccia degli uccelli che volano nell'aria... conosce la direzione del vento... egli, colui che sa tutto, spia tutti i segreti, tutte le azioni e le intenzioni...’ (117). Insieme a Mitra, colloca spie nelle piante e nelle case, poiché questi dèi non chiudono mai gli occhi (118). Varuna è "sahasraksha", ‘dai mille occhi’ (119), formula mitica delle stelle, metafora che designa, almeno in

origine, una divinità uranica (120). Varuna non è il solo ad avere mille occhi, li hanno anche Indra e Vayu (121), Agni (122), Purusha (123). Si può stabilire una relazione fra i due primi e le regioni uraniche (tempesta, venti), ma Agni è il dio del fuoco, e quanto a Purusha, è il "makranthropos" mitico. La loro qualità di avere mille occhi non è un effetto dei loro prestigi celesti, dipende dal fatto che, negli inni in loro lode, furono considerati dèi onniscienti e onnipotenti, cioè sovrani.

21. Varuna e la sovranità.

Effettivamente, tornando alla questione se Varuna possa considerarsi esclusivamente divinità uranica, nei testi vedici non è sempre il carattere celeste di Varuna che viene posto in rilievo, è la sua qualità di Sovrano. ‘In verità, Varuna è il Ksatra per eccellenza.’ (124). Güntert (125) e Dumézil (126) hanno posto in luce, con felice formula, questo carattere fondamentale di Varuna. I fedeli si sentono ‘come schiavi’ in sua presenza (127) e l'atteggiamento umile è carattere esclusivo del culto di questo dio (128). Essendo Sovrano universale, Varuna è il custode delle norme e dell'ordine cosmico. Per questo ‘vede’ tutto e nessun peccato, per quanto nascosto, gli sfugge; a lui si rivolge l'uomo deluso, per domandare che colpe ha commesso, in che cosa l'ha offeso (129). Varuna è garante dei contratti conclusi fra gli uomini, e li ‘lega’ per mezzo dei loro giuramenti. Se vuol mandare in rovina qualcuno, Varuna lo ‘lega’; gli uomini temono le ‘reti’ di Varuna (130), quei legami che li paralizzano e li sfiniscono. Varuna è la divinità che ‘lega’, privilegio posseduto anche da altri dèi sovrani (paragrafo 23) e che rivela le sue capacità magiche, il possesso di poteri spirituali, del potere regio per eccellenza.

Perfino il nome di Varuna si spiega con questa facoltà di legare, perché, rinunciando all'etimologia "var-(vrnoti)" ‘coprire, racchiudere’ (che porrebbe in evidenza il suo carattere uranico), oggi si segue l'interpretazione proposta da H. Petersson e accettata da Güntert (131) e Dumézil (132) e si deriva il nome dalla radice indoeuropea "uer", ‘legare’ (sanscrito "varatra", ‘correggia, corda’; lettone "wéru", "wert", ‘infilare, ricamare’; russo "verenica", ‘fila interrotta’). Varuna è sempre rappresentato con una corda in mano (133), e molte cerimonie hanno lo scopo di sciogliere gli uomini ‘dai legami di Varuna’ (perfino i nodi sono varuniani) (134).

Questa facoltà di ‘legare’, anche se fu accresciuta da ulteriori influenze ctonie e lunari subìte da Varuna (135), pone in evidenza l'essenza magica della sovranità di questo dio.

Completando l'interpretazione di Güntert (136) sui valori magici dei ‘legami’ e delle ‘reti’, Dumézil giustamente insiste sulla loro funzione regia. ‘Varuna è per eccellenza il padrone della "maya", del prestigio magico. I legami di Varuna sono magici, come è magica la Sovranità stessa; sono il simbolo di quelle forze mistiche detenute dal capo, che si chiamano giustizia, amministrazione, sicurezza regia e pubblica, tutti i "poteri".

Scettro e legami, "danda" e "pasah", si dividono, in India e altrove, il privilegio di rappresentare tutto questo’ (137). Di conseguenza, Varuna presiede alla cerimonia indiana della consacrazione regia; "rajasuya", del resto, altro non è che una riproduzione della consacrazione archetipica compiuta a proprio vantaggio dal primo sovrano, Varuna (138).

Sarebbe dunque erroneo considerare Varuna esclusivamente come un dio del cielo, e spiegare la sua personalità, il suo mito e i suoi riti unicamente con elementi uranici. Varuna, come altri dèi detti del cielo, è figura complessa; non si può ridurli a epifanie ‘naturiste’, né limitarli a funzioni sociali. I prestigi della sovranità sono aumentati e hanno accresciuto i prestigi celesti; Varuna VEDE E SA tutto, poiché domina l'universo dalla sua siderea sede; ma parimenti PUO' tutto, essendo

cosmocrate, e punisce chi viola le leggi ‘legandoli’ (con la malattia, l'impotenza), perché è custode dell'ordine universale. Evidentemente, una nota comune persiste in tutti i suoi attributi e funzioni: il carattere sereno, sacro, direi quasi passivo, della sua ‘forza’. Non rivendica neppure un diritto, non conquista nulla, non lotta per ottenere qualche cosa (come fa Indra, per esempio); ‘è’ potente, ‘è’ sovrano pur rimanendo contemplativo (‘un sacerdote che frequenta le assemblee’) (139). Varuna è re, non di per sé stesso ("svaraj", come Indra); è Re universale, "samraj" (140). Vale a dire che il potere è suo di diritto, è conseguenza del suo stesso modo di essere; questo potere gli permette di agire per mezzo della magìa, della ‘potenza dello spirito’, della ‘conoscenza’.

Scopriamo così una simmetria notevole fra quel che potremmo chiamare lo ‘strato celeste’ e lo ‘strato regio’ di Varuna, che si corrispondono e si completano scambievolmente; il Cielo è trascendente e unico, appunto come il Sovrano Universale; la tendenza alla passività è manifesta in tutti gli dèi supremi del cielo, che vivono nelle superne regioni, lontani dall'uomo e in un certo senso indifferenti ai suoi bisogni quotidiani.

Ritroveremo questa passività delle Figure supreme celesti primitive anche in Varuna, nella sua natura CONTEMPLATIVA, la sua facoltà di agire non, come Indra, attraverso mezzi fisici, ma mediante forze magiche, spirituali. Troviamo la stessa simmetria fra gli attributi delle divinità celesti dei primitivi e quelle del Sovrano universale; ambedue garantiscono l'ordine e la fecondità della Natura purché siano rispettate le leggi; la pioggia dà la fertilità, senonché la violazione delle leggi, ‘i peccati’, pongono in pericolo il funzionamento normale dei ritmi, minacciando la vita stessa della società e della Natura.

Vedremo che non soltanto nel mito, ma anche nella realtà cultuale, il sovrano è garante dell'ordine e della fecondità terrestre. Ma è importante notare fin d'ora che questa nozione di sovranità universale, esercitata con mezzi esclusivamente spirituali, magici, si poté sviluppare e precisare, in gran parte, grazie all'INTUIZIONE DELLA TRASCENDENZA DEL CIELO.

Simile intuizione, germinata su piani multipli, ha reso possibile l'ampia costruzione della ‘sovranità magica’. Ma la teoria della ‘sovranità magica’, a sua volta, ha influito in modo decisivo sul vantaggio iniziale del dio celeste. Di modo che Varuna, almeno nella sua forma ‘storica’ (cioè quale lo rappresentano i documenti vedici e post-vedici), non può essere considerato semplicemente un dio del cielo, come non può essere considerato divinità lunare od oceanica. Varuna è, o tende a essere, TUTTE queste divinità insieme, ed è, nello stesso tempo, il dio sovrano per eccellenza.

22. Dèi celesti iranici.

Gli Iranici conoscono anch'essi un dio supremo celeste; infatti, secondo Erodoto (1, 131) salivano ‘sulle montagne più alte per offrire sacrifici a Zeus, e dànno questo nome a tutta la distesa circolare del cielo’. Non conosciamo il nome di quel dio celeste primordiale nelle lingue iraniche. La divinità che troviamo nell'Avesta e che Zarathustra ha tentato di trasfigurare, ponendola al centro della sua riforma religiosa, si chiamava Ahura Mazda, ‘Signore Sapienza’, ‘onnisciente’. Uno dei suoi epiteti è "vouru casani", ‘colui che vede largamente’ (141), nome che rivela la sua origine uranica. Ma la riforma di Zarathustra purificò Ahura Mazda dai suoi elementi naturisti, e le tracce più concrete del vecchio dio celeste si ritrovano piuttosto nei testi tardi, che riflettono un ritorno all'antico politeismo iranico.

Fin dall'inizio degli studi comparativi, si vide in Ahura Mazda una figura corrispondente a Varuna. Quantunque alcuni studiosi abbiano contestato l'omologazione (142), non abbiamo ragioni serie di

abbandonarla. I tratti comuni rivelati cinquant'anni fa da Oldenberg (143) risultano abbastanza convincenti; come Varuna, Ahura Mazda è il ‘dio sovrano’ (144). Una formula avestica arcaica piuttosto frequente è Mithra-Ahura (145), ove Mithra è associato a un Ahura che non è ancora l'Ahura-Mazda dei tempi storici, ma ricorda piuttosto l'Asura per eccellenza dei testi vedici, Varuna; l'avestico Mithra-Ahura corrisponde così al binomio vedico "Mitra-varuna". Noi non possiamo seguire fino alle loro estreme conclusioni Hertel (146), Nyberg (147) e Widengren (148), i quali vedono in Mithra il cielo notturno e in Ahura Mazda quello diurno. Ma la struttura celeste è indubbiamente trasparente nell'epifania di Ahura Mazda. Infatti ‘ha per veste la solida volta del cielo’ (149); fa cadere da ogni parte la pioggia per nutrire ‘l'uomo pio e gli animali utili’ (150); si chiama ‘colui che vede molto, colui che vede meglio, colui che vede lontano, colui che vede meglio da lontano, colui che spia, colui che conosce, colui che conosce meglio’ (151), ‘colui che non inganna’ (152), ‘colui che sa...; è infallibile, dotato di intelligenza infallibile, onnisciente’ (153). ‘Non è possibile ingannare Ahura, che osserva tutto’, dice Yasna (45, 4). Come gli altri dèi del cielo, Ahura Mazda non conosce il sonno e nessun narcotico può addormentarlo (154).

Per questo nessun segreto sfugge ‘al suo sguardo lucente’ (155).

Ahura Mazda garantisce l'inviolabilità dei contratti e il rispetto della parola data; rivelando a Zarathustra perché ha creato Mithra, Ahura Mazda dice che chi viola un patto ("mithra" = contratto) attira la sventura su tutto il paese (156). E' dunque il mallevadore dei buoni patti contrattuali fra gli uomini, che assicurano l'equilibrio delle forze cosmiche e la prosperità generale. Questa è anche la ragione per cui Mithra è onnisciente e ha diecimila occhi e mille orecchie (157), e, come Ahura Mazda, è infallibile, potente, insonne, vigile (158); anche egli si chiama ‘non ingannabile’ ("adaoyamna") e ‘onnisciente’ ("vispo", "vidva").

Ma tutti questi attributi e funzioni non implicano soltanto una epifania uranica; contengono impliciti anche altri prestigi, per esempio la sovranità (159). Ahura Mazda vede e sa tutto, non solo in quanto è il dio del cielo, ma anche perché, in qualità di sovrano, è custode delle leggi e punisce i colpevoli; essendo sovrano, deve garantire la buona organizzazione e la prosperità tanto della Natura come della Società; una sola infrazione rischierebbe di compromettere l'equilibrio su tutti i livelli cosmici. I testi religiosi iranici, anzitutto in seguito alla riforma di Zarathustra, sono in uno stato che non permette di ricostruire la figura originaria di Ahura Mazda quale divinità celeste. Siamo perfino in diritto di domandarci se Ahura Mazda fu mai un dio celeste puro e semplice, se, in quanto dio supremo, non fosse già, e concorrentemente, il dio del destino (160), l'archetipo insieme del sovrano e del sacerdote (161), il dio bisessuato (162), vale a dire se non si fosse già rivelato fin dall'inizio della sua ‘storia’, come una teofania complessa, nella quale gli elementi uranici rappresentavano certo una parte importante, ma in nessun caso esclusiva.

Possiamo notare anche il concetto prezarathustriano di un Ahura Mazda "deus otiosus" (163) che crea non direttamente ma per mezzo dello "spenta mainyu" (164), cioè per il tramite di uno ‘spirito buono’, replica del demiurgo che accompagna l'Essere celeste supremo nelle religioni primitive. Il fenomeno è troppo generale per non corrispondere a una tendenza fondamentale della vita religiosa, sulla quale torneremo. Nel caso di Ahura Mazda, questo fenomeno è stato controbattuto dalla riforma di Zarathustra, precisamente come molti riformatori religiosi (Mosè, i profeti, Maometto) avevano dato nuova vita agli antichi dèi supremi celesti, pietrificati in "dei otiosi" e sostituiti, nell'esperienza religiosa delle masse, da figure divine più concrete e più dinamiche (dèi della fecondità, la Grande Dea, eccetera). Ma la riforma religiosa implica un'esperienza del sacro completamente diversa da quella qui trattata; ne riprenderemo lo studio più utilmente altrove.

23. Ouranos.

In Grecia Ouranos ha conservato più netti i suoi caratteri naturisti; ‘è’ il cielo. Esiodo (165) ce lo mostra che si avvicina e si estende in tutte le direzioni, quando, ‘avido di amore’ e recando con sé la notte, avvolge la terra. Questa ierogamia cosmica rivela la vocazione celeste. Ma, salvo il mito, nulla ci resta di Ouranos, neppure un'immagine. Il culto che eventualmente aveva, fu usurpato da altri dèi, anzitutto da Zeus. Ouranos conferma anch'egli il destino delle divinità celesti supreme: venir gradatamente respinte al di fuori dell'attualità religiosa, subire innumerevoli usurpazioni, sostituzioni e fusioni, e finire nell'oblìo. Completamente dimenticato nella religione, Ouranos sopravvive nel mito tramandato da Esiodo; questo mito, per numerosi che siano i rituali implicati, corrisponde tuttavia al desiderio di conoscere l'origine delle cose. Infatti in principio c'era, se non unicamente il Cielo, almeno la coppia divina Cielo-Terra (166). Appunto da tale ierogamia inesauribile ebbero origine i primi dèi (Okeanos, Hyperion, Theia, Themis, Phoebé, Kronos, eccetera), i Ciclopi e altri mostri. Ouranos era per eccellenza il maschio fecondatore, come tutti gli dèi del cielo, come, ad esempio, Dyaus (167).

Ma, diversamente dagli altri dèi celesti, Ouranos possiede una fecondità pericolosa: i suoi figli non somigliano alle forme che oggi popolano la terra, sono mostri (con cento braccia, cinquanta occhi, di statura smisurata, eccetera). Poiché ‘li odiava fin dal primo giorno’ (Esiodo), Ouranos li nascose entro il corpo della Terra (Gaia), che soffriva e gemeva. Istigato da Gaia, l'ultimogenito, Kronos, aspettò che il padre si avvicinasse alla terra, come faceva ogni giorno al cader della notte, gli tagliò l'organo genitale e lo buttò in mare. La mutilazione di Ouranos pose termine alle sue creazioni mostruose, e quindi alla sua sovranità. Come ha dimostrato Dumézil (168), questo mito trova corrispondenza nel mito dell'impotenza di Varuna e nel rituale dell'investitura del sovrano in India. Torneremo altrove sul complesso dei ‘pericoli della sovranità’, ma è bene osservare fin d'ora il senso essenziale dei due miti e del rituale corrispondente (dominare e assicurare la fecondità). E' parimenti notevole la simmetria fra le due sovranità, quella di Varuna e quella di Ouranos; malgrado tutta la sua evoluzione in senso naturistico, Ouranos fu ‘il primo sovrano dell'Universo’ (169); la sua primogenita si chiamava Basileia (170). Precisamente come Varuna è per eccellenza la divinità che ‘lega’, anche Ouranos ‘lega’ i suoi figli, nascondendoli l'uno dopo l'altro entro il corpo di Gaia.

Varuna ‘afferra il respiro’ di suo figlio Bhrigu, e lo manda nel mondo sotterraneo a studiare (171). Quanto ai Ciclopi, Ouranos li incatenò e li precipitò nel ‘Tartaro’ (172). Il suo successore nella sovranità universale, Kronos, incatena i suoi avversari, e gli orfici investono anche Zeus della stessa magìa.

Ouranos si distingue dagli altri dèi celesti per la fecondità mostruosa e per l'odio che porta ai propri figli. Tutti gli dèi celesti sono creatori, fabbricano il mondo, gli altri dèi, gli esseri viventi. La ‘fecondità’ è soltanto una specializzazione della loro essenziale vocazione di creatori. ‘Il sacro Cielo è ebbro di penetrare il corpo della Terra’, ricordava Eschilo nelle "Danaidi", una delle sue tragedie perdute (173). Per questa ragione gli dèi celesti del mondo indo-mediterraneo vengono identificati, in un modo o nell'altro, col toro. Il "Rgveda" chiama ‘toro’ Dyaus (174), e vedremo che gli dèi celesti egeo-orientali godono in massima parte dello stesso prestigio. Ma nel caso di Ouranos, la fecondità è pericolosa; come ha giustamente notato il Mazon nel suo commento alla "Teogonia" di Esiodo (175), la mutilazione di Ouranos pose fine alla sua odiosa e sterile fecondità, introducendo nel mondo, con la comparsa di Afrodite (nata dalla schiuma insanguinata del membro genitale uranico), l'ordine e la stabilità delle specie, e facendo sì che la procreazione disordinata e nociva diventasse impossibile.

Questa singolarità di Ouranos, almeno come è presentata nel mito di Esiodo, non è stata ancora completamente spiegata. Perché, fra tanti altri dèi celesti, è il solo a procreare illimitatamente esseri mostruosi, pur ‘odiandoli’ e avendo cura di ‘incatenarli’ nel Tartaro o nel ventre della Terra? Vi

sarebbe forse qui una qualche reminiscenza, valorizzata in senso negativo, di quel ‘tempo’ mitico in cui la creazione non aveva ancora stabilito norme a sé stessa, quando qualsiasi cosa poteva nascere da qualsiasi altra cosa, e il lupo si coricava accanto all'agnello, il leopardo accanto al capriolo? Una delle caratteristiche di quel ‘tempo’ aurorale e paradisiaco era infatti la libertà assoluta, manifestantesi su tutti i livelli del reale e quindi anche nelle specie. Numerose tradizioni parlano del carattere fluido, mostruoso degli esseri creati allora, all'inizio del mondo. La singolarità terogenetica di Ouranos sarebbe forse un commento razionalistico, tendente a mettere in valore il regime introdotto da Afrodite e retto più tardi da Zeus, regime caratterizzato dalla stabilità delle specie, l'ordine, l'equilibrio, la gerarchia, quale è presentato dallo spirito greco? O si deve piuttosto vedere nella lotta degli Uranidi il processo di sostituzione degli dèi ellenici alle divinità del substrato pre-ellenico?

24. Zeus.

Comunque si spieghino queste creazioni aberranti, è un fatto che Ouranos scomparve dal culto prima dei tempi storici, e fu sostituito da Zeus, che rivela chiaramente nel nome l'essenza celeste. Come Dyaus, Zeus conserva i valori onomastici ‘splendore’ e ‘giorno’ (confronta il sanscrito "div", ‘splendere, giorno’; i Cretesi chiamavano il giorno "dia") (176), ed etimologicamente è affine tanto a "dios" che al latino "dies". Ma evidentemente il suo dominio non va limitato a quel che si chiama abusivamente ‘il cielo sereno, luminoso, splendente’, considerando le sue funzioni meteorologiche come sviluppi ulteriori o influenze estranee. Il fulmine era l'arma di Zeus, e i luoghi colpiti dal fulmine, "Enelysia", erano a lui consacrati. I titoli di Zeus sono trasparenti e attestano tutti, più o meno direttamente, le sue relazioni con la tempesta, la pioggia e la fertilità. Così è chiamato Ombrios e Hyettios (piovoso), Urios (colui che manda i venti favorevoli), Astrapios (che fulmina), Bronton (il tonante), eccetera Lo chiamavano Georgos (agricoltore) e Chtonios (177), perché comanda la pioggia e garantisce la fertilità dei campi. Perfino il suo aspetto animalesco (Zeus Lykaios, in forma di lupo, a cui si facevano sacrifici umani (178)) si spiega con la magìa agricola (i sacrifici avvenivano in periodi di siccità, di sinistri meteorologici, eccetera).

E' stato osservato da molto tempo che Zeus, quantunque divinità suprema del pantheon greco, ha un numero minore di feste e un culto ridotto in confronto ad altri dèi, e sono state proposte varie spiegazioni dell'anomalìa (179). In realtà, come ogni divinità celeste, Zeus non sempre è presente nella vita religiosa; tuttavia domina due settori importanti: l'agricoltura e l'espiazione. Tutto quel che assicura un buon raccolto (meteorologia, pioggia) e tutto quel che purifica dai peccati cade sotto la giurisdizione celeste. La ‘purificazione’ e l‘‘iniziazione’ per mezzo del fulmine o di ciò che rappresenta il fulmine (rombo, pietra del tuono) sono riti arcaici (paragrafo 12), che dimostrano non soltanto l'antichità delle divinità celesti ma anche l'antichità dei loro aspetti drammatici e burrascosi. Affascinati dall'etimologia di *Dieus, molti studiosi dimenticano troppo facilmente l'unità strutturale dell'intuizione arcaica delle divinità uraniche. Zeus è, naturalmente, Sovrano, ma ha conservato più nettamente di altri dèi celesti il suo carattere di ‘Padre’. E' Zeus patér (confronta Dyaus pitar, Juppiter), archetipo del capo-famiglia patriarcale. Le concezioni sociologiche delle etnie ariane si riflettono nel suo profilo di "pater familias". Questa funzione spiega Zeus Ktesios, il "Hausvater" che gli Elleni hanno portato con sé in tutte le loro migrazioni, rappresentandolo come un vero genio domestico, sotto forma di serpente. ‘Padre’ e ‘Sovrano’, Zeus diventa nel modo più naturale la divinità della "polis", Zeus Polienos, e i re ricevono da lui la loro autorità.

Ma questa polimorfia può sempre ridursi a una stessa struttura: la supremazia spetta al Padre, cioè al Creatore, l'artefice di tutte le cose. Questo elemento creatore è evidente in Zeus, non sul piano cosmogonico (dato che non fu lui a creare l'Universo), ma sul piano biocosmico: Zeus comanda le fonti della fertilità, è padrone della pioggia. E' 'creatore', in quanto 'fecondatore' (talvolta è anch'egli un toro; confronta il mito di Europa). Ora questa 'creazione' di Zeus deriva anzitutto dall'intero dramma meteorologico, e specialmente dalla pioggia. La sua supremazia ha carattere insieme paterno e sovrano: garantisce il buon andamento della famiglia e della Natura, da una parte, mediante le sue forze creatrici e, dall'altra, con la sua autorità di custode delle norme.

25. Juppiter, Odino, Taranis, eccetera.

Il Juppiter italico, come Zeus, era adorato sulle cime. La montagna cumula un simbolismo multiplo (paragrafo 31): è 'alta', è più vicina al cielo, è il luogo ove si radunano le nuvole e donde si scatena il tuono. L'Olimpo fu indubbiamente un monte fortunato; ma Zeus, come Juppiter, era presente sopra ogni collina. I soprannomi di Juppiter sono eloquenti come quelli di Zeus: Lucelius, Fulgur, Fulgurator. La quercia era consacrata a Juppiter (come a Zeus), essendo l'albero più spesso colpito dal fulmine. La quercia del Campidoglio apparteneva a Juppiter Feretrius, "qui ferit", 'colui che colpisce', chiamato anche Juppiter Lapis e rappresentato da un selcio. Come tutti gli dèi celesti, Juppiter puniva col fulmine, e puniva anzitutto i mancatori di parola, quelli che violavano un trattato. Juppiter Lapis consacrava i trattati internazionali; il feciale uccideva un porco col selcio sacro e proclamava: 'Se il popolo romano viola il trattato, che Juppiter lo colpisca come io colpisco ora questo maiale col sasso!'

Juppiter era la divinità suprema, il Sovrano assoluto; Juppiter omnipotens, Juppiter Optimus Maximus. Questi titoli sopravvivono anche nei testi letterari: "summe deum regnator" (180); "meus, pater, deorum regnator, architectus omnibus" (181), "deum regnator nocte caeca caelum e conspectu abstulit" (182), eccetera. Da vero Sovrano cosmico qual è, Juppiter interviene nella storia non con la forza fisica militare, come Marte, ma col prestigio della sua magìa. Dumézil (183) ha messo in luce questa magìa di Juppiter, ricordando un episodio della storia romana; quando i Sabini, già padroni del Campidoglio, minacciavano di annientare col panico l'esercito romano, Romolo implorò Juppiter: 'Fa' cessare il terrore dei Romani, ferma la loro vergognosa fuga!'. In quell'istante, come per miracolo, tornò loro il coraggio, contrattaccarono e vinsero (184).

Juppiter era intervenuto in maniera 'magica', agendo direttamente sulle loro energie spirituali.

Parlando della religione dei Senoni, Tacito ricorda (185) la credenza di quella nazione germanica in un dio supremo, "regnator omnium deus", senza tramandarcene il nome (186). I Germani, sempre secondo Tacito, adoravano anzitutto Mercurio e Marte, cioè Wothan (*Wothanaz, Odino nordico) e Tyr *Tiwaz; antico alto-tedesco Zio; anglosassone Tio; da "*tiwaz", corrispondente a *Dieus, "deivos", "divus", col senso generico di 'dio'). In *Tiwaz è stato visto il "regnator omnium deus" (187), l'antichissimo dio germanico del cielo. Thor (Donar; *Thunraz) è, come Indra e Juppiter, un dio della tempesta e del combattimento. La distinzione fra Ouranos che LEGA i suoi avversari e CONOSCE L'AVVENIRE (avverte Kronos del pericolo che lo minaccia) e Zeus che LOTTA 'eroicamente' con i suoi fulmini, o fra il 'mago' Varuna e il guerriero Indra, la ritroviamo, con le varianti inevitabili, anche nella mitologia germanica. Thor è per eccellenza il campione degli dèi, l'archetipo degli dèi germanici; Odino, benché implicato anch'egli in combattimenti innumerevoli,

vince senza sforzo grazie alla sua ‘magìa’ (ubiquità, metamorfosi, facoltà di paralizzare l'avversario con la paura, ‘legandolo’). Come ha dimostrato Dumézil (188), qui si trova conservato il dittico arcaico indo-ariano del ‘sovrano magico’ e del ‘sovrano eroe’, dotati di energia fisica e spirituale (189).

Ci troviamo dunque, con Odino (Wodan) e Thor (Donar), di fronte a due dèi uranici, completati dai prestigi specializzati di questi due tipi di sovranità e notevolmente modificati da influenze e processi laterali diversi. Odino (Wodan), in particolare, è un caso difficile che si sottrae a ogni definizione troppo semplificatrice. Si è evoluto su piani multipli, appropriandosi gli attributi di divinità agricole e di divinità della fecondità, diventando così un dio ctonio-funebre, capo delle anime degli eroi trapassati. Le analogie fra religione wodanista e sciamanismo dei nomadi d'Asia del nord e nordovest furono, in questi ultimi tempi, poste in valore sempre più solidamente (190). Wodan è ‘il grande sciamano’ che resta sospeso per tre notti all'albero del Mondo (191) e scopre le rune, acquistando così i suoi poteri magici (indubbiamente si allude a un rito iniziatico). Perfino il suo nome rivela il padrone del "Wut", il "furor religiosus" ("Wodan, id est furor"; Adam von Bremen). L'ebbrezza esuberante, l'eccitamento mantico, l'educazione magica delle scuole scaldiche, tutto questo trova analogie nelle tecniche sciamaniste; ciò non significa, in ogni caso, che Odino-Wodan sia una divinità estranea ai Germani (come spesso si tentò di dimostrare), significa semplicemente che la sua ‘specializzazione’ ulteriore l'ha obbligato ad appropriarsi privilegi multipli, rassomigliando così ai tipi divini esotici.

I Celti conoscevano Taranis, senza dubbio un dio del cielo burrascoso (dalla radice celtica "taran" = tuonare; confronta l'irlandese "torann", ‘tuono’). Il balto Perkunas ("perkunas" = lampo) e il proto-slavo Perun (confronta il polacco "piorum" = lampo) sono anch'essi dèi celesti supremi, che si manifestano soprattutto nell'uragano. I loro nomi sono stati ravvicinati alla divinità vedica Parjanyas, al germanico Fjorgyn, madre di Thor, e recentemente a Phorkys, padre delle Peleiadi (192). Nel loro nome ("*perkus", "quercus") e nel loro culto, queste divinità uraniche rivelano strette relazioni con la quercia e con certi uccelli annunciatori del tempo (uccelli annunciatori della tempesta o della primavera) (193). Ma, almeno nella loro forma storica, ci rivelano una ‘specializzazione’ spiccata; sono, anzitutto, divinità della tempesta, dominano le stagioni, portano la pioggia, e come tali presiedono alla fertilità. La quercia di Dodona era consacrata a Zeus, ma accanto a essa c'erano le colombe sacre, simboli della grande Madre tellurica, e questo indica un'antica ierogamia del dio celeste della tempesta con la Grande Dea della fecondità, fenomeno che ritroveremo su larga scala.

26. Dèi della tempesta.

La ‘specializzazione’ delle divinità celesti e delle divinità dell'uragano e della pioggia, come l'accentuazione dei loro poteri fecondatori, si spiega in gran parte con la struttura passiva delle divinità uraniche, e con la loro tendenza a cedere il posto ad altre ierofanie più ‘concrete’, più nettamente personificate, implicate in modo più diretto nella vita quotidiana degli uomini. E' questo un destino che deriva anzitutto dalla trascendenza del cielo e dalla progressiva ‘sete di concreto’ dell'uomo. Il processo di ‘evoluzione’ delle divinità celesti è alquanto complesso; per facilitarne l'esposizione, distingueremo due linee di sviluppo: 1) il Dio del cielo, padrone del mondo, sovrano assoluto (despota), custode delle leggi; 2) il Dio del cielo creatore, il maschio per eccellenza, sposo della Grande Dea tellurica, distributore della pioggia. E' inutile precisare che in nessun luogo s'incontra uno dei due tipi allo stato puro, che le linee di sviluppo non sono mai parallele, ma si

intersecano continuamente, che il ‘Sovrano’ è contemporaneamente distributore di piogge, e che il ‘fecondatore’, è anch'egli un despota. Ma possiamo affermare senza esitazione che il processo di specializzazione tende a delimitare con sufficiente esattezza le giurisdizioni dei due tipi divini.

Come esempio caratteristico della prima classe - i sovrani e i custodi delle leggi - citiamo T'ien, Varuna, Ahura Mazda. La seconda classe - quella dei ‘fecondatori’ - è morfologicamente più ricca. Ma in tutte le figure che si raccolgono sotto questo titolo, notiamo le costanti seguenti: la ierogamia con la Dea Terra; il tuono, la tempesta e la pioggia; le relazioni rituali e mistiche col toro. Fra gli dèi della seconda classe - ‘fecondatori’ ma anche a dèi della tempesta’ - si possono citare Zeus, Min e il dio ittita, ma anche Parjanya, Indra, Rudra, Hadad, Ba'al, Juppiter Dolichenus, Thor; in breve i cosiddetti dèi della tempesta. Ciascuna delle divinità citate ha naturalmente la sua ‘storia’, che la distingue più o meno nettamente dal suo vicino nella serie; nella loro ‘composizione’, come si dice con visione chimica della mitologia, entrano diversi componenti. Ma ci rappresenteremo tutto questo più chiaramente quando studieremo anche la ‘forma’ del dio, e non soltanto la sua ‘forza’. Per ora, in questo paragrafo, ci occuperemo anzitutto dei loro elementi d'unità, delle loro valenze comuni. I più importanti sono: la forza generatrice (onde la relazione col toro, rappresentando spesso la Terra sotto forma di vacca), il tuono e la pioggia; in una parola, le epifanie della forza e della violenza, molle indispensabili delle energie che garantiscono la fertilità biocosmica. Le divinità dell'atmosfera sono, senza dubbio, specializzazioni delle divinità celesti; ma la specializzazione, per eccessiva che sia, non giunge ad abolire il loro carattere uranico. Siamo così condotti a classificare le divinità cosiddette della tempesta accanto alle divinità celesti propriamente dette; nelle une e nelle altre troviamo gli stessi prestigi e gli stessi attributi.

Prendiamo, ad esempio, il caso di Parjanya, divinità indiana dell'uragano. La sua struttura celeste è evidente: Parjanya è figlio di Dyaus (194) ed è talvolta confuso con lui, ad esempio quando è ritenuto sposo di Prthvi, dea della terra (195).

Parjanya regna sulle acque e su tutti gli esseri viventi (196), manda le piogge (197), assicura la fecondità degli uomini, degli animali e della vegetazione (198), e di fronte agli uragani che scatena, trema l'Universo intero (199). Più dinamico e più concreto di Dyaus, Parjanya conserva con maggior successo il suo rango nel pantheon indiano. Ma questo rango non è più supremo: Parjanya non ‘sa’ più tutto, come Dyaus, e non è sovrano come Varuna. La specializzazione ha non solo limitato il suo dominio, ma, nel suo stesso dominio, non è invulnerabile. Un'altra ierofania della tempesta e dell'energia fecondatrice potrà sostituirlo, appena lo esigono nuovi rituali e nuove creazioni mitiche.

Questo avvenne appunto nei tempi vedici: Parjanya impallidisce di fronte a Indra, il più popolare degli dèi vedici (nel solo "Rgveda" non meno di 250 inni sono a lui dedicati, contro dieci per Varuna, e 35 a Mitra, a Varuna e agli Adityas insieme).

Indra è l‘‘eroe’ per eccellenza, guerriero temerario di energia indomabile, vincitore del mostro Vrtra (che aveva sequestrato le acque), instancabile bevitore di "soma". Quali che siano le interpretazioni proposte, non è possibile dissimulare le valenze cosmiche di Indra e la sua vocazione demiurgica. Indra ricopre il cielo (200), è più grande della terra intera (201), porta il cielo come diadema (202), e può inghiottire quantità spettacolose di soma; non tracannò forse tre laghi in un sorso? (203) Ebbro di soma, uccide Vrtra, scatena uragani, fa tremare l'orizzonte. Tutte le azioni di Indra traboccano di forza e di baldanza; è una realizzazione viva della vita esuberante, dell'energia cosmica e biologica: fa circolare la linfa e il sangue, vivifica i germi, apre libero corso alle acque e dischiude le nuvole. Il fulmine ("vajra") è l'arma con cui uccise Vrtra, e i Marut, divinità minori dell'uragano, il cui capo è Indra, possiedono anch'essi quest'arma divina. ‘Nati dal riso del fulmine’ (204) i Marut sono invocati a molte riprese, affinché non scaglino i loro ‘proiettili’ (205) sugli uomini e sul bestiame e non li uccidano (206).

L'uragano è, per eccellenza, scatenamento potente di forze creatrici; Indra versa le piogge e comanda a tutte le umidità, essendo insieme il dio della fecondità (207) e l'archetipo delle forze

genitali (208). E' "urvavapati", ‘padrone del campo’, e "sirapati", ‘padrone dell'aratro’, è ‘il toro della terra’ (209), il fecondatore dei campi, degli animali e delle donne (210). ‘E' Indra che procrea gli animali’ (211), negli sposalizi viene invocato perché dia dieci figli alla sposa (212), e innumerevoli invocazioni (213) alludono alla sua forza generatrice inesauribile. Tutti gli attributi e tutti i prestigi di Indra sono solidali, e i domini che regge si corrispondono.

Si tratti di fulmini che colpiscono Vrtra e liberano le acque, o dell'uragano che precede la pioggia, o delle bevute di soma in quantità favolose, o della fecondazione dei campi, o delle sue gigantesche potenzialità erotiche, siamo continuamente di fronte a un'epifania della forza vitale. Il suo minimo gesto scaturisce da esuberanza, perfino la sua iattanza e la sua vanagloria. Il mito di Indra esprime mirabilmente l'unità profonda esistente fra tutte le manifestazioni plenarie della vita. La dinamica della fecondità è la stessa su tutti i livelli cosmici, e spesso il linguaggio rivela tanto la solidarietà di tutti gli strumenti di fecondazione, come la loro discendenza comune: etimologicamente "varsha", ‘pioggia’, è vicina a "vrshan", ‘maschio’. Indra agita incessantemente le forze cosmiche, facendo circolare l'energia biospermatica nell'Universo intero; le riserve della sua vitalità sono inesauribili, e le speranze dell'uomo si basano su questo serbatoio (214). Ma Indra non è CREATORE: dà impulso in ogni dove alla vita e la diffonde vittoriosamente nell'universo tutto, ma NON FA la vita. La funzione creatrice appartenente a ogni divinità uranica si è ‘specializzata’ in Indra come missione generatrice e vivificante.

27. I Fecondatori.

Indra è paragonato continuamente a un toro (215). La sua replica iranica, Verethragna, compare a Zarathustra sotto la forma toro, stallone, montone, capro, cinghiale (216), ‘altrettanti simboli dello spirito maschio e combattivo, delle forze elementari del sangue’ (217).

Talvolta anche Indra è chiamato montone ("mesa) (218). Queste medesime epifanie animali si trovano anche per Rudra, divinità pre-ariana, assimilata da Indra. Rudra è il padre dei Marut, e in un inno (219) si ricorda che ‘il toro Rudra li creò nella chiara mammella di Prsni’. Nella sua forma taurina, la divinità generatrice celeste si unì con una dea-vacca di proporzioni cosmiche. Prsni è uno dei suoi nomi, Sabardugha è un altro, ma si tratta sempre di una vacca che procrea tutto. Il "Rgveda" (3, 38, 8) parla di ‘una vacca "visvarupa" che vivifica ogni cosa’; nell'"Atharva Veda" (10, 10) la vacca si unisce successivamente con tutti gli dèi e procrea su tutti i piani cosmici; ‘gli dèi vivono della vacca e gli uomini del pari, la vacca è diventata questo Universo, vasto come l'impero del sole’ (220). Aditi, madre delle divinità supreme Aditya, è rappresentata anch'essa come una vacca (221).

Questa ‘specializzazione’ genitale-taurina della divinità dell'atmosfera e della fertilità non si presenta soltanto nel campo indiano; la ritroviamo anche su di una zona afro-eurasiatica molto estesa. Ma notiamo fin d'ora che simile ‘specializzazione’ rivela anche influenze esterne; influenze di carattere sia etnico (gli elementi ‘del sud’, di cui parlano gli etnologi), sia religioso. Indra, per esempio, presenta tracce di influenze extra-ariane (Rudra), ma (cosa che per ora ci interessa anche più) la sua personalità fu modificata e accresciuta da elementi che non gli appartengono come dio della pioggia, dell'uragano e della fecondità cosmica. Le sue relazioni col toro e col soma, per esempio, gli conferiscono prestigi lunari (222). La luna regna sulle acque e sulle piogge e distribuisce la fecondità universale (paragrafi 49 e seguenti); le corna del toro sono state assimilate molto presto alla falce lunare. Torneremo fra breve su tutti questi complessi culturali. Teniamo presente tuttavia che LA SPECIALIZZAZIONE GENITALE OBBLIGA LE DIVINITA' CELESTI

AD ASSORBIRE NELLA LORO PERSONALITA' TUTTE LE IEROFANIE CHE ABBIANO RELAZIONE DIRETTA CON LA FECONDITA' UNIVERSALE. Necessariamente, accentuando le proprie funzioni meteorologiche (tempesta, fulmine, pioggia) e generatrici, un dio celeste non soltanto diventa il paredro della Grande Madre ctonio-lunare, ma assimila i suoi attributi; nel caso di Indra, il soma, il toro, e forse anche certi aspetti dei Marut (in quanto questi ipostatizzano le anime erranti dei morti).

Il toro e il fulmine furono molto anticamente (fin dal 2400 avanti Cristo) simboli coniugati delle divinità atmosferiche (223). Il muggito del toro fu assimilato, nelle civiltà arcaiche, all'uragano e al tuono (224); ora, l'uno e l'altro erano epifanie della forza fecondatrice. Per questo li incontriamo costantemente nell'iconografia, nei riti e nei miti di tutte le divinità atmosferiche della zona afro-eurasiatica.

Nell'India pre-ariana, il toro era presente nelle civiltà protostoriche di Mohenjo-daro e del Belucistan. ‘I giochi di tori’, che ancora durano nel Dekkan e nell'India del sud (225), esistevano nell'India pre-vedica nel terzo millennio avanti Cristo (sigillo di Chauhudaro, del 2500 circa avanti Cristo). I pre-Dravidi, i Dravidi e gli Indo-Ariani, tutti hanno venerato il toro, sia come epifania del dio genitale-atmosferico, sia come uno dei suoi attributi. Immagini taurine abbondano nei templi di Siva, che ha per veicolo ("vahana") il toro Nandin. La parola canarese "Ko", bovino, significa anche cielo, fulmine, raggio di luce, acqua, corno, monte (226). Il complesso religioso cielo-fulmine-fecondità vi si conserva nel modo più completo. In tamul, "Ko(n)" ha il senso di ‘divinità’, ma il plurale "Kon-ar" significa ‘bifolchi’ (227). E' possibile che vi sia una relazione fra queste parole dravidiche e il sanscrito "gou" (indeuropeo "g"ou"), e il sumerico "gu(d)", che significa insieme ‘toro’ e ‘potente, coraggioso’ (228). E' bene ricordare l'origine comune dei nomi greco-latini e semitici del toro: l'assiro "shuru", l'ebraico "shor", il fenicio "th¢r", eccetera e il greco "tauros", il latino "taurus"; il che conferma l'unità del complesso religioso.

Nell'Iran, sacrifici di tori erano frequenti, e Zarathustra li combatté instancabilmente (229). A Ur, nel terzo millennio, il dio dell'atmosfera era rappresentato come un toro (230), e ‘il dio per il quale si giura’ (cioè, in origine, un dio celeste) era tauromorfo nell'antica Assiria come in Asia Minore (231). A questo proposito è estremamente significativa la supremazia raggiunta dagli dèi dell'uragano, del tipo Teshup, Hadad, Ba'al, nei culti paleo-orientali. E' bene fermarsi ancora un poco su queste divinità. Non conosciamo il nome del dio supremo degli Hittiti, sposo della dea di Arinna; si era pensato, a torto, che fosse Zashhapunah (232). Il suo nome si scriveva con due ideogrammi di origine babilonese, U e IM. La lettura di questo ideogramma in lingua luvia era Dattash, e gli hurriti lo chiamavano Teshup. Era un dio del cielo e dell'uragano, dei venti e del fulmine (233). I suoi titoli mettono in rilievo il suo prestigio celeste e il suo rango di sovrano assoluto: ‘Re del Cielo’, ‘Signore del paese di Hatti’. L'epiteto più frequente è ‘potentissimo’, e suo simbolo è il fulmine, l'ascia o la clava (234).

Ricordiamo che in tutte le civiltà paleo-orientali la ‘potenza’ era simboleggiata specialmente dal toro; in accadico ‘rompere il corno’ equivaleva a ‘spezzare la potenza’ (235). Il dio di Arinna era rappresentato anch'egli in forma di toro (si sono ritrovate le sue immagini in tutti i templi) e il toro era il suo animale sacro. Nei testi, i due tori mitici, Serish e Hurrish, sono consacrati a lui (236) o, secondo alcuni studiosi (237), sono addirittura suoi figli. Il solo mito conosciuto è quello della sua lotta col serpente Illuyankash (238), dove incontriamo lo stesso tema: lotta della divinità dell'uragano e della fertilità con un mostro rettileo (Indra-Vrtra, Zeus-Tifone; il prototipo è Marduk-Tiamat). Bisogna inoltre segnalare la moltitudine di epifanie locali di questo dio; nel trattato di Suppiluliumash souo citati 21 U (239), e questo conferma il loro carattere autoctono in tutte le regioni abitate da Hittiti. U era un dio popolare in tutta l'Asia Minore e Occidentale, invocato sotto vari nomi.

I Sumero-Babilonesi lo conoscevano sotto il nome di Enlil e di Bel. Benché fosse il terzo nella serie degli dèi cosmici, era il più importante di tutto il pantheon; era figlio di Anu, la suprema divinità

celeste. Qui di nuovo ricorre il fenomeno del passaggio di un "deus otiosus" celeste a dio attivo e fecondatore. Il suo nome, in sumero, significa ‘Signore del vento impetuoso’ ("lil", ‘vento vigoroso, uragano’). Viene anche chiamato "lugal amaru", ‘divinità del vento e dell'uragano’, e "umu", ‘tempesta’, "Erl-ug-ug-ga", cioè ‘padrone degli uragani’ (240). Parimenti Enlil comanda alle acque; fu lui che provocò il diluvio universale. E' chiamato ‘il potente’, "alim", il dio dal corno, il Padrone dell'Universo, il Re del cielo e della terra, il padre Bel, il grande guerriero, eccetera (241). Sua moglie è Ningalla, ‘la grande vacca’, "umum rabetum", ‘la Grande Madre’, invocata in generale col nome di Beltu o Belit, ‘Padrona’ (242).

La sua origine celeste e la sua funzione meteorologica sono confermate anche dal nome del suo tempio a Nippur, ‘la Casa della Montagna’ (243). La ‘Montagna’ séguita a essere il simbolo della divinità celeste suprema, anche quando quest'ultima si specializza come divinità della fecondità e della sovranità.

A Tell Khafage, nel santuario più antico finora conosciuto, l'immagine del toro si trova accanto a quella della Dea madre (244). Il dio El, che occupa un posto preminente nel pantheon paleo-fenicio, era chiamato ‘toro’ ("shor") e anche El ‘toro misericordioso’ (245). Ma questo dio fu soppiantato, in epoca tarda, da Ba'al, ‘Padrone, Signore’, nel quale Dussaud vede giustamente il dio Hadad (246). L'equivalenza Ba'al-Hadad è confermata anche dalle tavolette di el-Amarna (247). Hadad fa udire la sua voce nel tuono, scaglia il fulmine e distribuisce la pioggia. I proto-Fenici paragonavano Hadad a un toro; i resti recentemente decifrati evocano ‘la forza di Ba'al (cioè Hadad) che ha colpito con le corna Mot, come i tori selvatici...’ (248). E nel mito ‘la Caccia di Ba'al’, la morte di Ba'al è paragonata alla morte di un toro: ‘Così cadde Ba'al... come un toro’ (249). Non è per nulla sorprendente che Ba'al-Hadad abbia una paredra (Anat, Ashtart), e che suo figlio, Aliyan, sia una divinità dell'acqua, della fecondità e della vegetazione (250).

A Ba'al-Hadad si sacrificavano tori (confronta la famosa scena fra Elia e i profeti di Ba'al sul Carmelo). L'assiro Bel, continuatore di Anu e di Enlil, è chiamato ‘Toro divino’; qualche volta è chiamato "dGu", ‘il bovino’, o ‘il grande caprone’ (251).

La solidarietà dei simboli ‘genitali’ e ‘celesti’ in tutti questi tipi di divinità dell'uragano è notevole. Spesso Hadad, rappresentato in forma di toro, porta il simbolo del fulmine (252). Ma talvolta il fulmine assume l'aspetto di corna rituali (253). Il dio Min, prototipo del dio egiziano Ammone, era parimenti qualificato come ‘toro di sua Madre’ e ‘Grande Toro’ ("Ka wr"). Il fulmine era uno dei suoi attributi, e la sua funzione pluvio-genitale è manifesta nell'epiteto che gli veniva dato: ‘Colui che lacera la nuvola piovosa’. Min non era una divinità autoctona, gli Egiziani sapevano che era venuto con la sua paredra, la vacca Hathor, dal paese di Pwnt, cioè dall'Oceano Indiano (254). Per chiudere questa rapida esposizione di una documentazione eccezionalmente abbondante, notiamo che, in forma di toro, Zeus rapì Europa (epifania della Madre), si unì ad Antiope e tentò di far violenza a sua sorella Demeter. E a Creta si leggeva uno strano epitaffio: ‘Qui giace il grande bovino che si chiama Zeus’.

28. Lo Sposo della Grande Madre.

Come abbiamo visto, il complesso Cielo piovoso-Toro-Grande Dea, era uno degli elementi di unità di tutte le religioni protostoriche della zona euro-afro-asiatica. Certamente l'accento cade sulla funzione generatrice-agraria del dio tauromorfo dell'atmosfera. In Min, Ba'al, Hadad, Teshup e altri dèi taurini del fulmine, sposi della Grande Dea, si venerava, in primo luogo, non il carattere celeste,

ma la possibilità fecondatrice. La loro sacralità deriva dalla ierogamia con la Grande Madre agraria; la loro struttura celeste è valorizzata nella sua funzione generatrice. Il cielo è, anzitutto, la regione ove ‘mugge’ il tuono, ove si ammassano le nuvole e si decide la feracità dei campi, vale a dire la regione che garantisce la continuità della vita sulla terra. La trascendenza del cielo è intesa soprattutto nella sua modalità metereologica, e la sua ‘potenza’ equivale a un serbatoio illimitato di germi.

Talvolta l'equivalenza si rivela anche nel linguaggio; il sumerico "me" indica ‘l'uomo, il maschio’ e, insieme, ‘il cielo’. Gli dèi meteorologici (fulmine, uragano, pioggia) e generatori (toro) perdono la loro autonomia celeste, la loro sovranità assoluta. Ognuno di loro è accompagnato, spesso dominato, da una Grande Dea: da lei dipende, in ultima analisi, la fecondità universale. Questi dèi non sono più creatori cosmogonici, come le divinità celesti primordiali, ma fecondatori e procreatori nell'ordine biologico. La ierogamia diventa la loro funzione essenziale. Per questo li incontriamo così spesso in tutti i culti della fecondità e, specialmente, in quelli agrari; tuttavia, non vi rappresentano mai la parte principale, che spetta o alla Grande Madre o a un ‘figlio’, divinità della vegetazione, il quale muore e risuscita periodicamente.

La ‘specializzazione’ delle divinità celesti finì col modificare radicalmente il loro profilo; abbandonando la trascendenza, diventando ‘accessibili’ e, in quanto tali, indispensabili alla vita umana, trasformandosi da "deus otiosus" in "deus pluviosus" taurino e generatore, questi dèi assimilano continuamente funzioni, attributi e prestigi che erano loro estranei, e dei quali, nella loro superba trascendenza celeste, non si curavano (255). Poiché tendevano - come tutte le ‘forme’ divine - a concentrare intorno a sé tutte le manifestazioni religiose, e a comandare su tutti i settori cosmici, le divinità dell'uragano e le divinità generatrici assorbirono nella loro personalità e nel loro culto (specialmente mediante le ierogamie con la Grande Madre) elementi che, in origine, non appartenevano alla loro struttura celeste.

Del resto, il dramma meteorologico non è sempre e necessariamente espresso da una divinità celeste; il complesso fulmine-uragano-pioggia fu talvolta considerato, per esempio dagli Eschimesi, dai Boscimani e nel Perù, come una ierofania della luna (256). Le corna del toro furono paragonate, fin dai tempi più remoti, alla mezzaluna, e assimilate alla luna.

Menghin (257) stabilisce una relazione fra la mezzaluna e le figurine femminili dell'Aurignaciano (che tengono in mano un corno); gli idoli di tipo bovino, che si trovano sempre in relazione col culto della Grande Madre (= la luna) sono frequenti nel Neolitico (258). Hentze (259) ha esteso lo studio di questi complessi lunari-genitali su di un'ampia zona culturale. Le divinità lunari mediterraneo-orientali erano rappresentate in forma di toro e investite di attributi taurini.

Così, per esempio, il dio babilonese della luna, Sin, era chiamato ‘il potente vitello di Enlil’, mentre Nannar, dio della luna di Ur, era qualificato ‘potente, giovane toro del cielo, il figlio più cospicuo di Enlil’, oppure ‘il potente, il giovane toro dalle corna robuste’, eccetera In Egitto, la divinità della luna era ‘il toro delle stelle’, eccetera (260). Vedremo più oltre quanto sia coerente la relazione fra i culti ctonio-lunari e i culti della fecondità. La pioggia - ‘seme’ del dio dell'uragano - si integra nella ierofania delle Acque, settore che appartiene anzitutto alla giurisdizione della Luna. Tutto quel che è in relazione con la fecondità appartiene, più o meno direttamente, alla vasta cerchia Luna-Acque-Donna-Terra. Le divinità celesti, ‘specializzandosi’ in divinità virili e generatrici, sono fatalmente entrate in contatto con questi complessi preistorici e vi sono rimaste, sia che giungessero ad assimilarseli, sia che venissero esse stesse integrate.

29. Jahvè.

Le sole divinità del cielo piovoso e fecondatore che siano riuscite a conservare la loro autonomia, malgrado le ierogamie con innumerevoli Grandi Dee, sono quelle che si evolvettero lungo la linea della Sovranità, e che accanto al fulmine fecondatore conservarono lo scettro, restando così garanti dell'ordine universale, custodi delle norme e incarnazioni della Legge. Zeus e Juppiter sono divinità di questo tipo.

Evidentemente tali figure imperiali ebbero nettamente precisata la loro personalità, grazie alla vocazione particolare dello spirito greco e romano per le nozioni di norma e di legge. Ma simili processi di razionalizzazione divennero possibili soltanto a cominciare dall'intuizione religiosa e mitica dei ritmi cosmici, della loro armonia e della loro perennità. T'ien è parimenti un bell'esempio di sovranità celeste nella sua tendenza a rivelarsi come ierofania della Legge, del ritmo cosmico. Capiremo meglio questi aspetti quando studieremo le funzioni religiose del Sovrano e della sovranità.

Sopra un piano in certo senso parallelo si colloca 1''evoluzione' della divinità suprema ebraica. La personalità di Jahvè e la sua storia religiosa sono troppo complesse per potersi riassumere in poche righe. Diciamo tuttavia che le sue ierofanie celesti e atmosferiche hanno formato molto presto il centro di esperienze religiose che resero possibili le rivelazioni ulteriori. Jahvè manifesta la sua potenza nell'uragano; il tuono è la sua voce e il fulmine viene chiamato 'il fuoco' di Jahvè o le sue 'frecce' (261). Il Signore d'Israele si annuncia con 'tuoni, fulmini e un fumo denso' (262) quando consegna le leggi a Mosè. 'La montagna del Sinai era tutta in fumo, perché l'Eterno vi era disceso in mezzo al fuoco...' (263). Debora rammenta con religioso timore come, ai passi del Signore 'la terra tremò, i cieli si agitarono e le nuvole si disciolsero in acqua' (264). Jahvè avvertì Elia che si avvicinava con 'un grande uragano, da lacerare i monti e spaccare le rocce: il Signore non era nell'uragano. Dopo la tempesta venne un terremoto: il Signore non era in quel terremoto. E dopo il terremoto un fuoco: il Signore non era neppure in quel fuoco, e dopo il fuoco un mormorio dolce e leggero' (265). Il fuoco del Signore cade sugli olocausti di Elia (266) quando il profeta lo supplica di mostrarsi e di confondere i sacerdoti di Ba'al. Il roveto ardente dell'episodio di Mosè, la colonna di fuoco e le nuvole che guidano gli Israeliti nel deserto, sono epifanie jahviste. E l'alleanza di Jahvè con la discendenza di Noè, sfuggito al diluvio, si manifesta con un arcobaleno. 'Ho posto il mio arcobaleno nella nuvola e servirà come segno di alleanza fra me e la terra' (267).

Queste ierofanie celesti e atmosferiche, diversamente dalle altre divinità dell'uragano, manifestano anzitutto la 'potenza' di Jahvè. 'Dio è grande per la sua potenza; chi saprebbe insegnare come lui?' (268). 'Prende la luce in mano... si annuncia con un boato... A questo spettacolo il mio cuore è tutto tremante, balza dal suo posto. Ascoltate! Udite il fremito della sua voce, il rombo che esce dalla sua bocca! Lo fa rotolare su tutta l'estensione dei cieli, e il suo lampo brilla fino alle estremità della terra. Non trattiene più il lampo, appena la sua voce rimbomba. Dio tuona con la sua voce in modo meraviglioso...' (269). Il Signore è il vero e unico padrone del Cosmo, può fare tutto e annientare tutto; la sua 'potenza' è assoluta, per questo anche la sua libertà non conosce limiti.

Sovrano incontestato, misura la sua misericordia o la sua collera a proprio arbitrio, e questa libertà assoluta del Signore è la più efficace rivelazione della sua trascendenza e della sua autonomia assoluta, poiché il Signore 'non è legato da nulla', nulla lo costringe, nemmeno le buone azioni e il rispetto delle proprie leggi.

Questa intuizione della 'potenza' di Dio come sola realtà assoluta è il punto di partenza di tutte le mistiche e le speculazioni ulteriori sulla libertà dell'uomo e le sue possibilità di salvazione mediante il rispetto delle leggi e una morale severa. Nessuno è 'innocente' di fronte a Dio. Jahvè ha concluso un''alleanza' col suo popolo, ma la sua sovranità gli permette di annullarla in qualsiasi momento. Se non fa questo, non è in virtù dell''alleanza' - nulla 'lega' Dio, neppure le sue proprie promesse -

bensì in virtù della sua infinita bontà. Jahvè si mostra in tutta la storia religiosa d'Israele come un dio celeste e della tempesta, creatore e onnipotente, sovrano assoluto e 'Signore degli Eserciti', appoggio dei re della dinastia di David, autore di tutte le norme e di tutte le leggi che consentono alla vita di continuare sulla terra. La 'legge', sotto qualsiasi forma, trova il suo fondamento e la sua giustificazione in una rivelazione di Jahvè. Ma, diversamente dagli altri dèi supremi, che non possono essi stessi agire contro le leggi (270), Jahvè conserva la sua libertà assoluta.

30. I Fecondatori si sostituiscono agli dèi uranici.

La sostituzione degli dèi dell'uragano e degli dèi procreatori alle divinità celesti avviene anche nel culto. Marduk prende il posto di Anu nella festa dell'Anno Nuovo (paragrafo 153).

L'importante sacrificio vedico Asvamedha finisce per essere offerto a Prajapati (talvolta anche a Indra), dopo essere stato offerto a Varuna e, poiché quest'ultimo ha sostituito Dyaus, è molto probabile che in origine il sacrificio del cavallo fosse compiuto in onore dell'antico dio indo-ariano del cielo. Le popolazioni uralo-altaiche sacrificano tuttora cavalli agli dèi supremi uranici (paragrafo 33). L'elemento essenziale e arcaico dell'Asvamedha è il carattere cosmogonico: il cavallo viene identificato con il Cosmo e il suo sacrificio simboleggia (cioè RIPRODUCE) l'atto della creazione. Il senso di questo rito ci apparirà più chiaramente in un altro capitolo (paragrafi 153 e seguenti). Qui è bene rilevare, da una parte, l'insieme cosmogonico nel quale si colloca l'Asvamedha e, d'altra parte, il senso iniziatico della cerimonia. Che l'Asvamedha sia anche un rituale di iniziazione, è dimostrato a sufficienza dai seguenti versi del "Rgveda" (8, 48, 3): 'Siamo diventati immortali, abbiamo visto la luce, abbiamo trovato gli dèi'. Chi conosce il mistero di questa iniziazione, trionfa sulla seconda morte ("punarmrtyu") e non teme più la morte. L'iniziazione equivale alla conquista dell'immortalità e alla trasmutazione della condizione umana in condizione divina. Questa coincidenza fra la conquista dell'immortalità e la ripetizione dell'atto della creazione è importante; il sacrificante supera la condizione umana e diventa immortale mediante un rituale cosmogonico. Ritroveremo la stessa coincidenza fra iniziazione e cosmogonia nei misteri di Mithra.

Come Prajapati, a cui in seguito fu diretto il sacrificio, il cavallo sacrificato simboleggia il Cosmo. Presso gli Iranici, dal corpo del toro primordiale ucciso da Ahriman nascono i cereali e le piante; nella tradizione germanica, il Cosmo deriva dal corpo del gigante Ymir (271). Non dobbiamo occuparci qui delle implicazioni di questo mito cosmogonico, né dei suoi paralleli estremo-orientali (per esempio Pan'ku) o mesopotamici (il Cosmo creato da Marduk dal corpo del mostro Tiamat). Ci interessa soltanto il carattere DRAMMATICO dell'atto della creazione, come si presenta a noi in miti somiglianti: il Cosmo non è creato "ex nihilo" dalla divinità suprema, riceve la sua esistenza dal sacrificio (o l'autosacrificio) di un dio (Prajapati), di un mostro primordiale (Tiamat, Ymir), di un macrantropo (Purusha), o di un animale primordiale (il toro Ekadath degli Iranici). All'origine di questi miti si trova, reale o allegorico, il sacrificio umano (Purusha = 'uomo'), complesso che A. Gahs ha ritrovato sopra una vasta zona etnologica, e che sempre si compie in relazione con le cerimonie di iniziazione e con le società segrete (272). Il carattere drammatico del sacrificio cosmogonico di un essere primordiale dimostra che simili cosmogonie non sono 'primarie', ma rappresentano le fasi di un lungo e complicato processo mitico-religioso, che in gran parte si era già sviluppato nella preistoria.

L'Asvamedha è un ottimo esempio per mettere in luce la complessità dei rituali rivolti alle divinità uraniche. Le sostituzioni, le fusioni, le simbiosi, sono così attive nella storia del culto come nella storia degli dèi. Tornando al nostro esempio, vi possiamo decifrare un'altra sostituzione ancora: il

sacrificio indiano del cavallo ha sostituito il sacrificio più antico del toro (il toro era sacrificato nell'Iran, e il mito cosmogonico parla di un toro primordiale; Indra, prima di essere circondato da stalloni, aveva intorno tori; 'Prajapati è, infatti, il grande toro' (273). Nei testi vedici si vedevano gli Asvin, che nel nome stesso rivelano le loro relazioni coi cavalli, montati non su cavalli ma su zebù (274).

Gli Asvin, come i Dioscuri (275), sono i figli del dio del cielo. Il loro mito deve molto sia alle ierofanie celesti (Aurora, Venere, le fasi della luna) sia alla sacralità dei Gemelli; infatti la credenza che le nascite gemellari presuppongano l'unione di una mortale con un dio, specialmente con una divinità del cielo, è molto diffusa. Gli Asvin sono sempre rappresentati accanto a una divinità femminile, sia Usas, dea dell'Aurora, sia Surya; anche i Dioscuri accompagnano una figura femminile, madre o sorella: Castore e Polluce accompagnano Elena; Anfione e Zethos la madre Antiope; Eracle e Ificle la madre Alcmena; Dardano e Giasone, Harmonia, eccetera.

Ricordiamo che:

a) gli Asvin, i Dioscuri, o comunque si chiamino questi mitici gemelli, sono figli del dio celeste (più spesso nati dalla sua unione con una mortale);

b) non si staccano dalla madre o dalla sorella;

c) la loro attività sulla terra è sempre benefica. Gli Asvin, come del resto i Dioscuri, guariscono gli uomini, li salvano dai pericoli, proteggono i naviganti, eccetera. Sono, in un certo senso, i rappresentanti della sacralità celeste sulla terra, benché il loro profilo sia indiscutibilmente più complesso e non si possa ridurre alla semplice distribuzione della sacralità.

Ma, quali che siano i complessi mitico-rituali cui risale la figura dei Dioscuri, la loro azione benefica è sicura.

I Dioscuri non hanno conquistato una parte di primo piano nella religiosità universale. Dove i 'figli del dio' hanno incontrato l'insuccesso, là suo Figlio riesce. Dioniso è il figlio di Zeus, e la sua comparsa nella storia religiosa della Grecia corrisponde a una rivoluzione spirituale. Parimenti Osiride è figlio del cielo (una dea) e della terra (un dio); il fenicio Alein è figlio di Ba'al, eccetera. Tuttavia queste divinità sono in relazione intima con la vegetazione, la sofferenza, la morte e la risurrezione, l'iniziazione; sono tutte dinamiche, patetiche, soteriche. Tanto le grandi correnti di religiosità popolare come le società segrete dei misteri egeo-orientali, si sono cristallizzate intorno a queste divinità dette della vegetazione, ma che sono anzitutto divinità drammatiche, le quali si assumono intero il destino dell'uomo e conoscono come lui passioni, sofferenza e morte. La divinità non si è mai avvicinata tanto agli uomini. I Dioscuri aiutano e proteggono l'umanità; le divinità soteriche ne dividono le sofferenze, muoiono e risorgono per riscattarla. Quella stessa 'sete del concreto' che respingeva incessantemente al secondo piano le divinità celesti - lontane, impassibili, indifferenti al dramma quotidiano - si manifesta nell'importanza concessa al 'Figlio' del dio celeste (Dioniso, Osiride, Alein, eccetera). Il 'Figlio' invoca spesso l'autorità del suo Padre celeste; tuttavia, non è questa discendenza che giustifica la parte capitale da lui rappresentata nella storia delle religioni, bensì la sua 'umanità', il fatto che si è definitivamente integrato alla condizione umana, quantunque giunga a superarla con la sua periodica resurrezione.

31. Simbolismo celeste.

Abbiamo passato in rassegna una serie di divinità o celesti o in strette relazioni con la ierofania uranica, e dappertutto abbiamo osservato lo stesso fenomeno: le divinità celesti si ritirano di fronte a teofanie più dinamiche, più concrete e più intime. Avremmo torto, tuttavia, se limitassimo le ierofanie celesti alle figure divine o semidivine cui hanno dato origine.

Il carattere sacro del cielo è diffuso in complessi rituali o mitici innumerevoli che, a quanto pare, non sono in relazione diretta con una divinità uranica. Il sacro celeste rimane attivo nell'esperienza religiosa, per mezzo del simbolismo deil''altezza' dell''ascensione', del 'centro', eccetera. Anche in questo simbolismo troviamo talvolta una divinità fecondatrice sostituita a una divinità uranica, ma la struttura celeste del simbolismo sussiste egualmente.

La montagna è più vicina al cielo, e questo le conferisce una doppia sacralità: da un lato partecipa al simbolismo spaziale della trascendenza ('alto', 'verticale', 'supremo', eccetera), e d'altra parte il monte è per eccellenza il dominio delle ierofanie atmosferiche. Ed è, in quanto tale, dimora degli dèi.

Tutte le mitologie hanno una montagna sacra, variante più o meno illustre dell'Olimpo. Tutti gli dèi celesti hanno luoghi riservati al loro culto, sulle cime. Le valenze simboliche e religiose delle montagne sono innumerevoli. Spesso la montagna è considerata punto d'incontro del cielo e della terra; quindi un 'centro', punto per il quale passa l'Asse del Mondo, regione satura di sacro, luogo ove possono attuarsi i passaggi fra le zone cosmiche diverse. Così, secondo credenze mesopotamiche, il 'Monte dei Paesi' unisce il cielo alla terra (276), e il Monte Meru della mitologia indiana si erge nel centro del mondo; al di sopra di lui, spande la sua luce la Stella Polare (277). Anche i popoli uralo-altaici conoscono un monte centrale, Sumbur, Sumur o Sumeru, in cima al quale è sospesa la stella polare (278).

Secondo credenze iraniche, il sacro monte Haraberezaiti (Harbuz) sta al centro della terra ed è collegato col cielo (279).

Nell'Edda, Himingbjorg è un 'monte celeste', come dice il suo nome; ivi l'arcobaleno (Bifröst) tocca la volta celeste.

Credenze simili si trovano fra i Finlandesi, i Giapponesi, eccetera.

Il 'monte', in quanto punto d'incontro fra cielo e terra, si trova al 'centro del mondo' ed è sicuramente il punto più alto della terra. Per questo le regioni consacrate - 'luoghi santi', templi, palazzi, città sante - sono parificate alle montagne e diventano esse stesse 'centri', vale a dire che sono integrate in modo magico alla cima del monte cosmico (confronta paragrafo 145). I monti Tabor e Gerizim in Palestina, erano anch'essi 'centri', e la Palestina, 'la terra santa', essendo perciò considerata come il luogo più alto del mondo, non fu raggiunta dal Diluvio. 'La terra d'Israele non fu sommersa dal Diluvio', dice un testo rabbinico (280). Per i Cristiani il Golgotha si trova al centro del mondo, perché è la cima della montagna cosmica e anche il luogo dove Adamo fu creato e sepolto. E secondo la tradizione islamica, il luogo più alto della terra è la Ka'ba, perché 'la stella polare dimostra che la Ka'ba si trova esattamente al disopra del centro del cielo' (281).

Perfino i nomi dei templi e delle torri sacre attestano l'assimilazione alla montagna cosmica: 'il Monte Casa', 'la casa del Monte di tutti i paesi', 'la Montagna delle Tempeste', 'il Legame fra cielo e terra', eccetera (282). Il termine sumerico per indicare Ziqqurat è U-Nir (monte), che Jastrow interpreta come 'visibile a grande distanza' (283). La ziqqurat era, propriamente, un 'monte cosmico', cioè un'immagine simbolica del Cosmo; i suoi sette piani rappresentavano i sette cieli planetari (come a Borsippa) o avevano i colori del mondo (come a Ur). Il tempio di Barabudur è anch'esso un'immagine del Cosmo, costruito a mo' di montagna artificiale. Per estensione del sacro del tempio (monte = centro del mondo) alla città intera, le città orientali diventavano anch'esse dei 'centri', delle cime di montagne cosmiche, punti di congiungimento fra regioni cosmiche. Così Larsa era chiamata, fra l'altro, 'La casa del congiungimento fra Cielo e Terra', e Babilonia 'La casa delle fondamenta del cielo e della terra', 'il collegamento fra cielo e terra', 'la casa del Monte

luminoso', eccetera (284). In Cina la capitale del Sovrano perfetto si trovava esattamente al centro dell'Universo (285), vale a dire sulla cima della montagna cosmica.

Torneremo, in un altro capitolo, su questo simbolismo cosmologico del centro, nel quale il monte rappresenta una parte tanto importante (paragrafo 143). Ma fin d'ora possiamo osservare che l'altitudine ha una virtù consacrante. Le regioni superiori sono sature di forze sacre. Tutto quel che più si avvicina al cielo, partecipa con intensità variabile alla trascendenza. L'‘altitudine', il ‘superiore', sono assimilati al trascendente, al sovrumano. Ogni ‘ascensione' è una rottura di livello, un passaggio nell'oltretomba, un superamento dello spazio profano e della condizione umana. Inutile aggiungere che il sacro dell'‘altitudine' è convalidato dal sacro delle regioni atmosferiche superiori e, quindi, dal sacro del Cielo. Il Monte, il Tempio, la Città, eccetera sono consacrati perché investiti del prestigio del ‘centro', cioè, in origine, perché assimilati alla cima più alta dell'Universo e al punto d'incontro fra Cielo e Terra. Ne consegue che la consacrazione mediante rituali di ascensione o scalata di monti, o salita di scale, è valida perché inserisce chi la pratica in una regione superiore celeste. La ricchezza e la varietà del simbolismo dell'‘ascensione' sono caotiche soltanto in apparenza; considerati nel loro insieme, tutti questi riti e simboli si spiegano col sacro dell'‘altitudine', cioè del celeste.

Trascendere la condizione umana, in quanto si penetra in una zona sacra (tempio, altare) per mezzo della consacrazione rituale o della morte, si esprime concretamente con un ‘passaggio', una ‘salita', un'‘ascensione'.

32. Miti di ascensione.

Morte è trascendere la condizione umana, è ‘passaggio nell'oltretomba'. Nelle religioni che collocano il mondo di là in cielo o in una regione superiore, l'anima del morto percorre i sentieri di una montagna, o sale sopra un albero, o si arrampica su una corda (286). In assiro ‘morire' si esprime abitualmente con ‘aggrapparsi alla montagna'. Lo stesso in egiziano, "myny", ‘aggrapparsi', eufemismo per ‘morire' (287).

Il sole tramonta fra le montagne, e la strada del defunto verso l'altro mondo deve passare sempre di là. Yama, il primo morto della tradizione mitica indiana, ha percorso ‘le alte gole dei monti' per mostrare ‘la strada a molti uomini' (288). Nelle credenze uralo-altaiche, la strada dei morti varca i monti; Bolot, l'eroe kara-kirghiso, come Kesar, re leggendario dei Mongoli, penetra nel mondo di là, nella prova iniziatica, attraverso una grotta in cima ai monti; il viaggio all'Inferno dello sciamano si svolge superando qualche altissima montagna (289). Gli Egiziani hanno conservato nei loro testi funebri l'espressione "asket pet" ("asket" = ‘cammino') per mostrare che la scala posta a disposizione di Ra, affinché salisse dalla terra in cielo, è una scala reale (290). ‘E' posta per me la scala per vedere gli dèi', dice il Libro dei Morti (291). ‘Gli dèi gli fanno una scala perché, servendosene, salga in cielo' (292). In molte tombe delle dinastie arcaiche e medievali furono trovati amuleti rappresentanti una scala ("maqet") o una gradinata (293).

Quella stessa strada, su cui le anime dei morti si avviano verso l'altro mondo, è percorsa anche da quelli che - grazie alla loro condizione eccezionale o all'efficacia dei riti compiuti riescono a penetrare in cielo da vivi. Il motivo dell'‘ascensione' in cielo per mezzo di una corda, di un albero o di una scala, è abbastanza diffuso nei cinque continenti. Ci contenteremo di spigolare qualche esempio (294). La tribù australiana Dieri conosce il mito di un albero che, per virtù di magìa, cresce fino al cielo (295). I Numgahburran parlano di due pini miracolosi che, in seguito alla violazione di

un tabù, cominciarono a crescere finché la loro vetta toccò il cielo (296). I Mara raccontano che i loro antenati solevano arrampicarsi su di un albero simile, fino al cielo, e scenderne (297). La sposa di Tawhaki, eroe Maori, fata scesa dal cielo, rimane con lui soltanto fino alla nascita del primo figlio, quindi sale in cima a una capanna e sparisce. Tawhaki si solleva in cielo arrampicandosi su di un fusto di vite e riesce a tornare in terra (298). Secondo altre varianti, l'eroe giunge in cielo salendo sopra una palma di cocco, o per mezzo di una corda, un filo di ragno, un aquilone. Nelle isole Hawai dicono che si arrampica sull'arcobaleno; a Tahiti che ascende un'alta montagna e incontra la moglie lungo la strada (299). Un mito diffuso in Oceania narra che l'eroe giunse in cielo per mezzo di una ‘catena di frecce’, cioè configgendo la prima freccia nella volta celeste, la seconda nella prima, e così via, fino a costruire una catena fra terra e cielo (300). L'ascensione mediante una corda è nota in Oceania (301), in Africa (302), in America del Sud (303) e in America del Nord (304). Press'a poco negli stessi luoghi si trova il mito dell'ascensione su di un filo di ragno. L'ascensione in cielo su di una scala è nota nell'Egitto antico (305), in Africa (306), in Oceania (307) e in America del Nord. Si può anche ascendere per mezzo di un albero (308), per mezzo di una pianta o di un monte (309).

33. Riti di ascensione.

Tutti questi miti e credenze corrispondono a riti concreti di ‘salita’ e di ‘ascensione’. Stabilire e consacrare il luogo del sacrificio equivale a una specie di sublimazione dello spazio profano; ‘in verità l'officiante si fa una scala e un ponte per raggiungere il mondo celeste’, precisa la "Taittiriya Samhita" (6, 6, 4, 2). In un altro passo dello stesso libro (1, 7, 9) l'officiante sale una gradinata e, giunto in cima al palo del sacrificio, stende le mani e grida ‘Ho raggiunto il Cielo, gli dèi; sono diventato immortale!’. Salire ritualmente al cielo sulla scala è una "durohana", una ‘difficile salita’.

Espressioni simili in gran numero si trovano nella letteratura vedica (310). Kosingas, re-sacerdote di alcune popolazioni della Tracia (i Kebrenioi e i Sykaiboai) minacciava i sudditi di andarsene dalla dea Hera, salendo sopra una scala di legno (311). L'ascensione celeste mediante la salita cerimoniale di una scala faceva probabilmente parte di un'iniziazione orfica (312). In ogni caso, la ritroviamo nell'iniziazione mithriaca.

Nei misteri di Mithra, la scala ("climax") cerimoniale aveva sette gradini, fatti ciascuno di un metallo diverso. Secondo Celso (313), il primo gradino era di piombo e corrispondeva al ‘cielo’ di Saturno, il secondo di stagno (Venere), il terzo di bronzo (Giove), il quarto di ferro (Mercurio), il quinto di ‘lega monetaria’ (Marte), il sesto d'argento (luna), il settimo d'oro (sole). L'ottavo gradino, dice Celso, rappresentava la sfera delle stelle fisse. Salendo questa scala cerimoniale, l'iniziato percorreva effettivamente i ‘sette cieli’, sollevandosi così fino all'Empireo. Ancora oggi gli sciamani delle popolazioni uralo-altaiche praticano precisamente lo stesso rituale nel loro viaggio verso il cielo e nel cerimoniale di iniziazione sciamanica. L'‘ascensione’ si svolge ora nel corso del sacrificio ordinario - quando lo sciamano accompagna l'offerta (anima del cavallo sacrificato) fino a Bai Ulgen, il dio supremo - ora durante la cura magica degli ammalati che ricorrono agli sciamani. Il sacrificio del cavallo, che è la principale cerimonia religiosa degli Uralo-altaici, avviene ogni anno e dura due o tre sere. La prima sera si pianta una "yurta nuova, e dentro vi si colloca una betulla spogliata dei rami, su cui si segnano con la pialla nove gradini ("tapty"). Si sceglie un cavallo bianco per il sacrificio; si accende il fuoco nella tenda; lo sciamano affumica il suo tamburello, chiamando successivamente gli spiriti, poi esce, si mette a cavalcioni sopra un'oca di pezza, imbottita di paglia, agita le mani come per volare e canta:

‘Sopra il cielo bianco,

Oltre le nuvole bianche,

Sopra il cielo azzurro,

Oltre le nuvole azzurre,

Sali al Cielo, o uccello!’

Scopo del rito è di captare l'anima del cavallo sacrificato, "pura", che si presume sia fuggita all'avvicinarsi dello sciamano. Dopo aver captato l'anima e averla ricondotta, lo sciamano lascia in libertà l'oca e sacrifica il cavallo da solo.

La seconda parte della cerimonia avviene la sera successiva, quando lo sciamano conduce l'anima del cavallo fino a Bai Ulgen.

Dopo aver affumicato il tamburello, indossato le vesti rituali e invocato Merkyut, l'uccello del Cielo, affinché ‘venga cantando e sieda sulla sua spalla sinistra’, lo sciamano comincia la sua ascensione. Arrampicandosi leggero sugli intacchi dell'albero cerimoniale, lo sciamano penetra successivamente nei nove cieli e descrive agli astanti, con infiniti particolari, tutto quel che vede e quel che avviene in ciascun cielo. Nel sesto cielo venera la luna, nel settimo il sole. Finalmente, nel nono, si prostra dinanzi a Bai Ulgen e gli offre l'anima del cavallo sacrificato. Questo episodio segna il punto culminante dell'ascensione estatica dello sciamano. Il quale viene informato da Bai Ulgen se il sacrificio sia stato gradito e riceve predizioni sul tempo; quindi lo sciamano si accascia sfinito e, dopo un momento di silenzio, si sveglia come da un sonno profondo (314).

Le incisioni o scalini praticati nella betulla simboleggiano le sfere planetarie. Durante la cerimonia, lo sciamano invoca l'assistenza delle diverse divinità, i cui colori specifici rivelano la loro natura di deità planetarie (315). Come nel rituale dell'iniziazione mithriaca, e come i muri della città di Ecbatana, di colori diversi (316) che simboleggiano i cieli planetari, la luna si trova nel sesto cielo e il sole nel settimo. Il numero 9 ha sostituito il numero più antico di sette gradini; infatti, per gli Uralo-altaici, la ‘colonna del mondo’ ha sette incisioni (317) e l'albero mistico dai sette rami simboleggia le regioni celesti (318). L'ascensione della betulla cerimoniale equivale all'ascensione dell'albero mitico che sta al centro del mondo. Il foro in cima alla tenda viene identificato con l'orificio che sta di fronte alla Stella Polare e attraverso al quale si può passare da un livello cosmico all'altro (319). Il cerimoniale si compie quindi in un ‘centro’ (paragrafo 143).

La stessa ascensione avviene in occasione dell'iniziazione sciamanica. I Buriati pongono nove alberi uno accanto all'altro, e il neofita si arrampica in cima a quello che sta al nono posto, e passa quindi sulla cima di tutti gli altri (320). Si pone anche una betulla nella tenda, lasciando passare la cima dal foro superiore; il neofita si arrampica, con una sciabola in mano, fino a emergere all'esterno della tenda, compiendo così il passaggio nell'ultimo cielo (321). Una corda collega la betulla della tenda alle altre nove, e su questa corda si appendono pezze di cotone di colori diversi, che rappresentano

le regioni celesti. La corda si chiama ‘Ponte’ e simboleggia il viaggio dello sciamano per recarsi presso gli dèi (322).

Lo sciamano compie un'ascensione dello stesso genere per guarire gli ammalati che si rivolgono a lui (323). Parimenti i mitici viaggi in cielo degli eroi turco-mongoli somigliano in maniera che colpisce ai riti sciamanici (324). Secondo le credenze dei Yakuti, una volta c'erano sciamani che realmente si sollevavano in cielo; gli spettatori potevano vederli aleggiare sopra le nuvole insieme al cavallo sacrificato (325). Ai tempi di Gengis Khan, un famoso sciamano mongolo si sarebbe sollevato fino ai cieli sul proprio destriero (326). Lo sciamano degli Ostiak dice nel suo canto di sollevarsi nel cielo sopra una corda, scansando le stelle che gli ostacolano il passaggio (327). Nel poema uiguro Hudatku Bilik, un eroe sogna di salire una scala di cinquanta gradini, in cima alla quale una donna gli offre acqua da bere; rianimato, può giungere fino al cielo (328).

34. Simbolismo dell'ascensione.

Anche Giacobbe sognò una scala che giungeva al cielo e ‘gli angeli del Signore salivano e scendevano su quella scala’ (329).

Il sasso sul quale Giacobbe si era addormentato era un "bethel" e si trovava ‘al centro del mondo’, poiché in quel punto era avvenuto il collegamento fra tutte le regioni cosmiche (paragrafo 81). Nella tradizione islamica, Maometto vide una scala che saliva dal Tempio di Gerusalemme (il ‘centro’ per eccellenza) fino al Cielo, con angeli a destra e a sinistra; sulla scala le anime dei giusti salivano verso Dio (330). Così Dante vide, nel cielo di Saturno, una scala d'oro innalzarsi vertiginosamente fino all'ultima sfera celeste, sulla quale salivano le anime dei beati (331). Il simbolismo del ‘cammino’, delle ‘scale’ e delle ‘ascensioni’ è stato conservato anche dalla mistica cristiana. San Giovanni della Croce rappresenta le tappe della perfezione mistica per mezzo di una Subida del monte Carmelo, e illustra da sé il proprio libro con una montagna dalla lunga e faticosa ascesa. Tutte le visioni e tutte le estasi mistiche comprendono una ascensione al cielo. Secondo attesta Porfirio, Plotino conobbe questo rapimento celeste quattro volte durante tutto il periodo della loro convivenza (332). San Paolo fu anch'egli sollevato fino al terzo cielo (333). La dottrina dell'ascensione delle anime nei sette cieli sia nell'iniziazione sia "post mortem" - godette di enorme popolarità negli ultimi secoli del mondo antico. La sua origine orientale è innegabile (334), ma tanto l'orfismo come il pitagorismo hanno molto contribuito a diffonderla nel mondo greco-romano. Queste tradizioni saranno esaminate con maggior frutto in altri capitoli. Ma conveniva segnalarle a questo punto, perché la loro ultima giustificazione sta nel carattere sacro del cielo e delle regioni superne. Si ritroverebbero in qualsiasi complesso religioso, quale che sia la maniera di valorizzarle - rito sciamanista o rito di iniziazione, estasi mistica o visione onirica, mito escatologico o leggenda eroica, eccetera - le ascensioni, l'ascesa di montagne o di scalinate, i voli attraverso l'atmosfera, eccetera, significano sempre trascendere la condizione umana e penetrare in livelli cosmici superiori. Il semplice fatto della ‘levitazione’ equivale a una consacrazione e a una divinizzazione. Gli asceti di Rudra ‘camminano sulla strada del vento, perché gli dèi sono entrati in loro’ (335). I Yogi e gli alchimisti indiani spiccano il volo per aria e percorrono in pochi istanti notevoli distanze (336).

Poter volare, avere ali, diventa la forma simbolica della trascendenza oltre la condizione umana; la capacità di sollevarsi nell'aria indica l'accesso alle estreme verità.

Evidentemente, anche nella fenomenologia delle ascensioni, una distinzione radicale persiste fra l'esperienza religiosa e la tecnica magica; un santo è ‘rapito’ in cielo; i Yogi, gli asceti, i maghi, ‘volano’ grazie ai propri sforzi. Ma, in ambedue i casi, L'ASCENSIONE li distingue dalla grande massa dei profani e dei non iniziati; possono penetrare nelle regioni uraniche, sature di sacro, e diventare simili agli dèi. Il loro contatto con gli spazi celesti li divinizza.

35. Conclusione.

Ricapitoliamo:

a) Il Cielo IN SE' STESSO, in quanto volta siderea e regione atmosferica, è ricco di valori mitico-religiosi. L''alto', l''elevato', lo spazio infinito sono ierofanie del ‘trascendente’, del sacro per eccellenza. La ‘vita’ atmosferica e meteorica si rivela come mito senza fine. E gli Esseri Supremi delle popolazioni primitive, così come i Grandi Dèi delle prime civiltà storiche, tradiscono tutti relazioni più o meno organiche col Cielo, l'atmosfera, gli avvenimenti meteorologici, eccetera.

b) Ma gli Esseri Supremi non si possono ridurre a una ierofania uranica. Sono qualche cosa di più di questa ierofania: hanno una ‘forma’ che presuppone un modo di essere loro proprio ed esclusivo, cioè irriducibile alla vita uranica o all'esperienza umana. Poiché questi Esseri Supremi sono ‘creatori’, ‘buoni’, ‘eterni’ (‘Vecchi’), sono fondatori di istituzioni e custodi di norme, attributi spiegabili solo in piccola parte con le ierofanie celesti. Rimane così posto il problema della ‘forma’ degli Esseri Supremi, che sarà ripreso in un capitolo speciale.

c) Tenendo conto di questa riserva - che è importante - si scopre nella ‘storia’ degli Esseri Supremi e delle divinità celesti un fenomeno rivelatore al massimo grado per l'esperienza religiosa dell'umanità: queste figure divine tendono a scomparire dal culto. In nessun luogo rappresentano una parte dominante, perché altre forze religiose le hanno allontanate e sostituite: culto degli antenati, spiriti e dèi della natura, demoni della fecondità, Grandi Dee, eccetera. E' notevole che la sostituzione avvenga quasi sempre a beneficio di una divinità o forza religiosa più concreta, più dinamica, più feconda (ad esempio il sole, la Grande Madre, il Dio Maschio, eccetera). Il vincitore è sempre rappresentante o distributore della fecondità, cioè, in ultima analisi, rappresentante o distributore della VITA. (Perfino il timore dei morti o dei demoni si riduce alla paura che la VITA sia minacciata da queste forze ostili, che debbono essere scongiurate e neutralizzate).

Il senso profondo della sostituzione apparirà quando esamineremo i valori religiosi della vita e delle funzioni vitali.

d) In certi casi, indubbiamente grazie alla comparsa dell'agricoltura e delle religioni agrarie, il dio celeste ricupera la sua attualità come dio dell'atmosfera e della tempesta. Ma questa ‘specializzazione’, mentre gli conferisce numerosi prestigi, limita la sua ‘onnipotenza’. Il dio dell'uragano è ‘dinamico’ e ‘forte’, è il ‘toro’, è ‘fecondatore’, i suoi miti si arricchiscono, i suoi culti diventano splendidi; ma non è più il ‘Creatore’ dell'uomo e dell'Universo, non è più onnisciente; talvolta è soltanto il paredro di una Grande Dea. Contro questo dio dell'uragano, Grande Maschio, orgiastico, ricco di epifanie drammatiche, oggetto di culto opulento e fantastico (sacrifici, orgie, eccetera), sorgono le rivoluzioni religiose di struttura monoteistica, profetica e messianica del mondo semitico. Nella lotta fra Ba'al e Jahvè o Allah è avvenuta una nuova attualizzazione dei valori ‘celesti’, contrapposti a quelli ‘terrestri’ (ricchezza, fecondità, forza), dei criteri qualitativi (‘interiorizzazione’ della fede, preghiera, carità) contro i criteri quantitativi

(sacrificio concreto, supremazia dei gesti rituali, eccetera). Ma che la storia abbia reso inevitabile il superamento di tali epifanie e delle forze vitali elementari, non implica necessariamente che queste epifanie mancassero di valore religioso. Come presto dimostreremo, le epifanie arcaiche rappresentavano originariamente altrettanti mezzi per santificare la vita biologica; diventarono ‘cose morte’ soltanto nella misura in cui perdettero la loro originaria funzione, vuotandosi del sacro e diventando semplici ‘fenomeni’ vitali, economici e sociali.

e) In molti casi un dio solare si sostituisce al dio celeste. E il Sole, che diventa il distributore della fecondità sulla terra e il protettore della vita (si veda più avanti, al paragrafo 36 e seguenti).

f) Talvolta l'ubiquità, la sapienza e la passività del dio celeste vengono rivalorizzate in senso metafisico, e il dio diventa l'epifania della norma cosmica e della legge morale (per esempio Iho dei Maori); la ‘persona’ divina svanisce di fronte all''‘idea’; 1''esperienza religiosa’ (del resto piuttosto povera per quasi tutti gli dèi celesti) cede il posto alla comprensione teorica, alla ‘filosofia’.

g) Certi dèi celesti conservano la loro attualità religiosa, o la rinforzano, rivelandosi anche in qualità di dèi sovrani. Sono quelli che meglio riuscirono a mantenere la loro supremazia nel pantheon (Zeus, Juppiter, T'ien) o a vantaggio dei quali avvennero le rivoluzioni monoteiste (Jahvè, Ahura-Mazda).

h) Ma anche quando la vita religiosa non è più dominata dagli dèi celesti, le regioni sideree, il simbolismo uranico, i miti e i riti di ascensione, eccetera conservano un posto preponderante nell'economia del sacro. Quel che sta ‘in alto’, 1''eccelso’, continua a rivelare il TRASCENDENTE, entro qualsiasi complesso religioso. Se le ‘forme’ divine cambiano, se, per il semplice fatto che si sono rivelate come ‘forme’ nella coscienza dell'uomo, esse HANNO UNA STORIA e seguono la linea del loro ‘destino’, il sacro celeste conserva la sua ‘attualità’ dappertutto e in ogni circostanza. Allontanato dal culto e sostituito nel mito, il Cielo si conserva nel simbolismo, e questo simbolismo celeste penetra e sostiene a sua volta numerosi riti (ascensione, scalata, iniziazione, regalità), miti (Albero Cosmico, Montagna Cosmica, catena di frecce, eccetera), leggende (volo magico, eccetera). Il simbolismo del ‘Centro’, che rappresenta una parte considerevole in tutte le grandi religioni storiche, si compone in modo più o meno esplicito, di elementi celesti (il ‘Centro’ e l'Asse del Mondo, punto di comunicazione fra le tre regioni cosmiche; è sempre in un centro che può avvenire la rottura di livello cosmico, il passaggio fra le diverse zone cosmiche).

Con formula sommaria, si potrebbe dire che la ‘storia’ è riuscita a respingere nello sfondo le ‘forme’ divine di struttura celeste (caso degli Esseri Supremi), o a imbastardirle (dèi dell'uragano, fecondatori); ma la ‘storia’, cioè l'esperienza e l'interpretazione, sempre nuove, del sacro da parte dell'uomo, non è riuscita ad abolire la rivelazione immediata e continua del SACRO CELESTE; rivelazione di struttura impersonale, non temporale, antistorica. Il simbolismo celeste è riuscito a conservarsi in tutti i complessi religiosi, appunto perché la sua modalità di essere non è temporale; infatti il simbolismo valorizza e sostiene ogni ‘forma’ religiosa, senza che tale partecipazione lo esaurisca (paragrafi 166 e seguenti).

NOTE.

Nota 1. PETTAZZONI, "Dio", 1, pagina 310; SCHMIDT, "Der Ursprung der Gottesidee", 2, pagina 399.

Nota 2.PETTAZZONI, opera citata, 1, pagine 290 e seguenti; SCHMIDT, opera citata, 2, pagine 402-405, 648-652.

Nota 3. PETTAZZONI, opera citata, 1, pagina 175.

Nota 4. Ibidem , 1, pagina 244.

Nota 5. Confronta ibidem , 1, pagina 358, numero 2.

Nota 6. In realtà, suoi occhi, come presso i Fuegini Halakwulup, i Semang e i Samoiedi; confronta SCHMIDT, opera citata, pagina 1087.

Nota 7. HOWITT, "The Native Tribes of South-East Australia, pagine 362 e seguenti, 466 e seguenti. PETTAZZONI, 1, pagine 2 e seguenti; SCHMIDT, opera citata, 1, pagina 416; 3, pagine 846 e seguenti.

Nota 8. HOWITT, opera citata, pagine 494 e seguenti, 528 e seguenti.

Nota 9. Ibidem, pagina 490; confronta la montagna sulla cui cima sta un essere soggetto a Baiame che gli reca le preghiere degli uomini e torna con le risposte, SCHMIDT, opera citata, 3, pagine 845, 868, 871.

Nota 10. Ibidem, 3, pagine 656-717.

Nota 11. Ma non si potrebbero ridurre, come fa il Pettazzoni, a semplice personificazione mitica della volta celeste. L'elemento originario è la struttura antropocosmica della loro personalità.

I Wotjobaluk, per esempio, parlano di Bundjil come di un ‘Grande Uomo’ che fu in altri tempi sulla terra e che ora sta in Cielo (HOWITT, opera citata, pagina 489). I caratteri naturistico-celesti mancano quasi totalmente nella figura di Mumgangaua (‘Padre Nostro’), che tuttavia è uno dei più antichi Esseri Supremi degli Australiani (confronta ibidem, pagine 616 e seguenti; SCHMIDT, opera citata, 3, pagine 591 e seguenti).

Nota 12. GEDEN, in Hastings, "Encyclopaedia of Religions and Ethics", 6, pagina 289.

Nota 13. RISLEY, "The People of India" (Calcutta, 1908), pagine 216 e seguenti.

Nota 14. SCHEBESTA, "Les Pygmées", pagina 161.

Nota 15. Confronta PETTAZZONI, opera citata, 1, pagina 96.

Nota 16. SCHMIDT, opera citata, 1, pagine 161 e seguenti; 3, 122 e seguenti.

Nota 17. SCHEBESTA, opera citata pagina 163.

Nota 18. Confronta GUSINDE, "Das Höchste Wesen bei den Selk'narn auf Feuerlund", Festschrift Schmidt, pagine 269-274.

Nota 19. FRAZER, "The Worship of Nature", pagina 99.

Nota 20. M. KINGSLEY, "Travels in West Africa" (Londra, 1897), pagina 508

Nota 21. A. B. ELLIS, citato da Frazer, opera citata, pagina 99.

Nota 22. SMITH e DALE, "The Ila-speakig Peoples", 2, pagine 198 e seguenti.

Nota 23. FRAZER, opera citata, pagina 288.

Nota 24. SPIETH, "Die Religion der Eweer", pagine 5 e seguenti.

Nota 25. HOLLIS, "The Masai", pagine 264 e seguenti.

Nota 26. PETTAZZONI, opera citata, 1, pagina 287.

Nota 27. PETTAZZONI, opera citata, 1, pagina 365, dà una lista delle divinità celesti primitive senza culto, o con qualche elemento cultuale soltanto; lista che si dovrebbe tuttavia correggere, considerando il materiale raccolto e commentato dallo Schmidt nei primi sei volumi del suo

"Ursprung der Gottesidee" (ricerche di Schebesta presso i Pigmei, di Gusinde e Koppers presso i Selknam, di Vanoverbergh presso i Negritos delle Filippine, eccetera). Si veda qualche indicazione nella bibliografia critica alla fine del volume.

Nota 28. SKEAT e BLAGDEN, "Pagan Races of the Molay Peninsula", 2, pagine 239, 297, 737 e seguenti.

Nota 29. SCHEBESTA, opera citata, pagina 148.

Nota 30. Schebesta fu il primo Europeo testimonio di questa cerimonia. Durante la burrasca i Semang si tagliuzzano una gamba con un coltello di bambù, versano qualche goccia di sangue per terra - offerta alla dea Manoid - e gettano il resto verso i quattro punti cardinali gridando ‘va! va! va!’ e invocando il Dio del Tuono: ‘Ta Pedn! io non sono impenitente, pago la mia colpa! Accetta il mio debito, lo pago!’ Oppure: ‘Oh! Oh! sta' attento, ascolta bene, presta orecchio Ta Pedn. Io non ti inganno, pago la mia colpa. Ho paura del tuo tuono!’ (SCHEBESTA, opera citata, pagina 149; SCHMIDT, opera citata, 3, pagine 178 e seguenti, 190 e seguenti). Questa offerta espiatoria di sangue, con cui i Semang ‘pagano’ le loro colpe verso il Dio (celeste) del Tuono, è il loro unico atto cultuale; non hanno altre preghiere.

Nota 31. FRAZER, opera citata, pagine 119 e seguenti.

Nota 32. Ibidem , pagina 135.

Nota 33. Ibidem , pagine 142 e seguenti.

Nota 34. Ibidem , pagina 149.

Nota 35. Ibidem , pagine 150 e seguenti.

Nota 36. Ibidem , pagina 168.

Nota 37. Ibidem pagina 185.

Nota 38. Ibidem , pagine 205 e seguenti; confronta la bibliografia.

Nota 39. PETTAZZONI, Opera citata, 1, pagina 239.

Nota 40. SPIETH, Opera citata, pagine 46 e seguenti.

Nota 41. LE ROY, "La religion des primitifs", pagina 184.

Nota 42. TRILLES, "Les Pigmées", pagina 74.

Nota 43. Ibidem , pagina 77.

Nota 44. PETTAZZONI, opera citata, 1, pagina 198.

Nota 45. TRILLES, opera citata, pagine 78, 79; "L'âme des Pygmées", pagina 109.

Nota 46. Confronta PETTAZZONI, opera citata, 1, pagine 130 e seguenti.

Nota 47. Ibidem , 1, pagine 155 e seguenti.

Nota 48. CODRINGTON, "The Melanesians", pagine 155 e seguenti.

Nota 49. PETTAZZONI, opera citata, 1, pagina 161.

Nota 50. A. P. BROWN, "The Andaman Islands" (Cambridge, 1916), capitolo 3.

Nota 51. ALEXANDER, "North American Mythology" (Boston, 1916), pagina 273.

Nota 52. PETTAZZONI, opera citata, 1, pagina 134.

Nota 53. Ibidem , 1, pagine 210 e seguenti; FRAZER, opera citata, pagine 130 e seguenti.

Nota 54. Confronta NUMAZAWA, "Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie", pagine 301 e seguenti.

Nota 55. SCHMIDT, opera citata, 2, pagina 390.

Nota 56. HARRIS, "Boanerges", pagine 13 e seguenti; SCHMIDT, opera citata, 2, pagine 44 e seguenti, 226 e seguenti.

Nota 57. PETTAZZONI, opera citata, 1, pagina 290.

Nota 58. Confronta USENER, "Kleine Schriften", 4, pagina 478.

Nota 59. ELIADE, "Metallurgy", pagine 3 e seguenti. Presso parecchie tribù dell'Africa Occidentale, certe pietre sono venerate precisamente in relazione col culto degli dèi del cielo. Cosi, per esempio, i Kassuna-Bura chiamano queste pietre Ué (dal nome del loro dio del cielo); i Kassuna-Fra le adorano e sacrificano in loro onore; gli Habé offrono sacrifici ai "menhir", che secondo loro ospitano la divinità celeste Amma, altrove in Africa, si venerano le ‘pietre del fulmine’ (confronta FRAZER, opera citata, pagine 91 e seguenti).

Nota 60. FRAZER, Opera citata, pagina 190.

Nota 61. Ibidem, pagine 212 e seguenti.

Nota 62. Ibidem , pagine 248 e seguenti.

Nota 63. SCHMIDT, opera citata, 3, pagina 106.

Nota 64. PETTAZZONI, Opera citata, 1, pagina 174.

Nota 65. Non si dimentichi, tuttavia, che l'androginia è carattere primitivo della divinità; rappresenta una formula (approssimativa, come la maggior parte delle formule mitiche) della ‘totalità’, dell''integrazione dei contrari’, della "coincidentia oppositorum" (paragrafo 159).

Nota 66. CASTREN, "Reisen im Norden", pagine 231 e seguenti.

Nota 67. SCHMIDT, opera citata, 3, pagina 357.

Nota 68. BATCHELOR, "The Ainu", pagine 248 e seguenti, 258 e seguenti.

Nota 69. SCHMIDT, opera citata, 3, pagina 345.

Nota 70. GAHS, "Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Renntiervölkern", pagine 231 e seguenti. Così, per esempio, i Jurak-Samoiedi sacrificano in alta montagna, in onore del dio celeste Num, una renna bianca (ibidem , pagina 238), i Tungusi fanno le loro offerte, nello stesso modo, allo Spirito del Cielo, Buga (pagina 243), eccetera. Presso i Koryak, i Ciukci e gli Eschimesi, l'antico culto del Dio celeste Bi trova incrociato con elementi totemistico-animistici e matriarcali, che Gahs considera secondari (pagina 261). Confronta anche HAECKEL, "Idolkult und Dualsystem bei den Uiguren", pagine 142 e seguenti.

Nota 71. HOLMBERG, "Die religiösen Vorstellurgen der altoischen Völkern", pagine 141 e seguenti.

Nota 72. HOLMBERG, "Die Religion der Tcheremissen", pagina 63.

Nota 73. KARJALAINEN, "Die Religion der Jugra-Völker", 2, 250.

Nota 72. Ibidem , 2, pagina 260.

Nota 74. Kai Donner ha tentato di spiegare "Num" col sogdiano "nom", ‘legge’ (confronta il greco "nomos"), parola che le popolazioni dell'Asia Centrale avrebbero portato fino all'estremo nord all'epoca della supremazia uigura. Se questa etimologia fosse confermata (ma non lo è, si veda la bibliografia), dimostrerebbe soltanto un prestito lessicale, poiché il concetto di un dio celeste supremo è autoctono in tutte le religioni artiche e nord-asiatiche.

Nota 75. HOLMBERG, "Die religiösen Vorstellurgen der altoischen Völkern", pagina 144.

Nota 76. Ibidem, pagina 149.

Nota 77. Ibidem, pagina 154.

Nota 78. KARJALAINEN, opera citata, 2, pagine 250 e seguenti.

Nota 79. HOLMBERG, "Die religiösen Vorstellurgen der altoischen Völkern", pagina 284.

Nota 80. Confronta KARJALAINEN, opera citata, 2, pagina 257.

Nota 81. HOLMBERG, "Die religiösen Vorstellurgen der altoischen Völkern", pagina 154.

Nota 82. Ibidem , pagine 156 e seguenti.

Nota 83. Ibidem , pagine 155 e seguenti.

Nota 84. Ibidem , pagina 152.

Nota 85. Ibidem , pagina 144; KARJALAINEN, opera citata, pagina 262.

Nota 86. KARJALAINEN, opera citata, pagina 254.

Nota 87. Confronta HOLMBERG, "Die religiösen Vorstellurgen der altoischen Völkern", pagina 144.

Nota 88. Ibidem , pagina 150.

Nota 89. GRANET, "La religion des Chinois", pagina 57.

Nota 90. HOLMBERG, "Die religiösen Vorstellurgen der altoischen Völkern", pagina 151.

Nota 91. Ibidem , pagine 205 e seguenti

Nota 92. KARJALAINEN, opera citata, 2, pagina 255.

Nota 93. Ibidem, pagina 280.

Nota 94. Ibidem, pagina 273.

Nota 95. F. Hommels ha posto in relazione il sumero "dingir", ‘Dio’, ‘brillante’, col turco-mongolo "tengri", ‘Cielo’, ‘Dio’.

P. A. Barton ritiene che il dio celeste Anu fu importato - già verso la fine dei tempi preistorici - dall'Asia Centrale in Mesopotamia ("Semitic and Hamitic Origins", Filadelfia, 1934, pagine 245, 369). In realtà si può distinguere, ma dal quarto millennio, qualche contatto fra le civiltà paleo-orientali (Elam) e le civiltà ‘caspia’ e altaica (cioè i proto-Turchi; si vedano nella bibliografia gli studi di M. Ebert, G. Hermes, W.

Amschler, W. Koppers, E. Erzfeld). Ma l'apporto di ciascuna di queste civiltà preistoriche rimane ancora poco preciso. D'altra parte, già nel terzo millennio si possono seguire le influenze orientali fino al nord della Russia (confronta i lavori del Tallgren). Comunque sia, è certo che: 1) il dio del Cielo appartiene agli strati proto-Turchi più arcaici; 2) le somiglianze col dio celeste proto-europeo sono piuttosto spiccate; e 3) in generale la struttura della religiosità degli Indo-europei si avvicina a quella dei proto-Turchi più che alla religione di qualsiasi altro popolo paleo-orientale o mediterraneo.

Nota 96. JASTROW, "Die Religion Babyloniens und Assyriens", 1, pagina 84.

Nota 97. FURLANI, "La religione babilonese-assira", 1, pagina 110.

Nota 98. Ibidem, pagina 115.

Nota 99. "Epopea di Gilgamesh", 12, 155.

Nota 100. DHORME, "Religion", pagina 67.

Nota 101. Si veda LABAT, "Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne" (Parigi, 1939), specialmente pagine 30 e seguenti.

Nota 102. Codice di Hammurabi, pagine 42, 46.

Nota 103. DHORME, Les religions de Babylonie et d'Assirie", pagine 46-47.

Nota 104. Ibidem, pagina 68.

Nota 105. Confronta per esempio NEHRING, "Studien zur Indogermanischen Kultur- und Urheimat", pagine 195 e seguenti.

Nota 106. "HILLEBRANDT, "Vedische Mythologie", 3, pagina 392.

Nota 107. "Rgveda", 1, 160.

Nota 108. "Atharva Veda" 6, 4, 3.

Nota 109. Ibidem, 1, 32, 4.

Nota 110. "Rgveda", 8, 41, 3.

Nota 111. Ibidem, 7, 86, 1.

Nota 112. Ibidem, 7, 87, 2.

Nota 113. Ibidem, 5, 63, 2-5.

Nota 114. HILLEBRANDT, opera citata, 3, pagine 1 e seguenti.

Nota 115. Confronta le numerose citazioni di MEYER, "Trilogie", 3, pagine 206 e seguenti, 269 e seguenti.

Nota 116. "Atharva Veda", 4, pagine 16, 2-7.

Nota 117. "Rgveda", 1, pagine 35, 7 e seguenti.

Nota 118. Ibidem, 8, pagine 61, 3.

Nota 119. Ibidem, 7, pagine 34, 10.

Nota 120. Confronta PETTAZZONI, "Le corps parsemé d'yeux", ‘Zalmoxis’, 1, 1 e seguenti.

Nota 121. "Rgveda", 1, 23, 3.

Nota 122. Ibidem, 1, 79, 12.

Nota 123. Ibidem, 10, 90, 1.

Nota 124. "Satapatha Brahmana", 2, 5, 2, 34; confronta "Maitr." 1, 6, 11.

Nota 125. GÈNTERT, "Der arische Weltkönig", pagine 97 e seguenti.

Nota 126. DUMEZIL, "Ouanos-Varuna, pagine 39 e seguenti.

Nota 127. "Rgveda", 1, 25, 1.

Nota 128. Confronta GEIGER, "Die Amesa Spenta", pagine 154, 157.

Nota 129. Per esempio "Rgveda", 7, 86; "Atharva Veda", 4, 16, eccetera.

Nota 130. "Rgveda", 1, 24, 15.

Nota 131. GÈNTERT, opera citata, pagina 144.

Nota 132. DUMEZIL, opera citata, pagina 49.

Nota 133. Confronta BERGAIGNE, "Rel. Véd.", 3, pagina 114; LIVI, "Doctrine", pagine 153 e seguenti; HOPKINS, "Epic Mythology", pagine 166 e seguenti.

Nota 134. DUMEZIL, opera citata, pagina 51, nota l; confronta ELIADE, "Le ‘dieu lieur’ et le symbolisme des noeuds".

Nota 135. Confronta CLOSS, "Die Religion des Semnonenstammes", pagine 625 e seguenti.

Nota 136. GÈNTERT, opera citata, pagine 120 e seguenti.

Nota 137. DUMEZIL, opera citata, pagina 53.

Nota 138. Ibidem, pagina 42.

Nota 139. "Rgveda", 6, 68, 3.

Nota 140. Ibidem , 7, 82, 2; BERGAIGNE, opera citata, 3, pagina 140; DUMEZIL, opera citata, pagina 40.

Nota 141. NYBERG, "Die Religionen dea alten Irans", pagina 99.

Nota 142. Per esempio LOMMEL, "Les anciens Aryens", pagine 99 e seguenti.

Nota 143. Nel suo studio "Varuna und die Adityas".

Nota 144. DUMEZIL, "Naissance d'archanges", pagina 82.

Nota 145. Confronta BENVENISTE-RENOU, "Vrtra et Vrthragna", pagina 46.

Nota 146. HERTEL, "Die Sonne und Mithra im Awesta", pagine 174 e seguenti.

Nota 147. NYBERG, opera citata, pagina 99.

Nota 148. WIDENGREN, "Hochgottglaube im alten Iran", pagine 94 e seguenti.

Nota 149. "Yasna", 30, 5; confronta "Yast", 13, 2-3.

Nota 150. "Videvdat", 5, 20.

Nota 151. "Yast", 1, 12-13.

Nota 152. Ibidem, 1, 14.

Nota 153. Ibidem, 12, 1.

Nota 154. "Videvdat", 19, 20.

Nota 155. "Yasna", 31 13-14.

Nota 156. "Yast", 10, 1-2.

Nota 157. "Yast", 17, 16: confronta PETTAZZONI, "Le corps parsemé d'yeux", pagina 9.

Nota 158. "Yast", 10, 7.

Nota 159. WIDENGREN, opera citata, pagine 260 e seguenti.

Nota 160. Ibidem, pagina 258.

Nota 161. Ibidem, pagina 386.

Nota 162. Ibidem, pagina 251.

Nota 163. Confronta NYBERG, opera citata, pagina 105; WIDENGREN, opera citata, pagina 394.

Nota 164. "Yast", 44, 7.

Nota 165. "Teogonia", 126 e seguenti.

Nota 166. Nel mito di Esiodo, la Terra - Gaia - genera Ouranos; traccia della religione tellurica del substrato pre-ellenico.

Nota 167. Chiamato "suretah" ‘dal buon seme’, nel "Rgveda", 4, 17, 4; dal suo amplesso con la sposa divina Prthivi nacquero gli uomini e gli dèi; confronta ibidem, 1, 106, 3; 159, 1; 185, 4; 4, 56, 2, eccetera.

Nota 168. "Ouranos-Varuna".

Nota 169. Apollodoro, "Biblioth.", 1, 1.

Nota 170. Diodoro, 3, 57.

Nota 171. "Jaiminiya Brhamana", 1, 44; S. LEVI, opera citata, pagine 100 e seguenti; DUMEZIL, opera citata, pagina 55.

Nota 172. Apollodoro, "Biblioth.", 1, 1, 2.

Nota 173. NAUCK, frammento 44.

Nota 174. Confronta 1, 160, 3; 5, 36, 5; 5, 58, 6, eccetera.

Nota 175. Collezione Budé (1928), pagine 28 e seguenti.

Nota 176. Macrobio, "Saturn.", 1, 15, 14; confronta COOK, "Zeus", 1, pagine 1 e seguenti.

Nota 177. Confronta Esiodo, "Le opere e i giorni", verso 465.

Nota 178. Confronta NILSSON, "Geschichte", 1, pagine 371 e seguenti.

Nota 179. Confronta ibidem, 1, pagina 369.

Nota 180. Nevio, frammento 15.

Nota 181. Plauto, "Amphitr.", 44 e seguenti.

Nota 182. Accio, frammento 33.

Nota 183. DUMEZIL, "Mitra-Varuna", pagina 33; "Jupiter, Mars, Quirinus", pagina 81.

Nota 184. Plutarco, "Romolo", 18; Tito Livio, 1, 12.

Nota 185. "Germania", 39-

Nota 186. Confronta CLOSS, "Die Religion des Semnonenstammes", passim.

Nota 187. Per esempio HOMMEL, "Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus".

Nota 188. DUMEZIL, "Dieux des Germains", pagine 19 e seguenti.

Nota 189. Ritroviamo lo stesso dittico nella mitologia babilonese. Ea, divinità delle acque e della sapienza, non lotta ‘eroicamente’ con i mostri primordiali Apsu e Mummu, ma li ‘lega’ con incantesimi magici, per poi ucciderli ("Enuma Elish, 1, 60-74). Marduk, dopo che l'assemblea degli dèi l'ebbe investito delle prerogative sovrane assolute (appartenute fino allora al dio celeste Anu; ibidem , 4, 4 e 7) e gli ebbe dato lo scettro, il trono e il "palu" (4, 29), impegna combattimento col mostro marino Tiamat. Assistiamo realmente a una lotta ‘eroica’.

Tuttavia l'arma principale di Marduk rimane la ‘rete’, ‘dono di suo padre Anu’ (4, 49; nel capitolo 1, 83 Marduk è figlio di Ea, ma la sua paternità, quale che sia, è dell'essenza della sovranità magica). Marduk ‘lega’ Tiamat (4, 95), lo ‘incatena’ e lo uccide (4, 104). Incatena anche tutti gli dèi e i demoni che avevano aiutato Tiamat e li getta nelle prigioni e nelle caverne (4, 111-114, 117, 120). Marduk acquista la sovranità con la sua lotta eroica, ma conserva anche le prerogative della sovranità magica.

Nota 190. Confronta CLOSS, opera citata, pagina 665, e nota 62.

Nota 191. "Havamal", strofe 139-141.

Nota 192. KRAPPE, "Les Péléiades".

Nota 193. Confronta HARRISON, "Themis", pagine e seguenti.

Nota 194. "Rgveda", 7, 102, 1.

Nota 195. "Atharva Veda", 12, 1, 12, 42.

Nota 196. "Rgveda", 7, 101, 2.

Nota 197. Ibidem , 5, 83; 7, 101, 102.

Nota 198. Ibidem 5, 83, 1; 6, 52, 16; 7, 101, 1, 2.

Nota 199. Ibidem 5, 83, 2.

Nota 200. "Rgveda", 61, 8, 9.

Nota 201. Ibidem, 1, 102, 8; 3, 32, 11.

Nota 202. Ibidem, 1, 173, 6.

Nota 203. Ibidem, 6, 17, 11.

Nota 204. Ibidem, 1, 23, 12.

Nota 205. Ibidem, 7, 56, 9-6

Nota 206. Ibidem, 5, 55, 9; 7, 56, 17, eccetera.

Nota 207. Confronta HOPKINS, "Indra as God of Fertility".

Nota 208. "Rgveda", 6, 46, 3, lo chiama "sahasramushka", ‘dai mille testicoli’.

Nota 209. "Atharva Veda", 12, 1, 6.

Nota 210. Confronta MEYER, "Trilogie", 3, pagine 154 e seguenti.

Nota 211. "Maitr. S.", 2, 5, 3.

Nota 212. "Hiranyakecin-Grihyasutra", 1, 6, 20, 2.

Nota 213. Confronta MEYER, Opera citata, 3, pagine 164 e seguenti.

Nota 214. Questa presentazione sommaria della ierofania di Indra, quale ci è rivelata soprattutto nel mito, non esaurisce la sua funzione nella religione indiana. Ogni figura divina è implicata in riti innumerevoli, sui quali non possiamo diffonderci in questo paragrafo. (Così, per esempio, bisognerebbe ricordare che Indra e il suo seguito di Marut sono gli archetipi delle ‘società d'uomini’ indo-ariane, composte di giovani che subiscono certe prove durante l'iniziazione, confronta S. WIKANDER, "Der arische Männerbund", Lund, 1938, pagine 75 e seguenti). Questa precisazione vale anche per tutte le divinità che ricordiamo.

Nota 215. Confronta i testi riuniti da OLDENBERG, "Religion des Veda" (seconda edizione), pagina 74; HILLEBRANDT, "Vedische Mythologie" (seconda edizione, 1929), volume secondo, pagina 148.

Nota 216. Per esempio, "Yast", 14, 7-25.

Nota 217. BENVENISTE-RENOU, "Vrtra et Vrthragna", pagina 33.

Nota 218. Confronta "Rgveda", 1, 51, 1.

Nota 219. Ibidem, 2, 34, 2.

Nota 220. "Atharva Veda", 10, 10, 34.

Nota 221. Confronta OLDENBERG, Opera citata, pagina 205.

Nota 222. Confronta KOPPERS, "Pferdropfer und Pferdekult der Indogerrnanen", pagine 338 e seguenti.

Nota 223. Confronta MALTEN, "Der Stier in Kult und mythischem Bild", pagine 110 e seguenti.

Nota 224. Confronta il "bull-roarer" degli Australiani.

Nota 225. AUTRAN, "Préhistoire du Christianisme", 1, pagine 100 e seguenti.

Nota 226. Ibidem, pagina 99.

Nota 227. Ibidem, pagina 96.

Nota 228. Sul tema "g"ou" confronta NEHRING, opera citata, pagine 73 e seguenti.

Nota 229. "Yasna", 32, 12, 14; 44, 20, eccetera.

Nota 230. MALTEN, opera citata, pagina 103.

Nota 231. Ibidem, pagina 120.

Nota 232. FURLANI, "La Religione degli Hittiti", pagina 35; contro, DUSSAUD, "Les religions des Hittites", pagina 343.

Nota 233. In accadico l'ideogramma IM aveva i valori di "zunnu", ‘pioggia’, "shuru", ‘vento’, "remanu", ‘tuono’; confronta JEAN, "La religion sumérienne", pagina 101.

Nota 234. FURLANI, opera citata, pagina 36.

Nota 235. Confronta AUTRAN, opera citata, pagina 74.

Nota 236. GOTZE, "Kleinasien", pagina 133.

Nota 237. MALTEN, opera citata, pagina 107.

Nota 238. FURLANI, opera citata pagine 87 e seguenti; DUSSAUD, opera citata, pagine 345-346.

Nota 239. FURLANI, opera citata, pagina 37.

Nota 240. FURLANI, "Religione babilonese-assira", 1, pagina 118.

Nota 241. Ibidem, pagine 118 e seguenti.

Nota 242. Ibidem, pagina 120.

Nota 243. Ibidem , pagina 121.

Nota 244. AUTRAN, opera citata, 1, pagina 67.

Nota 245. DUSSAUD, "Les découvertes de Ras Shamra" (seconda edizione), pagina 95.

Nota 246. DUSSAUD, "Mythologie phénicienne", pagine 362 e seguenti, "Le vrai nom de Ba'al", passim; "Les découvertes", pagine 98 e seguenti.

Nota 247. DUSSAUD, "Mythologie", pagina 362.

Nota 248. DUSSAUD, "Sanctuaire", pagina 258.

Nota 249. DUSSAUD, "Le vrai nom", pagina 19.

Nota 250. DUSSAUD, "Mythologie", pagine 370 e seguenti; "Découvertes", pagine 115 e seguenti.

Nota 251. Dara-gal; AUTRAN, opera citata, 2, pagine 69 e seguenti.

Nota 252. WARD, "Seal Cylinders", pagina 399.

Nota 253. AUTRAN, opera citata, 1, pagina 89.

Nota 254. Confronta AUTRAN, "La flotte à l'enseigne du Poisson", pagine 40 e seguenti.

Nota 255. Assistiamo anche al fenomeno inverso: un dio locale, diventato, grazie alla ‘storia’, dio supremo, si appropria i prestigi della divinità celeste. Assur, divinità protettrice della città omonima, prende a prestito gli attributi del Creatore, del Sovrano, e così passa al rango di dio del cielo; confronta K. TALLQVIST, "Der assyrische Gott" (Helsinki, 1932), pagine 40 e seguenti. "Enuma Elish", che si leggeva a Babilonia il quarto giorno dell'anno nuovo, alla presenza di Marduk, si leggeva in Assiria davanti alla statua di Assur; LABAT, "Le poème de la création" (Parigi, 1935), pagina 59.

Nota 256. KOPPERS, opera citata, pagina 376.

Nota 257. MENGHIN, "Weltgeschichte der Steinzeit", pagina 148.

Nota 258. Ibidem, pagina 448.

Nota 259. HENTZE, "Mythes et symboles lunaires", pagine 95 e seguenti.

Nota 260. KOPPERS, opera citata, pagina 387.

Nota 261. Confronta "Salmi", 18, 15, eccetera.

Nota 262. "Esodo", 19, 16.

Nota 263. Ibidem, 19, 15.

Nota 264. "Giudici", 5, 4.

Nota 265. "I Re", 19, 11 e seguenti.

Nota 266. Ibidem, 18. 38.

Nota 267. "Genesi", 9, 13.

Nota 268. "Giobbe", 36, 22.

Nota 269. "Giobbe", 36, 32-33; 37, 1-4.

Nota 270. Zeus non può sottrarre Sarpedone alla morte, "Iliade", 16, 477 e seguenti.

Nota 271. GÈNTERT, "Arische Weltkönig", pagine 315 e seguenti; CHRISTENSEN, "Le premier homme", 1, pagine 11 e seguenti; KOPPERS, opera citata, pagine 320 e seguenti.

Nota 272. Confronta KOPPERS, opera citata, pagine 314 e seguenti.

Nota 273. "Satapatha-Brahmana", 4, 4, 1, 14; confronta 6, 5, 2, 5, 17, eccetera.

Nota 274. Confronta OTTO, "Gottheit. d. Arier", pagine 76 e seguenti.

Nota 275. Dios kuroi, confronta il lettone "dewa deli", lituano "diéwo sunelei".

Nota 276. JEREMIAS, "Handbuch", pagina 130.

Nota 277. KIRFEL, "Kosmographie", *15.

Nota 278. Credenze dei Buriati, HOLMBERG, "Der Baum des Lebens", pagina 41.

Nota 279. Confronta testi in CHRISTENSEN, "Le premier homme", 2, pagina 42.

Nota 280. Citato da WENSINCK, "The Navel of the Earth", pagina 15; altri testi dà BURROWS in Hooke, "Labyrinth", pagina 54.

Nota 281. Testo tolto da "al-Kisai", WENSINCK, opera citata, pagina 15.

Nota 282. DOMBART, "Der Sakralturm". pagina 34.

Nota 283. JASTROW, "Sumerian and Akkadian Views of Beginnings", pagina 289.

Nota 284. DOMBART, opera citata, pagina 35.

Nota 285. GRANET, "La pensée chinoise", pagina 324.

Nota 286. Per quest'ultimo motivo si veda VAN GENNEP, "Mythes et légendes d'Australie", numeri 17 e 66, e note.

Nota 287. ZIMMERN, "Zum babilonischen Neujahrsfest", 2, pagina 5, nota 2.

Nota 288. "Rgveda", 10, 14, 1.

Nota 289. ELIADE, "Le chamanisme", pagine 184 e seguenti.

Nota 290. BUDGE, "From Fetish to God", pagina 346.

Nota 291. WEILL, "Le champ des roseaux", pagina 52.

Nota 292. Ibidem, pagina 28.

Nota 293. BUDGE, "The Mummy", pagine 324, 326.

Nota 294. Confronta ELIADE, "Le chamanisme", pagine 404 e seguenti; 423 e seguenti.

Nota 295. VAN GENNEP, opera citata, numero 32.

Nota 296. Ibidem, numero 44.

Nota 297. Ibidem, numero 49.

Nota 298. GREY, "Polynesian Mythology", pagine 12 e seguenti.

Nota 299. CHADWICK, "Growth of Literature", 3, pagina 273.

Nota 300. PETTAZZONI, "The Chain of Arrows", ‘Folk-lore’, 35, 151 e seguenti.

Nota 301. DIXON, "Oceanic Mythology", pagine 156 e seguenti.

Nota 302. WERNER, "African Mythology", pagina 135.

Nota 303. ALEXANDER, "Latin American Mythology", pagina 271.

Nota 304. THOMPSON, "Motif Index", 3, pagina 7.

Nota 305. MÈLLER, "Egyptian Mythology", pagina 176.

Nota 306. WERNER, opera citata, pagina 136.

Nota 307. CHADWICK opera citata, pagina 481.

Nota 308. I Dyak del mare, CHADWICK, opera citata, pagina 486; Egitto, MÈLLER, opera citata, pagina 176; Africa, WERNER, opera citata, pagine 136 e seguenti, eccetera.

Nota 309. THOMPSON, opera citata, 3, pagine 8 e seguenti.

Nota 310. Confronta COOMARASWAMY, "Stayamatrnna", passim.

Nota 311. POLYAENUS, "Stratagematon", 7, pagina 22.

Nota 312. Confronta COOK, "Zeus", volume 2, tomo 2, pagine 124 e seguenti.

Nota 313. Origene, "Contra Celsum", 6, pagina 22.

Nota 314. RADLOV, "Aus Sibirien", 2, pagine 19-51; HOLMBERG, "Rel. Vorst.", pagine 553 e seguenti; ELIADE, "Le chamanisme", pagine 30 e seguenti.

Nota 315. HOLMBERG, "Baum des Lebens", pagina 136.

Nota 316. Erodoto, 1, 98.

Nota 317. HOLMBERG, "Baum des Lebens", pagine 25 e seguenti.

Nota 318. Ibidem, pagina 137 e figura 46.

Nota 319. Ibidem, pagine 30 e seguenti.

Nota 320. Ibidem, pagina 139.

Nota 321. Ibidem, pagina 142.

Nota 322. Ibidem, pagina 143.

Nota 323. Ibidem, pagine 546 e seguenti.

Nota 324. CHADWICK, "Shamanism, pagine 291 e seguenti.

Nota 325. CZAPLICKA, "Aboriginal Siberia", pagina 238.

Nota 326. KÖPRÈLÈZADE, "Influence du shamanisme turco-mongol", pagina 17.

Nota 327. CHADWICK, "Growth", 3, pagina 204.

Nota 328. Ibidem, pagina 206.

Nota 329. "Genesi", 28, 12.

Nota 330. PALACIOS, "Escatologia musulmana", pagina 70.

Nota 331. Paradiso, 21-22.

Nota 332. "Vita Plotini", 23.

Nota 333. "2 Cor.", 12, 2.

Nota 334. Confronta BOUSSET, "De Himmelreise der Seele", ‘Arch.

f. Religionswiss’, 4,155 e seguenti.

Nota 335. "Rgveda", 10, 156, 2-3.

Nota 336. ELIADE, "Yoga", pagina 257, numero 1.

3. IL SOLE E I CULTI SOLARI.

36. Le ierofanie solari e il razionalismo.

Una volta, nei tempi eroici della storia delle religioni, si credeva che il culto del sole fosse conosciuto, in altri tempi, da tutta l'umanità. Si può dire che i primi tentativi di mitologia comparata ne decifrassero le tracce dappertutto.

Tuttavia, fin dal 1870, un etnologo eminente come A. Bastian osservò che questo culto solare si trova, in realtà, soltanto in rarissime regioni del globo. E mezzo secolo dopo Sir James Frazer, riesaminando il problema nell'àmbito delle sue pazienti ricerche sull'adorazione della Natura, noterà (1) l'inconsistenza degli elementi solari in Africa, in Australia, in Melanesia, in Polinesia e in Micronesia. La stessa inconsistenza si nota, salvo poche eccezioni, nelle due Americhe. Soltanto in Egitto, in Asia e nell'Europa arcaica, quello che si chiama ‘culto del sole’ ha goduto di un favore tale da divenire in certe occasioni, per esempio in Egitto, vera preponderanza.

Se consideriamo che, oltre Atlantico, il culto del sole si è sviluppato unicamente nel Perù e nel Messico, cioè fra i soli popoli americani ‘civili’, e i soli che abbiano raggiunto un'autentica organizzazione politica, non si può non riconoscere una certa concordanza fra la supremazia delle ierofanie solari e i destini ‘storici’. Si direbbe che il sole predomina dove, grazie ai re, agli eroi, agli imperi, ‘la storia è in cammino’.

Ipotesi molto diverse, talvolta addirittura fantastiche, sono state proposte per giustificare questo parallelismo fra la supremazia dei culti solari e la diffusione della civiltà storica. Certi autori sono giunti a parlare di ‘Figli del Sole’, che nel corso di peripli e migrazioni avrebbero diffuso dappertutto il culto del sole, contemporaneamente ai principi essenziali della civiltà. Lasciando da parte, come abbiamo fatto finora, la questione della ‘storia’, limitiamoci a constatare che, contrariamente alle figure di struttura celeste, di cui troviamo quasi dappertutto le tracce, le figure divine solari sono poco frequenti.

Torneremo fra poco su queste ultime. Ma dobbiamo prima prevenire un errore di prospettiva, che potrebbe diventare difetto del metodo. Occorre ricordare, da una parte, che le figure divine solari (dèi, eroi, eccetera) non esauriscono le ierofanie solari, come le altre figure non esauriscono le rispettive loro ierofanie. E, d'altra parte, bisogna tener presente che, diversamente dalle altre ierofanie cosmiche, come la Luna o le Acque, la sacralità espressa dalle ierofanie solari non sempre è TRASPARENTE per lo spirito occidentale moderno. O più esattamente, quel che rimane trasparente, e quindi facilmente accessibile allo spirito moderno nella ierofania solare, è per solito soltanto il residuo di un lungo processo di erosione razionalistica, residuo giunto fino a noi, a nostra insaputa, per il tramite del linguaggio, del costume e della cultura. Il sole ha finito col diventare uno dei luoghi comuni dell''esperienza religiosa indistinta’, appunto nella misura in cui il simbolismo solare si è ridotto a strumento banale di automatismi e di frasi fatte.

Non entra nel nostro assunto spiegare le alterazioni subìte, nell'esperienza dell'uomo moderno, dalla struttura stessa della ierofania solare; non cercheremo perciò di definire in qual misura l'importanza biologica e astronomica riconosciuta al sole durante gli ultimi secoli ha non soltanto modificato la posizione dell'uomo moderno di fronte al sole, e i suoi rapporti di esperienza diretta col sole, ma ha mutato la struttura stessa del simbolismo solare. Ci basti rilevare un fatto: l'orientamento dell'attività mentale, da Aristotele in poi, ha contribuito in gran parte a smussare la nostra ricettività rispetto alla

TOTALITA' delle ierofanie solari. Il caso della Luna ci dimostra che questo nuovo orientamento mentale non abolisce, necessariamente, la possibilità dell'esperienza ierofanica stessa. Infatti nessuno sosterrà che un moderno è, "ipso facto", impervio alle ierofanie lunari. Tutto il contrario: la coerenza dei simboli, dei miti e dei riti lunari non è per lui meno trasparente che per un rappresentante delle civiltà arcaiche. Forse questa affinità delle due strutture mentali (‘primitiva’ e ‘moderna’) di fronte alle manifestazioni dei modi lunari del sacro si spiega con la sopravvivenza, fin sull'orizzonte della mentalità più nettamente razionalistica, di quel che fu chiamato ‘regime notturno dello spirito’. La Luna si rivolgerebbe allora a uno strato della coscienza umana, inattaccabile dal più corrosivo razionalismo.

E' un fatto che il ‘regime diurno dello spirito’ è dominato dal simbolismo solare, vale a dire, in gran parte, da un simbolismo che, se non è sempre fittizio, spesso è il risultato di deduzioni razionali. Questo non significa che qualsiasi elemento razionale delle ierofanie solari deve essere tardo o artificiale. Abbiamo avuto occasione di vedere che la ‘ragione’ non mancava nelle ierofanie più arcaiche, che l'esperienza religiosa non è incompatibile "a priori" con l'intelligibilità.

Quel che è tardo e artificiale, è il primato ESCLUSIVO della ragione: la vita religiosa (cioè, per attenerci a una definizione sommaria, l'esperienza delle cratofanie, ierofanie e teofanie) mobilita la vita dell'uomo tutto intero, e sarebbe chimerico voler porre barriere fra le diverse regioni dello spirito. Le ierofanie arcaiche del Sole offrono, da questo punto di vista, un ottimo esempio. Come vedremo, rivelano una certa INTELLIGENZA GLOBALE DEL REALE, senza mancar di rivelare, contemporaneamente, una struttura coerente e intelligibile del sacro. Ma questa intelligibilità non si potrebbe ridurre a una serie di ‘verità razionali’ evidenti, e a un'esperienza non ierofanica. Ecco un esempio: ammesso che le relazioni fra il sole e le tenebre o i morti, o il binomio specificamente indiano ‘sole-serpente’, sono fondate su di una comprensione totale della vita e della realtà, non per questo ne consegue che tali relazioni risultino trasparenti in una prospettiva puramente razionalistica.

37. Solarizzazione degli Esseri Supremi.

Abbiamo notato, nel capitolo precedente (paragrafo 17), la tendenza degli Esseri Supremi di struttura celeste a svanire dal primo piano della vita religiosa per cedere il posto a forze magico-religiose o a figure divine più attive, più efficaci e, in generale, più direttamente legate alla ‘Vita’. Infatti la cosiddetta indolenza degli Esseri Supremi si può ricondurre, in ultima analisi, alla loro apparente indifferenza per le vicende, sempre più complicate, della vita umana. Per motivi di protezione (contro le forze ostili, contro i sortilegi, eccetera) o per motivi di azione (bisogno di assicurarsi l'esistenza mediante la magìa della fertilità, eccetera), l'uomo si sente maggiormente attirato verso altre ‘forme’ religiose a mano a mano che scopre di essere progressivamente più dipendente: antenati, eroi civilizzatori, Grandi Dee, forze magico-religiose (mana, eccetera), centri cosmici di fecondità (Luna, Acque, Vegetazione, eccetera). In questo modo abbiamo rilevato il fenomeno - generale nella zona indo-mediterranea della sostituzione alla Figura Suprema uranica di un dio atmosferico e fecondatore, spesso marito o semplicemente accolito, inferiore, della Grande Madre tellurico-lunare-vegetale, e talvolta Padre di un ‘dio della vegetazione’.

Il passaggio da ‘Creatore’ a ‘Fecondatore’, scivolando dall'onnipotenza, dalla trascendenza, dall'impassibilità uranica, fino all'intensità e alla drammaticità delle figure atmosferiche-fecondanti-vegetali, è pur significativo, e lascia capire, da solo, che uno dei fattori principali di questa degradazione, più ovvia nelle società agricole, dei concetti di divinità, è l'importanza, sempre più

invadente, dei valori vitali, della ‘Vita’, sull'orizzonte dell'uomo economico. E, per limitarci alla zona indo-mediterranea, è interessante notare che gli dèi supremi mesopotamici spesso uniscono al prestigio della fecondità i prestigi solari. Marduk è un esempio (2), ma è soltanto l'esempio più illustre, poiché il caso si ripete per altri dèi dello stesso tipo, cioè per gli dèi in procinto di raggiungere la supremazia. Si potrebbe perfino dire che tali divinità della vegetazione mostrano la coesistenza di attributi solari nella misura in cui gli elementi vegetali figurano nella mistica e nel mito della sovranità divina (3).

Questa congiunzione di elementi solari e vegetali si spiega evidentemente con la parte straordinaria rappresentata dal Sovrano, sia sul piano cosmico che su quello sociale, nell'accumulare e distribuire la ‘Vita’. La solarizzazione progressiva delle divinità celesti corrisponde dunque allo stesso processo di erosione che in altri contesti portò alla trasformazione delle divinità celesti in dèi atmosferico-fecondatori. Presso gli Hittiti, per esempio, il dio celeste si presenta, già nei tempi storici, in uno stadio di solarizzazione molto progredito (4) e in relazione con la sovranità cosmico-biologica, fornito quindi di elementi ‘vegetali’ secondo la formula: Dio-Re-Albero di Vita (5).

Del resto il fenomeno è molto più frequente e più antico di quanto non lascino intravedere i documenti orientali, dominati, non dimentichiamolo, dalla mistica della sovranità. Così avviene che gli strati arcaici delle culture primitive già rivelino il movimento di trapasso degli attributi del dio uranico alla divinità solare, nonché la coalescenza dell'Essere Supremo col dio solare. L'arcobaleno, ritenuto in tanti luoghi (paragrafo 14) un'epifania uranica, è associato al Sole e diventa, ad esempio presso i Fuegini, ‘fratello del sole’ (6). Più spesso si hanno rapporti di filiazione fra il dio supremo di struttura celeste e il sole. Per i pigmei Semang, i Fuegini e i Boscimani, il sole è l'‘occhio’ del dio supremo (7). Presso i Wiradjuri-Kamilaroi dell'Australia sud-ovest, il sole è considerato Grogoragally in persona, figlio del Creatore e figura divina propizia all'uomo (8), ma, certo per influenza del matriarcato, la Luna è ritenuta il secondo figlio dell'Essere Supremo (9). I Samoiedi vedono nel sole e nella luna gli occhi di Num (= Cielo); il sole è l'occhio buono, la luna quello cattivo (10). I Yurak della tundra, nella regione di Obdorsk, celebrano una grande festa d'inverno alla prima comparsa del sole, ma offrono un sacrificio a Num, indizio del carattere originariamente celeste di questa solennità. Presso i Yurak delle regioni boscose (Wald-Yuraken), il sole, la luna e ‘l'uccello del fulmine’, sono i simboli di Num; l'albero a cui si appendono teste di animali in offerta porta il nome di albero del sole, quantunque in origine quel sacrificio fosse privilegio di Num (11). Presso i Ciukci, il sole si sostituisce alla divinità suprema; i sacrifici principali vengono offerti agli spiriti buoni e particolarmente alla luce solare. Secondo Gabs, il culto del sole sarebbe stato introdotto in tutta l'Asia del nord da quegli stessi Ciukci e dai Yukagir.

38. Africa, Indonesia.

La solarizzazione dell'Essere Supremo uranico (12) è fenomeno piuttosto frequente in Africa. Tutta una serie di popolazioni africane dà all'‘Essere Supremo’ il nome di ‘sole’ (13).

Talvolta - caso dei Munsh - il sole passa per figlio dell'Essere Supremo Awondo, e la luna per sua figlia (14). I Ba-Rotse considerano il sole ‘dimora’ del dio del Cielo, Niambe, e la luna sua moglie (15). Altrove vediamo il dio celeste assimilato al sole per coalescenza; presso i Louyi, ad esempio, per i quali Niambe è il sole (16), o presso i Kavirondo, ove il sole si sostituisce al culto dell'Essere Supremo (17). I Kaffa chiamano l'Essere Supremo Abo, che significa insieme ‘Padre’ e ‘Sole’, e lo considerano incorporato nel sole. Secondo uno dei più recenti specialisti di quella popolazione,

Bieber (18), la solarizzazione è fenomeno tardivo e Abo era in origine un "Lichgott oder Himmelsgott".

E' interessante notare che, solarizzandosi, il dio supremo africano non riuscì a conservare una potente attualità nella vita religiosa. Così, presso varie popolazioni Bantu dell'Africa Orientale e in particolare presso i Dschagga del Kilimangiaro, l'Essere Supremo è Ruwa (parola che significa 'Sole'); abita infatti nel sole, ma conserva ancora elementi uranici e, specialmente, la PASSIVITA' caratteristica degli dèi uranici; Ruwa, come loro, non gode di nessun culto; soltanto nei casi estremi gli vengono offerti sacrifici e gli si rivolgono preghiere (19).

Stesso gioco di sostituzione in Indonesia. Pue-mpalaburu, il dio solare dei Toradja, prende a poco a poco il posto di I-lai, il dio celeste, del quale continua l'opera cosmogonica (20). Il dio solare viene così promosso a demiurgo, precisamente come in America; per esempio presso i Tlingit vediamo il demiurgo, sotto forma di Corvo, identificarsi col Sole e ricevere dal Dio celeste supremo, suo padre o sovrano, la missione di continuare e portare a compimento l'opera di creazione da lui cominciata (21). Qui sorprendiamo l'elemento DINAMICO E ORGANIZZATORE, che, accaparrato dalla divinità solare, corrisponde su di un altro piano all'elemento FECONDATORE degli dèi atmosferici (paragrafo 26). Ma, come questi ultimi, il dio solare non è CREATORE; è come loro subordinato al Creatore, e da lui riceve il mandato di condurre a termine la creazione. In compenso il DEMIURGO SOLARE ottiene quel che non sono riusciti quasi mai ad avere gli DEI SOLARI che si sostituirono all'Essere Supremo celeste o si fusero con lui: L'ATTUALITA' nella vita religiosa e nel mito.

Basterà ricordare il posto principale tenuto dal Corvo nella mitologia nord-americana, e dall'Aquila - sostituto o simbolo del sole nella mitologia artica o nord-asiatica.

39. La solarizzazione presso i Munda.

Il miglior esemplare di solarizzazione dell'Essere Supremo ci è dato dalle popolazioni kolariane dell'India. I Munda del Bengala pongono in cima al loro pantheon Sing-bong, il sole; un dio mite che non ai ingerisce negli affari degli uomini. Non è però completamente assente dal culto; riceve sacrifici di capri bianchi o di galli bianchi e, d'agosto, per il raccolto del riso, gli vengono offerte primizie (22). Marito della Luna, il sole è considerato autore della creazione cosmica, quantunque in realtà il suo mito cosmogonico faccia intervenire, come demiurghi in sottordine, la tartaruga, il granchio e la mignatta, successivamente incaricati da Sing-bonga di portare terra dal fondo dell'oceano (23).

Le popolazioni Khond della provincia di Orissa adorano come dio supremo e creatore Bura Pennu ('dio della luce') o Bela Pennu ('dio del sole'); il processo di solarizzazione trova sicura conferma nel carattere benevolo e quasi passivo di questa divinità: Bela Pennu non figura nel culto (24). I Birhor del Chota Nagpur sacrificano al dio del sole, loro divinità suprema, galline o capri bianchi, specialmente in gravi frangenti o per assicurarsi i raccolti. Come era da aspettarsi, l'Essere Supremo solarizzato ha potuto conseguire e conservare la sua 'attualità' cultuale inserendosi nel meccanismo della 'produzione vitale'.

Le preghiere che gli rivolgono in occasione di libazioni e sacrifici lo dimostrano abbastanza chiaramente. Per la nascita del figlio, il padre offre una libagione d'acqua, col viso volto verso oriente, e pronuncia intanto queste parole: 'O Sing-bonga, ti offro questa libagione d'acqua. Fa colare il latte dalla mammella di sua madre come cola quest'acqua!' (25). E per assicurarsi un buon raccolto di riso, il capo-famiglia così si impegna a sacrificare una gallina bianca: 'Te lo prometto, o

Sing-bonga! Fa' spuntare il grano e ti sacrificherò questa gallina bianca al tempo della battitura'. Poi lascia andare la gallina bianca e ne sacrifica una nera. La data del sacrificio, giorno del plenilunio del mese di Baishak (aprile-maggio), non lascia dubbi sulla sua intenzione: la gallina nera è offerta alla divinità ctonio-agraria con suprema giurisdizione sulla fertilità del suolo (26). Questo esempio è caratteristico delle vicissitudini dell'Essere Supremo solarizzato: 1) sostituzione del sole, come Essere Supremo, alla figura celeste onnipotente e creatrice; 2) presenza del dio solare nel culto, dovuta anzitutto alle sue virtù fecondatrici; 3) presenza di efficacia, malgrado tutto, non infallibile, dato che l'orante si dimostra previdente, rivolgendosi contemporaneamente alle forze lunari-ctonie-agrarie che comandano alla fecondità universale.

Il sole è anche l'Essere Supremo di un'altra popolazione Munda, gli Oraon, che lo chiamano Dharmesh. Indubbiamente la loro principale preoccupazione religiosa è quella di placare gli spiriti, "bhut" (27). Tuttavia, come nel caso delle divinità uraniche, quando l'assistenza delle altre forze magico-religiose è mancata, gli Oraon si rivolgono a Dharmesh: 'Abbiamo tentato tutto, ma resti ancora tu per soccorrerci!'. E gli sacrificano il gallo bianco, gridando: 'O Dio! Tu sei il nostro creatore, abbi pietà di noi!' (28). Recenti ricerche hanno rivelato, da una parte, l'esistenza presso le popolazioni Munda di un Dio Supremo autoctono e autentico e, dall'altra, la data relativamente tarda della sua estromissione da parte delle divinità del Sole e della Luna. Secondo Bodding, la coalescenza di Thakkur, dio supremo santali, col Sole (l'Essere Supremo si chiama anche Chanda, 'sole') sarebbe parimenti piuttosto tarda.

Rahmann, da parte sua, ha seguìto il processo di solarizzazione e di lunarizzazione degli Esseri Supremi presso le popolazioni Gond e Munda. Finalmente W. Koppers, in un notevole studio comparativo (29), ha cercato di dimostrare contemporaneamente l'autenticità degli Esseri Supremi presso queste popolazioni pre-dravidiche e pre-ariane, e una possibile influenza dei loro concetti religiosi sugli invasori indoeuropei (30).

40. Culti solari.

Nell'Indonesia e nella Penisola di Malacca il culto del sole è molto sporadico. Abbiamo dato qui sopra alcuni esempi di solarizzazione degli Esseri Supremi indonesiani (paragrafo 38).

Unica eccezione, l'isola di Timor e i vicini arcipelaghi.

Quantunque la vita religiosa vi sia dominata, come del resto in tutta l'Indonesia, dal culto dei morti e degli spiriti della natura, il dio solare vi conserva ancora un posto importante. A Timor, Usi-Neno, 'il Signor Sole', è il marito della 'Signora Terra', Usi Afu, e il mondo intero è nato dalla loro unione. La dea della terra riceve nondimeno la massima parte dei sacrifici; il sole si deve contentare di un solo grande sacrificio annuo, in occasione del raccolto (31). Nell'isola Wettar, a nord di Timor, l'Essere Supremo, per quanto solarizzato, conserva ancora tracce di una struttura celeste primitiva; lo chiamano il 'Gran Signore', o il 'Vecchio di lassù' (paragrafi 12 e seguenti).

Abita nella volta celeste, ma anche nel sole, e incarna il principio maschile, mentre la terra è femmina. Gli autoctoni hanno di lui un'idea piuttosto vaga e gli offrono sacrifici soltanto in caso di malattia (32), sintomo indubbio che l'Essere Supremo uranico si è ritirato dal primo piano dell'attualità religiosa.

A est di Timor, negli arcipelaghi di Leti, Sermata, Babar e Timorlaut, il Sole è considerato la divinità più importante e porta il nome di Upulero, il 'Signor Sole'. Anche qui il dio solare conserva la sua vitalità soltanto perché si trasformò in fecondatore; infatti il suo culto conserva ancora

qualche tratto della sua nobiltà e purezza originale. Upulero non ha immagine e viene adorato sotto forma di una lampada fatta con foglie di cocco. Nondimeno tutto il rituale è concentrato nelle suppliche alla fecondità cosmica. Una volta l'anno, all'inizio della stagione delle piogge, si celebra la grande solennità di Upulero; dura un mese intero e tende ad assicurare la pioggia, la fertilità dei campi e la ricchezza della comunità. In quel periodo, secondo la credenza di quelle popolazioni, il Sole scende in un albero di fico per fecondare sua moglie, la Terra Madre. Per facilitare la sua discesa, si pianta sul fico una scala di sette o dieci gradini (abbiamo già ricordato il simbolo celeste delle scale a sette gradini, confronta paragrafo 31).

Davanti all'albero di fico seguono sacrifici di maiali e di cani; infine, in mezzo a canti e danze, si scatena un'orgia collettiva, carattere indubitabile di una mistica agraria (paragrafo 138). Le preghiere recitate in questa circostanza dimostrano la funzione di fecondatore e di depositario delle risorse alimentari che il Sole si è appropriata: 'O Signore, Antenato-Sole, scendi! Le gemme nuove del fico sono spuntate...

La carne del porco è pronta, tagliata a pezzi. Le barche del villaggio sono cariche di doni. Signore, Antenato-Sole, sei invitato al banchetto. Taglia e mangia!... Bevi!... Vieni, Signore, Sole-Antenato! Aspettiamo da te molto avorio e molto oro. Accresci il numero dei nobili e moltiplica il popolo.

Sostituisci i capri e i maiali morti con altri animali vivi.

Sostituisci il riso e il bethel. Riempi di riso i canestri vuoti, eccetera' (33).

41. Discendenza solare.

Upulero può anche donare dei figli (34). Del resto nell'isola di Timor alcuni capi prendono il titolo di 'figli del Sole' (35) e pretendono di essere nati direttamente dal dio solare. Si tenga presente questo mito del sole creatore dell'uomo e di relazioni immediate - di filiazione, di famiglia - fra il dio solare e una certa categoria di persone. Non che questo mito sia privilegio esclusivo del dio solare: come potremo constatare nei capitoli seguenti, qualsiasi regione cosmica - Acque, Terra, Vegetazione - può possedere, grazie alla dialettica ierofanica, una funzione antropogonica; in ciascuna di queste regioni l'uomo può identificare LA REALTA' ASSOLUTA e, insieme, la matrice primordiale da cui egli stesso ha ricevuto l'esistenza e la vita.

Ma, nel caso del sole, la genealogia indica qualche cosa di più: traduce le modificazioni seguite alla solarizzazione dell'Essere Supremo o alla trasformazione del Sole in 'fecondatore' e in 'creatore specializzato', monopolizzato da alcune società o famiglie umane, per esempio quelle dei capi e dei sovrani. Così, nella tribù australiana Arunta, il sole, che è femmina, rappresenta una parte più importante della Luna, che è maschio, nel senso che 'si ritiene abbia relazioni ben definite con ciascun membro delle varie suddivisioni sociali' (36). Queste relazioni sono note anche ai Loritja e alle tribù del sud-est (37). Queste 'relazioni ben definite con ciascun membro della tribù' (dato che l'uomo, in quanto SPECIE, è creatura dell'Essere Supremo stesso; si veda paragrafi 12 e seguenti) si precisano altrove come relazioni dirette, da padre o antenato della tribù; è questo il caso che si verifica, per esempio, presso gli Indiani Blackfoot, le popolazioni Arapahos, eccetera (38). I Korku dell'India si pretendono nati dall'unione del Sole e della Luna (39). Ritroveremo relazioni dello stesso tipo nelle società evolute, ma limitate qui al sovrano e alle famiglie nobili. Tuttavia, in Australia, le relazioni fra l'uomo e il sole possono ricevere una seconda convalida sopra un altro piano: l'identificazione dell'uomo col sole per mezzo delle cerimonie di iniziazione. Il candidato si vernicia la testa di rosso, si strappa i capelli e la barba, subisce una 'morte' simbolica e rinasce il

giorno successivo, contemporaneamente al sole; questo dramma iniziatico lo assimila all'eroe solare Grogoragally, figlio del Creatore (40).

42. Il Sole ierofante e psicopompo.

Questo cerimoniale australiano rivela un nuovo elemento importante, che spiega la parte rappresentata dal sole in varie altre zone culturali e in altri contesti storici. Certe tribù australiane ci hanno mostrato il sole in relazione con CIASCUN membro della comunità in particolare. Nelle tribù Wiradjuri-Kamilaroi, che si trovano in uno stadio ancor più primitivo degli Arunta e dei Loritja, queste relazioni sono di altro genere: mirano ad assimilare l'iniziato con l'eroe solare, figlio dell'Essere Supremo celeste. Per mezzo dell'iniziazione l'uomo diventa così, in un certo senso, figlio dell'Essere Supremo; più precisamente, ridiventa tale in seguito alla morte rituale seguìta dalla sua risurrezione in qualità di Sole. Ora tutto questo non dimostra soltanto che, nelle religioni di genti ‘primitive’ come i Wiradjuri-Kamilaroi, il Sole è subordinato all'Essere Supremo e da lui destinato alla ‘salvazione’ dell'uomo mediante l'iniziazione. Dimostra inoltre che il Sole può assumere una funzione importante nel campo delle credenze funebri, rispetto alla condizione dell'uomo dopo la morte.

Grogoragally presenta l'anima di ciascun defunto, separatamente, all'Essere Supremo (41), e la può presentare in quanto è già iniziata, cioè ha conosciuto morte e risurrezione ed è essa stessa un ‘sole’. Così il Sole diventa il prototipo del ‘morto che risuscita ogni mattina’. Tutto un complesso di credenze collegate con l'iniziazione e con la sovranità, e sulle quali torneremo fra poco, derivano da questa valorizzazione del Sole quale dio (eroe), che, senza conoscere la morte (come la conosce, per esempio, la Luna), attraversa ogni notte il regno della morte e riappare l'indomani, eternamente eguale a sé stesso.

Il ‘tramonto’ non è percepito come ‘morte’ del sole (contrariamente ai tre giorni di oscurità della luna), bensì come una discesa dell'astro nelle regioni inferiori, nel regno dei morti. Diversamente dalla Luna, il Sole ha il privilegio di attraversare l'inferno senza subire la modalità della morte. Il suo itinerario predestinato nelle regioni infere gli conferisce tuttavia prestigi e valenze funebri. In questo modo dunque, appena cessa di svolgere una funzione di primo piano nel pantheon o nell'esperienza religiosa di una civiltà, quale Essere Supremo solarizzato o fecondatore, il Sole rivela una certa ambivalenza che apre nuove prospettive verso ulteriori modifiche religiose.

Quest'ambivalenza potrebbe formularsi come segue: quantunque immortale, il Sole scende ogni notte nel regno dei morti: di conseguenza può condurre gli uomini con sé e, tramontando, farli morire; d'altra parte, può contemporaneamente guidare le anime attraverso le regioni infernali e ricondurle alla luce l'indomani, col giorno. Funzione ambivalente di psicopompo ‘uccisore’ e di ierofante iniziatico. Da qui deriva la credenza, diffusa in Nuova Zelanda e nelle Nuove Ebridi, che un semplice sguardo sul tramonto del sole può provocare la morte (42). Il sole trae dietro di sé, ‘aspira’ le anime dei viventi e, con la stessa facilità, guida, come psicopompo, le anime dei morti attraverso la ‘Porta del Sole’, in occidente. Gli autoctoni degli Stretti di Torres credono all'esistenza di un'isola mitica, posta in una qualche regione occidentale, chiamata Kibu: la ‘Porta del Sole’. Il vento vi spinge le anime dei morti (43).

Nell'isola Hervey, gli indigeni credono che i morti si riuniscano in branchi e che, due volte l'anno, ai solstizi, tentino di seguire il Sole nel momento in cui tramonta, per scendere nelle regioni inferiori

(44). In altre isole della Polinesia il punto più occidentale del territorio si chiama ‘luogo dove saltano le anime’ (45).

In Oceania è molto diffusa anche la credenza che i morti, su ‘barche solari’, accompagnano il sole nell'oceano, ovvero che il regno dei morti si trova a ponente (46). Evidentemente il destino delle anime che sprofondano a ponente non è uniforme; non tutte raggiungono quel che potremmo chiamare approssimativamente ‘salvazione’. A questo punto si manifesta la virtù soteriologica dell'iniziazione e il compito delle società segrete, per vagliare gli eletti e separarli dalla massa amorfa dei semplici mortali (separazione manifesta nella mistica della sovranità e dei ‘figli del Sole’). Così, nelle isole Hervey, soltanto i caduti in combattimento sono portati in cielo dal Sole; gli altri morti vengono divorati dalle divinità infernali Akaranga e Kiru (47).

La dicotomia EROE O INIZIATO E MORTO DI MORTE NATURALE occupa un posto notevole nella storia delle religioni, e vi torneremo in un capitolo speciale. Restando, per il momento, nella stessa zona dell'Oceania, è stato osservato da molto tempo (48) il parallelismo fra le tracce di culto solare e il culto degli antenati: questi due complessi religiosi trovano espressione comune nei monumenti megalitici. D'altra parte Rivers ha rilevato in Polinesia e in Micronesia corrispondenze precise fra la distribuzione dei monumenti megalitici e le società segrete (49). Ma i monumenti megalitici sono sempre in relazione col culto solare. Così, nelle Isole della Società, i megaliti ("marae") sono orientati a levante come i "nanga" delle Isole Figi, mentre nelle Isole Banks c'è l'usanza di ungere con argilla rossa un megalito, affinché il sole splenda di nuovo.

Culto degli antenati (= morti), società segrete (e quindi iniziazioni destinate a garantire una sorte migliore dopo morti) e, infine, culto solare costituiscono tre elementi, che mettono capo a sistemi a prima vista non convertibili, ma che in realtà sono solidali: coesistono già virtualmente nelle ierofanie solari arcaiche, per esempio in Australia.

Teniamo presente l'idea di ‘scelta’, di ‘selezione’, implicita nei rituali iniziatici funebri che si praticano sotto il simbolo del sole. E non dimentichiamo che in diverse parti del mondo i capi erano ritenuti discendenti diretti del sole; i capi polinesiani (50), i capi delle popolazioni Natchez e Incas (51), come i re hittiti (chiamati ‘Mio Sole’) o babilonesi (52) o il re indiano (53), hanno nome e qualità di ‘Soli’, ‘Figli del Sole’, ‘Nipoti del Sole’, oppure incarnano il sole nel loro corpo mistico, come avviene per il re indiano. Presso i Masai, pastori africani (54), come in Polinesia (55), i capi sono i soli che, dopo morti, si identificano col sole. In breve, si tratta di ‘scelta’, di ‘selezione’, che avviene sia mediante il rituale iniziatico della società segreta, sia per quell'iniziazione automatica che è la sovranità in quanto tale.

Sotto questo punto di vista, la religione solare egiziana è un esempio ideale, che merita di essere approfondito.

43. Culti solari egiziani.

La religione egiziana fu dominata, più di qualsiasi altra, dal culto solare. Fin dall'epoca antica il dio solare aveva assorbito varie divinità, come Atum, Horus e lo scarabeo Khipri (56). A cominciare dalla quinta dinastia, il fenomeno si generalizza: numerose divinità si fondono col sole, dando così origine alle figure solarizzate Chnum-Re, Min-Re, Amon-Re, eccetera (57). Non tocca a noi decidere fra le due ipotesi rivali di Kees e di Sethe intorno alle origini storiche della dottrina solare. In ogni caso è sicuro che l'apogeo della dottrina si ebbe sotto la quinta dinastia e che il suo successo deriva insieme dalla rafforzata nozione di sovranità e dall'azione dei sacerdoti di Eliopoli. Ma, come

parrebbero dimostrare parecchie ricerche recenti, la supremazia solare fu preceduta da quella di altre figure divine, più antiche e anche più popolari, nel senso che non appartenevano esclusivamente a gruppi privilegiati.

Si sapeva già da molto tempo che Shu, dio dell'atmosfera e quindi originariamente figura uranica, fu in seguito identificato col sole. Ma Wainwright, a sua volta, ha riconosciuto in Ammone un'antichissima divinità del cielo, e H.

Junker, d'altra parte, crede di aver scoperto un antichissimo "Allgott" celeste in Ur ("wr"), il cui nome significa ‘il Grande’; in certi casi si vede Ur sposare Nut, ‘la Grande’ ("wrt"), secondo il mito della coppia cosmica Cielo-Terra (confronta paragrafo 84). L'assenza completa di Ur dai monumenti pubblici ("regi") si spiegherebbe col suo carattere popolare.

Junker ha perfino tentato di ricostruire la storia di Ur, che è in breve la storia della sua deposizione dal rango supremo in seguito alla sua integrazione nelle teologie locali: diventa ausiliario di Re (guarisce gli occhi del Sole, per un certo tempo colpiti da cecità), è poi assimilato ad Atum e finalmente a Re. Non ci riconosciamo così competenti da intervenire nella discussione sollevata dagli studi di Junker, ma l'abbiamo ricordata perché egittologi dell'importanza di Capart e Kees sembrano accettare in massima il suo sistema. Nella prospettiva della storia delle religioni, l'avventura di Ammone o quella di "Wr" sono perfettamente comprensibili: abbiamo già mostrato a sufficienza che gli Esseri Supremi di struttura uranica, quando non sprofondano completamente nell'oblio, tendono a trasformarsi in dèi atmosferico-fecondatori oppure a solarizzarsi.

Si è detto che due fattori hanno contribuito in modo decisivo a consolidare la supremazia di Re: la teologia eliopolitana e la mistica della sovranità, il sovrano essendo egli stesso identificato col sole. Una preziosa controprova sta nella concorrenza subìta per un certo tempo da Re, dio solare e funebre (imperiale), da parte di Osiride. Il sole tramontava nel ‘Campo delle Offerte’, o ‘Campo del Riposo’, e sorgeva il giorno dopo nel punto opposto della volta celeste, detto ‘Campo dei Giunchi’. Queste regioni solari, che fin dall'epoca predinastica dipendevano da Re, ricevettero in soprappiù, nel corso delle dinastie terza e quarta, una destinazione funeraria. Appunto dal Campo dei Giunchi l'anima del Faraone partiva per incontrarsi col Sole nella volta celeste e giungere, da lui guidata, al Campo delle Offerte. In principio l'ascensione non avveniva senza incidenti: il Faraone, malgrado la sua qualità divina, doveva lottare col guardiano del Campo, il ‘Toro delle Offerte’, per conquistarsi il diritto a prender posto in cielo. I testi delle Piramidi (58) alludono a questa prova eroica, di essenza iniziatica, che il Faraone doveva superare.

Alla lunga, tuttavia, i testi non parlano più del duello col Toro delle Offerte, e il defunto sale in cielo (59) per mezzo di una scala, oppure attraversa l'oceano siderale vogando, per giungere finalmente al Campo delle Offerte, guidato da una dea, e sotto la forma di un toro splendente. Assistiamo, si potrebbe dire, alla degenerescenza di un mito (e di un rito?) eroico-iniziatico in privilegio politico-sociale. Il Faraone ha diritto alla sovranità e ottiene l'immortalità solare, ma non più in qualità di ‘eroe’; come capo supremo, si trova in possesso dell'immortalità senza superare nessuna ‘prova eroica’.

La legalizzazione di questa condizione privilegiata del Faraone dopo morte trova una corrispondenza nell'ascesa vittoriosa di Osiride come dio funerario non aristocratico. Non è qui il luogo di trattare del conflitto fra Re e Osiride, che è già chiaro nei testi delle Piramidi. ‘Tu apri il tuo posto in Cielo fra le stelle del Cielo, perché tu sei una stella... Tu guardi al di là di Osiride, tu comandi ai morti, ti tieni lontano da loro, non sei uno di loro’. Così scrive, lo indoviniamo, un apologeta dei privilegi imperiali e della tradizione solare (60).

Il nuovo dio, benché di struttura popolare (intendiamo, accessibile anche alle altre classi sociali), è nondimeno potente, e il Faraone crede bene invocare il Sole, perché lo salvi da Osiride: ‘Re-Atum, non abbandonarti a Osiride, che non giudica il tuo cuore e non ha potere sul tuo cuore... Osiride, tu non ti impadronirai di lui, tuo figlio (Horus) non si impadronirà di lui...’ (61). L'occidente, la strada

dei morti, diventa una regione osirica, mentre l'oriente resta dominio del Sole. Quindi, nei testi delle Piramidi, i devoti di Osiride fanno il panegirico dell'occidente e denigrano l'oriente: ‘Osiride (N), non camminare in quelle regioni d'oriente, ma cammina in queste regioni dell'occidente, sulla strada dei Seguaci di Re’ (62); è una raccomandazione diametralmente opposta a quelle della dottrina funebre solare; infatti il testo citato è semplicemente una sfacciata osirizzazione, per rovesciamento di termini, della seguente formula arcaica: ‘Non camminare su quelle strade dell'occidente, ove quelli che si avviano non progrediscono; ma che (N) cammini su queste strade d'oriente, sulle strade dei Seguaci di Re’ (63).

Col tempo, questi testi si moltiplicano. La resistenza del Sole ha vinto. Osiride, che era stato obbligato ad arrogarsi i due Campi celesti, in quanto rappresentavano da sempre le zone funerarie per eccellenza, attraversando le quali le anime dei Faraoni raggiungevano l'immortalità, finì per rinunciare al doppio dominio. Del resto la ritirata non è una disfatta.

Osiride aveva tentato di impadronirsi del Cielo soltanto perché la teologia solare vi collocava l'ambiente necessario dell'immortalità faraonica. Il suo messaggio escatologico, fondamentalmente diverso dalla conquista eroica dell'immortalità- degradata più tardi ad acquisto spontaneo dell'immortalità, per appartenenza alla regalità - aveva ridotto Osiride a condurre le anime, che voleva salvare dall'annientamento, lungo un itinerario celeste, solare.

Osiride, del resto, altro non faceva che condurre a termine la rivoluzione di tipo ‘umanistico’, che aveva modificato, prima di lui, il concetto escatologico egiziano. Abbiamo visto infatti che dal concetto EROICO, iniziatico, dell'immortalità, offerta alla CONQUISTA di pochissimi privilegiati, si era giunti al concetto di un'immortalità concessa A TUTTI i privilegiati.

Osiride sviluppava ulteriormente, in senso ‘democratico’, questa profonda alterazione del concetto di immortalità: ciascuno può ottenere l'immortalità, purché superi vittoriosamente LA PROVA.

La teologia osirica riprende, per estenderla, la nozione di PROVA, condizione "sine qua non" della sopravvivenza; però alle prove di tipo eroico, iniziatico (lotta col Toro) sostituisce prove etiche e religiose (opere buone, eccetera). La teoria arcaica dell'immortalità eroica cede il posto a un concetto umano e umanitario.

44. Culti solari nell'Oriente classico e nel Mediterraneo.

Non avremmo dato tanti particolari sul conflitto fra Re e Osiride se non ci fossero di aiuto per penetrare la morfologia delle società segrete di struttura solare-funeraria, cui abbiamo alluso qui sopra. In Egitto il Sole rimarrà fino all'ultimo il psicopompo di una classe privilegiata (la famiglia del sovrano), senza che il culto solare cessi per questo dal rappresentare una parte predominante nella religione egiziana complessiva: quella, per lo meno, che si manifesta nei monumenti e nei documenti scritti. In Indonesia e in Melanesia, la situazione è diversa: il Sole fu in altri tempi il psicopompo di TUTTI gli iniziati usciti dalle società segrete, ma il suo compito, quantunque rimanga importante, non è più esclusivo. In quelle società segrete, gli ‘antenati’ - quelli che il Sole aveva guidato sulla strada dell'occidente - adempiono a una funzione egualmente importante. Potremmo dire, ponendo il fenomeno in termini egiziani, che vi si vede una coalescenza Re-Osiride.

D'altronde questa coalescenza non lede il prestigio del sole.

Poiché non va dimenticato che le relazioni del sole con l'oltretomba, regione delle tenebre e della morte, sono trasparenti nelle ierofanie solari più arcaiche, e assai raramente si perdono di vista.

Nel dio Shamash troviamo un buon esempio di questa decadenza: Shamash occupa un rango inferiore nel pantheon mesopotamico, al disotto di Sin, dio della Luna, ritenuto suo padre, e non ha mai rappresentato una parte importante nella mitologia (64). Le ierofanie solari babilonesi tuttavia permettono ancora di ritrovare il ricordo di relazioni molto antiche con l'oltretomba. Shamash viene chiamato il ‘sole di "etimme"‘, cioè dei Mani; di lui è detto che ‘fa vivere il morto’ (65). Shamash è il dio della giustizia e il ‘Signore del Giudizio’ ("bel-duli"). Dai tempi più antichi, il suo tempio è chiamato ‘Casa del Giudice del Paese’ (66). D'altra parte Shamash è il dio degli oracoli, il patrono dei profeti e degli indovini (67), funzione che in ogni tempo è stata in relazione col mondo dei morti e con le regioni ctonio-funerarie.

In Grecia e in Italia, il Sole occupò un posto assolutamente secondario nel culto. A Roma, il culto solare venne introdotto sotto l'Impero attraverso le gnosi orientali, e vi si sviluppò in modo, per così dire, esteriore e artificiale, favorito dal culto degli imperatori. La mitologia e la religione greche hanno conservato tuttavia qualche traccia delle ierofanie ‘infernali’ arcaiche del Sole. Il mito di Helios rivela tanto le valenze ctonie come quelle infernali. C'è un intero gioco di epiteti, nel quale Uberto Pestalozza (68) vede il residuo di un patrimonio religioso mediterraneo; questi epiteti sono la prova evidente delle relazioni organiche di Helios col mondo vegetale.

Helios è "pythios" e "paian" - due attributi che divide con Leto, una delle grandi dee mediterranee - è "chtonios" e "plouton"; Helios è parimenti "titan", epifania delle energie generatrici. E' meno interessante - per ora - sapere in che misura l'agganciamento del Sole al mondo ctonio-magico-sessuale appartenga al substrato mediterraneo (a Creta, per esempio, Helios è taurino e marito della Grande Madre; sorte comune alla maggioranza degli dèi atmosferici), o se rappresenti un ulteriore compromesso, imposto dalla storia, fra il regime matriarcale dei popoli mediterranei e il patriarcato degli Indoeuropei scesi dal nord. Il punto importante per noi è altrove: sta nel fatto che il sole, mentre poteva esser considerato (nella cornice di una prospettiva razionalistica superficiale) ierofania celeste per eccellenza, diurna e ‘intelligibile’, poté valorizzarsi quale fonte delle energie ‘oscure’.

Poiché Helios non è unicamente "pythios", "chtonios", "titan", eccetera, si tiene anche in relazione col mondo tenebroso per eccellenza: la stregoneria e l'inferno. E' padre della maga Circe e nonno di Medea, due illustri specialiste del filtro notturno-vegetale; da lui Medea ha ricevuto il suo famoso carro tirato da serpenti alati (69). A lui si sacrificano cavalli sul Monte Taigeto (70); a Rodi, durante la festa a lui consacrata, Halieia (da "halios", forma dorica di Helios), gli viene offerto un carro a quattro cavalli che è poi precipitato in mare (71).

Ora, i cavalli e i serpenti sono alle dipendenze dirette del simbolismo ctonio-funerario. Finalmente, l'ingresso dell'Ade si chiamava ‘porta del sole’, e ‘Ade’, nella pronuncia dell'età omerica ‘A-ides’, evocava ancora l'immagine di ciò che è ‘invisibile’ e di ciò che ‘rende invisibili’ (72). La polarità luce-oscurità, solare-ctonio poté dunque venir intesa come le due fasi alternanti di una verità unica. Le ierofanie solari dipendono quindi dalle dimensioni che il ‘sole’, come tale, perde, in una prospettiva razionalistica, profana. Dimensioni che possono conservarsi nell'àmbito di un sistema mitico e metafisico di struttura arcaica.

45. L'India: ambivalenza del Sole.

Questo sistema si incontra in India. Surya figura fra gli dèi vedici di seconda categoria. Il "Rgveda" gli dedica, sì, due inni, ma Surya non assurge mai a una posizione preminente. E' figlio di Dyaus

(73), ma viene chiamato anche occhio del Cielo od occhio di Mitra e di Varuna (74). Vede da lontano, è la ‘spia’ del mondo intero. Secondo il Purusha sukta (75), il sole nacque dall'occhio del gigante cosmico Purusha, sicché dopo la morte, quando il corpo e l'anima dell'uomo rientrano nel macrantropo cosmico, il suo occhio torna al sole. Finora le ierofanie rivelano esclusivamente l'aspetto luminoso di Surya.

Ma già nel "Rgveda" il carro del Sole è tirato da un cavallo, Etasa (76), o da sette cavalli (77), e il Sole è egli stesso uno stallone (78) o un uccello (79), oppure avvoltoio e toro (80); vale a dire che, quando manifesta essenza e attributi equini, il sole tradisce anche valenze ctonio-funerarie. Queste valenze sono evidenti nell'altra variante vedica del dio solare, Savitri, spesso identificato con Surya; è psicopompo e conduce le anime alla sede dei giusti. In certi testi, Savitri conferisce l'immortalità agli dèi e agli uomini (81); è lui che rende immortale Tvastri (82). Psicopompo o ierofante (= colui che conferisce l'immortalità), la sua missione ci trasmette un'eco indubitabile dei prestigi che appartenevano al dio solare nelle società primitive (83).

Ma già nel "Rgveda", e particolarmente nella speculazione dei Brahmana, il sole è contemporaneamente percepito nei suoi aspetti tenebrosi. Il "Rgveda" (84) definisce uno dei suoi aspetti, ‘splendente’, e l'altro ‘nero’ (cioè invisibile).

Savitri conduce tanto la notte che il giorno (85) ed è egli stesso un dio della notte (86); c'è perfino un inno che descrive il suo itinerario notturno. Ma l'alternarsi delle sue modalità assume anche una portata ontologica. Savitri è "prasavita nivesanah" (87), ‘colui che fa entrare e uscire’ (88). Bergaigne ha giustamente insistito (89) sul valore cosmico di questa ‘reintegrazione’, perché Savitri è "jagato nivegani", ‘che fa rientrare il mondo’ (90), formula che vale un programma cosmologico. La notte e il giorno ("naktoshasa", duale femminile) sono sorelle, come gli dèi e i ‘demoni’ ("asura") sono fratelli; "dvaya ha prajapatyah, devas casurasca", ‘di due specie sono i figli di Prajapati, dèi e "asura"‘ (91). Il sole viene a integrarsi in questa bi-unità divina e rivela egualmente, in certi miti, un aspetto ofidico (cioè ‘tenebroso’, indistinto), all'estremo opposto del suo aspetto manifesto.

Vestigia del mito ofidico del sole si trovano ancora nel "Rgveda": in origine ‘sprovvisto di piedi’, riceve da Varuna i piedi per camminare, "apade pada prati dhatave" (92). E' sacerdote "asura" di tutti i "deva" (93).

L'ambivalenza del sole si manifesta inoltre nella sua condotta verso gli uomini. Da un lato, è il vero generatore dell'uomo.

‘Quando il padre lo emette come seme nella matrice, è in realtà il Sole che lo emette come seme nella matrice’ (94). D'altra parte, il sole s'identifica talvolta con la Morte, perché divora i propri figli, oltre a generarli (95). Coomaraswamy ha dedicato alcune brillanti memorie alle articolazioni e metafisiche della biunità divina quale è formulata nei testi vedici e post-vedici.

Per conto nostro, abbiamo ricercato, nel "Mythe de la réintégration", la polarità che si manifesta nei riti, nei miti e nelle metafisiche arcaiche. Avremo occasione di tornare su questi problemi in altri capitoli. Limitiamoci per ora a prender atto che l'ambivalenza primitiva delle ierofanie solari ha portato i suoi frutti nel campo di sistemi simbolici, teologici e metafisici estremamente elaborati.

Sarebbe tuttavia un errore considerare queste valorizzazioni come applicazioni stereotipe e artificiali di un semplice meccanismo verbale. Le laboriose interpretazioni ed ermeneutiche scolastiche altro non facevano che formulare, in termini propri, i valori cui si prestavano le ierofanie solari. Che detti valori non fossero riducibili a una formula sommaria (cioè a termini razionalistici, non contraddittori), è dimostrato dal fatto che il sole, entro una medesima religione, può essere valorizzato su piani diversi, per non dire contraddittori. Prendiamo l'esempio del Buddha. Nella sua qualità di "Chakravartin", Sovrano universale, il Buddha fu identificato molto per tempo col sole, tanto che E. Senart, in un libro molto discusso, tentò perfino di ridurre la sua biografia a una serie di

allegorie solari. La tesi, evidentemente, era espressa in modo troppo assoluto, nondimeno è vero che l'elemento solare predomina nella leggenda e nell'apoteosi mitica del Buddha (96).

Tuttavia, nella cornice del Buddhismo (e del resto di tutte le mistiche indiane) il sole non rappresenta sempre la parte principale. La fisiologia mistica indiana, particolarmente lo Yoga e il Tantra, attribuisce al Sole una regione ‘fisiologica’ determinata, opposta a quella della Luna. E lo scopo comune di tutte le tecniche mistiche indiane non è di ottenere LA SUPREMAZIA di uno di questi due centri cosmico-fisiologici, ma, al contrario, di UNIFICARLI, cioè di conseguire la reintegrazione dei due PRINCIPI POLARI. Siamo qui di fronte a una delle numerose varianti del mito e della metafisica della reintegrazione, nella quale la polarità riceve una formulazione cosmogonica Sole-Luna. Indubbiamente tutte queste tecniche mistiche sono accessibili soltanto a un'infima minoranza, rispetto all'immensa massa indiana, ma non ne consegue necessariamente che queste tecniche rappresentino un''evoluzione’ della religione delle masse, dato che i ‘primitivi’ stessi ci offrono la medesima formula Sole-Luna della reintegrazione (97). Ne risulta dunque semplicemente che le ierofanie solari, come qualsiasi altra ierofania, erano capaci di valorizzazione su piani molto diversi, senza che la loro struttura soffrisse dell'apparente ‘contraddizione’.

La supremazia assoluta, concepita in modo unilaterale e semplicistico, delle ierofanie solari, sbocca negli eccessi di quelle sètte ascetiche indiane, i cui membri fissano continuamente il sole, fino ad accecarsi. Qui si può parlare di ‘aridità’ e ‘sterilità’ di un regime esclusivamente solare, vale a dire di un razionalismo (in senso profano) limitato ed eccessivo. Il caso corrispondente è quello della ‘decomposizione’ per mezzo dell''umidità’, e della trasformazione finale dell'uomo in ‘semi’, presso le altre sette, che intendono con lo stesso eccessivo semplicismo i meriti del regime notturno, lunare o tellurico (confronta paragrafi 134 e seguenti). Un fatalismo quasi meccanico relega nella ‘cecità’ e nell''aridità’ chi valorizza un solo aspetto delle ierofanie solari, come porta all'orgia permanente, al dissolvimento e al regresso fino allo stato larvale chi si condanna esclusivamente al ‘regime notturno dello spirito’ (98).

46. Gli Eroi solari, i Morti, gli Eletti.

Molte ierofanie arcaiche del sole si sono conservate nelle tradizioni popolari, più o meno integrate in altri sistemi religiosi. Ruote infocate che si lanciano a valle dai colli in occasione dei solstizi, specialmente d'estate; processioni medievali di ruote su carri o barche che risalgono a un prototipo preistorico; uso di attaccare uomini a ruote (99), interdizione rituale di adoperare la ruota da filare in certe sere dell'anno (intorno al solstizio d'inverno), altre usanze ancora vive nelle società contadinesche europee (Fortuna, ‘ruota della fortuna’, ‘ruota dell'anno’, eccetera) sono tutte costumanze che tradiscono una struttura solare. Non è qui il caso di toccare la questione delle loro origini storiche; ricordiamo tuttavia che, fin dall'età del bronzo, esisteva nell'Europa settentrionale un mito dello stallone del Sole (confronta il carro solare di Trundholm), e che, come ha dimostrato R. Forrer nel suo studio "Les chars cultuels préhistoriques", questi carri cultuali preistorici, fatti per riprodurre il movimento del sole, possono considerarsi il prototipo del carro profano (100).

Ma studi come quelli di Almgren sui disegni rupestri protostorici dell'Europa del nord, o di Höfler sulle società segrete germaniche dell'antichità e del Medioevo, hanno posto in luce il carattere complesso del ‘culto solare’ nelle regioni settentrionali. Complessità che non si spiega con coalescenze o sintesi ibride, perché fu ritrovata allo stesso grado nelle società primitive, anzi tradisce il carattere arcaico del culto solare. Almgren e Höfler hanno dimostrato la simbiosi degli elementi solari con elementi del culto funerario (per esempio la ‘Caccia Fantastica’) e ctonio-

agrario (fertilizzazione dei campi mediante la ruota solare, eccetera). E già da parecchio tempo Mannhardt, Gaidoz e Frazer avevano mostrato l'integrazione del complesso solare dell''anno' e della ruota della fortuna, nella magìa e nella mistica agraria delle antiche credenze europee e del folklore moderno.

Lo stesso complesso cultuale sole-fecondità-eroe (o rappresentante dei morti) ricompare, più o meno intatto, in altre civiltà. In Giappone, per esempio, nel complesso scenico rituale del 'visitatore' (che contiene elementi del culto ctonio-agrario), ogni anno gruppi di giovani dal viso dipinto, detti 'Diavoli del Sole', visitano i poderi, l'uno dopo l'altro, per assicurare la fertilità della terra nell'anno venturo; essi rappresentano gli antenati (cioè i 'morti'), solari (101). Nei cerimoniali europei, il lancio di ruote infocate ai solstizi, e altre usanze analoghe, adempiono probabilmente anch'essi a una funzione magica di restaurazione delle forze solari. Infatti, specialmente nei paesi nordici, la diminuzione progressiva delle ore di luce, a mano a mano che si avvicina il solstizio d'inverno, ispira il timore che il sole si spenga. Altrove questa preoccupazione prende la forma di visioni apocalittiche: la caduta o l'oscuramento del sole è uno dei segni della fine del mondo, cioè della chiusa di un ciclo cosmico (seguìta, per solito, da una nuova cosmogonia e da una nuova razza umana). I Messicani garantivano la perennità del sole sacrificandogli incessantemente prigionieri: il loro sangue era destinato a rinnovare le energie esauste dell'astro. Ma questa religione è tutta pervasa dal cupo terrore della catastrofe cosmica periodica. Per quanto sangue gli venga offerto, un giorno il sole cadrà; l'apocalisse è parte del ritmo stesso dell'universo.

Un altro complesso mitico importante è quello degli 'eroi solari', familiare specialmente ai pastori nomadi, razze da cui usciranno, nel corso dei secoli, le nazioni chiamate a 'fare la storia'. Troviamo questi eroi solari fra i pastori africani (ad esempio presso gli Ottentotti, gli Herrero, i Masai) (102), fra i turco-mongoli (caso dell'eroe Gesser Khan), gli Ebrei (Sansone) e specialmente presso tutte le nazioni indoeuropee. Si sono scritte intere biblioteche sui miti e le leggende degli eroi solari, ricercandone le tracce perfino nelle ninne-nanne.

Questa manìa solarizzante non dev'essere condannata in blocco.

Non c'è dubbio che, in un certo momento, tutte le etnie di cui parliamo conobbero la moda dell''eroe solare'. Soltanto è bene stare attenti a non ridurre a ogni costo l'eroe solare a un'epifania dell'astro; la sua struttura e il suo mito non sono limitati alla manifestazione pura e semplice dei fenomeni solari (aurora, raggi, luce, crepuscolo, eccetera). L'eroe solare, poi, presenta sempre una 'zona oscura', quella delle relazioni col mondo dei morti, l'iniziazione, la fecondità, eccetera. Il mito degli eroi solari è anche permeato di elementi che appartengono alla mistica del sovrano o del demiurgo. L'eroe 'salva' il mondo, lo rinnova, inaugura una nuova tappa, che talvolta è una nuova organizzazione dell'Universo; in altre parole, conserva il retaggio demiurgico dell'Essere Supremo. Una carriera come quella di Mithra, in origine dio celeste, diventato in seguito solare, e tardivamente "soter" quale Sol Invictus, si spiega in parte con questa funzione demiurgica (dal toro ucciso da Mithra escono i semi e le piante, eccetera) di organizzatore del mondo.

Ancora altre ragioni si oppongono alla riduzione degli eroi solari alle epifanie dell'astro fatta dalla mitologia 'naturistica'. Il fatto cioè che ogni 'forma' religiosa è nel fondo 'imperialistica' e si assimila continuamente la sostanza, gli attributi e i prestigi di altre 'forme' religiose anche molto diverse. Qualsiasi a forma' religiosa tende a voler essere TUTTO, a estendere la propria giurisdizione sull'esperienza religiosa intera. Sicché noi possiamo esser certi che le 'forme' religiose (dèi, eroi, cerimonie, miti, eccetera) di origine solare, che hanno avuto una carriera vittoriosa, conglobano nella propria struttura elementi estrinseci, assimilati e integrati nell'azione stessa della loro espansione imperialistica.

Non intendiamo chiudere questa succinta morfologia delle ierofanie solari con un colpo d'occhio complessivo. Sarebbe lo stesso che riprendere i principali temi su cui abbiamo insistito nel corso dell'esposizione: solarizzazione degli Esseri Supremi, rapporti del Sole con la sovranità, l'iniziazione, le classi elevate, sua ambivalenza, sue relazioni con i morti e la fecondità, eccetera.

Ma sarebbe bene insistere sull'affinità della teologia solare con le CLASSI ELEVATE, siano sovrani, eroi, iniziati o filosofi. Diversamente dalle altre ierofanie cosmiche, le ierofanie solari tendono a diventare privilegio di ambienti chiusi, di una minoranza di ‘eletti’; e questo incoraggia e affretta il loro processo di razionalizzazione.

Assimilato al ‘fuoco intelligente’, il sole diventa alla lunga, nel mondo greco-romano, un PRINCIPIO COSMICO; da IEROFANIA si trasforma in IDEA, con un processo analogo, del resto, a quello subìto da parecchi dèi uranici (I-ho, Brahman, eccetera).

Eraclito già sapeva che ‘il sole è nuovo ogni giorno’. Per Platone, è l'immagine del Bene, quale si manifesta nella sfera delle cose visibili (103); per gli orfici è l'intelligenza del mondo. La razionalizzazione progredisce a paro col sincretismo.

Macrobio (104) riconduce al culto solare tutta la teologia, e identifica nel Sole: Apollo, Liber-Dionysos, Marte, Mercurio, Esculapio, Ercole, Serapide, Osiride, Horus, Adone, Nemesi, Pan, Saturno, Adad e perfino Jupiter. L'imperatore Giuliano, nel suo trattato "Intorno al Sole Re", Proclo, nel suo "Inno al Sole", danno una valorizzazione sincretista-razionalista dell'astro.

Questi ultimi omaggi al Sole, nel crepuscolo dell'Antichità, non sono del tutto privi di significato; palimpsesti che permettono ancora di decifrare, sotto la nuova scrittura, le vestigia delle ierofanie autentiche, arcaiche. Per nominarne soltanto qualcuna, la condizione di dipendenza del sole rispetto a Dio, che ricorda il mito primitivo del demiurgo solarizzato, le sue relazioni con la fecondità e col dramma vegetale, eccetera. Ma in generale vi troviamo ormai soltanto una pallida immagine di quanto significavano un tempo le ierofanie solari; pallida immagine che ci giunge sempre più scolorata dal razionalismo. Gli ultimi arrivati fra gli ‘eletti’, i filosofi, sono così riusciti a ‘desacralizzare’ una delle più potenti ierofanie cosmiche.

NOTE.

Nota 1. FRAZER, "The Worship of Nature", pagina 441.

Nota 2. Si veda FRAKFORT, in: Irak, volume 1, pagina 6.

Nota 3. Confronta ENGNELL, "Divine Kingship", pagine 21 e seguenti, 54 e seguenti.

Nota 4. Confronta GÖTZE, "Kleinasien", pagina 136.

Nota 5. Confronta ENGNELL, opera citata, pagina 61.

Nota 6. SCHMIDT, "Ursprung", 2, pagina 938.

Nota 7. Ibidem, 3, pagina 1087. L'India vedica e altri ambienti mostrano un processo analogo, si veda più avanti.

Nota 8. Ibidem, 3, pagina 841.

Nota 9. Ibidem, 3, pagina 844.

Nota 10. LEHTISALO, "Entwurf", pagine 16 e seguenti.

Nota 11. GAHS, "Kopf- Schadel- und Langknochenofper", pagina 240.

Nota 12. Avviene spesso che la ‘solarizzazione’ si eserciti direttamente sulla struttura dell'Essere Supremo in quanto tale, o non in quanto divinità del Cielo. Ma non avendo ancora trattato delle ‘forme’ divine, insistiamo di preferenza sul processo di solarizzazione delle figure uraniche.

Evidentemente questo non implica in nessun modo che queste figure siano le sole a rappresentare le PRIME forme divine personali che la storia abbia conosciuto, né che sia stato possibile, in altri casi, passare direttamente dall'Essere Supremo alla divinità solare senza il tramite dell'Essere Supremo uranico.

Nota 13. FRAZER, opera citata, pagina 315, note 1 e 2.

Nota 14. Ibidem, pagina 124.

Nota 15. Ibidem, pagina 170.

Nota 16. Ibidem, pagina 173.

Nota 17. Ibidem, pagina 279.

Nota 18. F. J. BIEBER, "Kaffa", 2 (Münster, 1923), pagine 387 e seguenti.

Nota 19. PETTAZZONI, "Dio", 1, pagine 223 e seguenti.

Nota 20. Ibidem, 1, pagine 130 e seguenti.

Nota 21. Ibidem, 1, pagina 266.

Nota 22. DALTON, "Descriptive Etnology of Bengal", pagina 198.

Nota 23. Ibidem, pagina 185.

Nota 24. Ibidem, pagina 296.

Nota 25. S. CHANDRA ROY, "The Birhors" (Ranchi, 1925), pagine 225 e seguenti.

Nota 26. Ibidem, pagine 373 e seguenti.

Nota 27. DALTON, opera citata, pagina 256.

Nota 28. FRAZER, opera citata, pagina 631.

Nota 29. KOPPERS, "Bhagwan, the Supreme Deity of the Bhils".

Nota 30. Questa influenza, per quanto possa sembrare paradossale, non si può escludere a priori. Si è ben tentato di spiegare certi aspetti della vita religiosa indiana, culti ctonio-funebri, culto del serpente, dei simboli degli organi genitali, eccetera, con l'influenza delle popolazioni aborigene non ariane. Si considerava dunque possibile un'influenza analoga dei primitivi sui civili. Tuttavia, da un po' di tempo in qua, numerosi etnologi negano che le popolazioni autoctone più primitive dell'India, e in particolare i Munda, abbiano mai conosciuto i culti orgiastici e, quindi, che gli Indo-Europei abbiano potuto prenderli in prestito da loro.

Nota 31. FRAZER, opera citata, pagine 656 e seguenti.

Nota 32. FRAZER, opera citata, pagina 550.

Nota 33. Ibidem, pagine 661 e seguenti.

Nota 34. Ibidem, pagina 662.

Nota 35. Ibidem, pagina 658.

Nota 36. SPENCER e GILLEN, "The Arunta", 2, pagina 496.

Nota 37. HOWITT, "Native Tribes of Southern Australia", pagina 427.

Nota 38. Confronta SCHMIDT, opera citata, 2, pagine 662, 729, eccetera.

Nota 39. FRAZER, opera citata, pagina 616.

Nota 40. SCHMIDT, opera citata, 3, pagine 1056 e seguenti.

Nota 41. Ibidem, 3, pagine 1056e seguenti.

Nota 42. WILLIAMSON, "Religion and Cosmic Beliefs", 1, pagine 118 e seguenti; 2, pagine 218 e seguenti.

Nota 43. FRAZER, "Belief in Immortality", 1, pagina 175.

Nota 44. Ibidem, 2, pagina 239.

Nota 45. Ibidem, 2, pagina 241.

Nota 46. L. FROBENIUS, "Die Weltanschauung der Naturvölker" (Weimar, 1898), pagine 135 e seguenti, 165 e seguenti.

Nota 47. FRAZER, "Belief", 2, pagina 242.

Nota 48. RIVERS, "History of Melanesian Society", 2, pagina 549.

Nota 49. Ibidem, 1, pagina 289; 2, pagine 248, 429 e seguenti, 456 e seguenti.

Nota 50. PERRY, "Children of the Sun", pagine 138 e seguenti.

Nota 51. HOCART, "Kingship", pagine 12 e seguenti.

Nota 52. Confronta la tavoletta di pietra di Nabu-apla-iddin.

Nota 53. "Codice di Manu", 7, 3; 5, 96.

Nota 54. HABERLANDT, in: Buschan's Völkerkunde, 1, pagina 567.

Nota 55. WILLIAMSON, "Religions and Cosmic Beliefs of Central Polynesia", 2, pagine 302 e seguenti, 322 e seguenti.

Nota 56. VANDIER, "La religion égyptienne", pagine 21, 55.

Nota 57. Ibidem, pagina 149.

Nota 58. Per esempio: "Pyr.", pagine 293, 913, 914, 1432 e seguenti; WEILL, "Le Champ des Roseaux et le Champ des Offrandes", pagine 16 e seguenti.

Nota 59. Confronta per esempio il "Libro dei morti".

Nota 60. "Pyr.", pagina 2175; WEILL, opera citata, pagina 116.

Nota 61. "Pyr." 145-146; WEILL, opera citata.

Nota 62. "Pyr.", 1531; WEILL, opera citata, pagina 121.

Nota 63. "Pyr.", 2175; WEILL, opera citata.

Nota 64. MEISSNER, "Babylonien und Assyrien", 2, pagina 21.

Nota 65. DHORME, "Les religions de Babylonie et d'Assyrie", pagina 87.

Nota 66. Ibidem, pagina 64.

Nota 67. HALDAR, "Cult Prophets", pagine 1 e seguenti.

Nota 68. PESTALOZZA, "Pagine di religione mediterranea", 2, pagine 22 e seguenti.

Nota 69. Euripide, "Medea", 1321; Apollodoro, "Biblioth.", 1, 9, 25.

Nota 70. Pausania, 3, 20, 4.

Nota 71. Festo, s. v. "October equus".

Nota 72. KERENYI, "Vater Helios", pagina 91.

Nota 73. "Rgveda", 10, 37, 2.

Nota 74. Ibidem, 1, 115, 1; 7, 61, 1; 10, 37, 1.

Nota 75. Ibidem, 10, 90.

Nota 76. Ibidem, 7, 63, 2.

Nota 77. Ibidem, 3, 45, 6; 1, 50, 9.

Nota 78. Ibidem, 7, 77, 3.

Nota 79. Ibidem, 1, 191, 9.

Nota 80. Ibidem, 5, 47, 3.

Nota 81. Ibidem, 4, 54, 2 eccetera.

Nota 82. Ibidem, 4, 110, 3.

Nota 83. Parliamo ben inteso, di simmetrie tipologiche, non di relazioni ‘storiche’. Prima della storia, l'evoluzione, la diffusione, le alterazioni della ierofania, c'è una struttura della ierofania. Data la scarsezza di documenti, è difficile - e per il nostro assunto è superfluo - precisare in qual misura la struttura di una ierofania fu in principio afferrata nel suo insieme e da tutti i membri di una società data. Ci basta distinguere quel che una ierofania POTEVA SIGNIFICARE, o non poteva significare.

Nota 84. Ibidem. 1, 115, 5.

Nota 85. Ibidem, 2, 38, 4; 5, 82, 8, eccetera.

Nota 86. Ibidem, 2, 38, 1-6, eccetera.

Nota 87. Ibidem, 4, 53, 6.

Nota 88. ‘Facendo entrare e uscire tutte le creature’, ibidem, 7, 45, 1, eccetera.

Nota 89. BERGAIGNE, "La religion védique", 3, pagine 56 e seguenti.

Nota 90. "Rgveda", 1, 35, 1.

Nota 91. "Brhad. Upanishad", 1, 3, 1.

Nota 92. "Rgveda", 1, 24 8.

Nota 93. Ibidem, 8, 101, 12.

Nota 94. "Jaiminiya Upanishad Brahmana", 3, 10, 4; COOMARASWAMY, "The Sun-kiss", pagina 50 cita a tal proposito Aristotele, "Physis", 2, 2: ‘l'uomo e il sole generano l'uomo’ e Dante, Paradiso, 22, pagina 116: il sole ‘quegli ch'è padre d'ogni mortal vita’.

Nota 95. "Pancavimsa Brahmana", 21, 2, 1.

Nota 96. Confronta in proposito ROWLAND, "Buddha and the Sun God".

Nota 97. Si veda il nostro studio "Cosmical Homology and Yoga".

Nota 98. Confronta per esempio, ai nostri giorni, la setta tellurica degli Innocentisti.

Nota 99. In occasione, per esempio, della Caccia Fantastica: HÖFLE:R, "Kultische Geheimbünde, pagine 112 e seguenti.

Nota 100. Precisamente come la barca rituale del morto fu il prototipo della barca profana. E' un particolare che ha la sua importanza; fa capire meglio l'origine delle tecniche umane. La cosiddetta conquista della natura da parte dell'uomo fu non tanto conseguenza immediata di scoperte empiriche, quanto frutto delle diverse ‘situazioni’ dell'uomo nel Cosmo; situazioni determinate dalla dialettica delle ierofanie. Metallurgia, agricoltura, calendario, eccetera, tutto questo im principio fu conseguenza della percezione, da parte dell'uomo, di una delle sue situazioni determinate nel Cosmo. Torneremo su questo punto.

Nota 101. SLAWICK, "Kultische Geheimbünde", pagina 730.

Nota 102. Confronta GRAEBNER, "Das Weltbild der Primitiven" (Monaco, 1924), pagina 65.

Nota 103."Repubblica". 508, b, c.

Nota 103. "Saturnales", 1, capitoli 17-23.

4. LA LUNA E LA MISTICA LUNARE.

47. La Luna e il Tempo.

Il sole rimane sempre eguale a sé stesso, senza alcun ‘divenire’. La luna, invece, è un astro che cresce, cala e sparisce; la sua vita è soggetta alla legge universale del divenire, della nascita e della morte. Precisamente come l'uomo, la luna ha una ‘storia’ patetica, perché la sua decrepitezza, come quella dell'uomo, termina con la morte. Ma questa morte è seguìta da una rinascita: la ‘luna nuova’. La scomparsa della luna nell'oscurità, nella ‘morte’, non è mai definitiva. Secondo un inno babilonese a Sin, la luna è ‘un frutto che cresce da sé’ (1). La luna rinasce dalla propria sostanza, in virtù del proprio destino.

Questo eterno ritorno alle sue forme iniziali, questa periodicità senza fine, fanno sì che la luna sia per eccellenza l'astro dei ritmi della vita. Non c'è dunque da meravigliarsi che domini tutti i piani cosmici retti dalla legge del divenire ciclico: acque, pioggia, vegetazione, fertilità. Le fasi della luna hanno rivelato all'uomo il tempo concreto, distinto dal tempo astronomico, che senza dubbio venne scoperto più tardi.

Già all'epoca glaciale il senso e le virtù magiche delle fasi lunari erano definitivamente conosciuti. Il simbolismo della spirale, del serpente, del lampo - tutti derivati dall'intuizione della luna in quanto norma del mutamento ritmico e della fertilità - lo incontriamo già nelle civiltà della regione glaciale della Siberia (Irkutsk) (2). Il tempo concreto fu indubbiamente misurato dappertutto per mezzo delle fasi lunari; ancora nei nostri giorni, certe popolazioni nomadi di cacciatori e di agricoltori ("Jäger- und Sammlervölker") utilizzano soltanto il calendario lunare. La radice indoariana più antica relativa agli astri è quella che designa la luna (3): è la radice "me", che dà in sanscrito "mami", ‘misuro’. La luna è il mezzo di misurazione universale; tutta la terminologia della luna nelle lingue indoeuropee deriva da questa radice: "mas" (sanscrito), "mah" (avestico), "mah" (antico prussiano), "menu" (lituano), "mena" (gotico), "méne" (greco), "mensis" (latino). I Germani misuravano il tempo a notti (4); vestigia di questa misurazione arcaica si trovano nelle tradizioni popolari europee; certe feste sono celebrate di notte, per esempio le notti di Natale, di Pasqua, di Pentecoste, di san Giovanni, eccetera (5).

Il tempo controllato e misurato sulle fasi della luna è, dicevamo, tempo ‘vivo’, si riferisce sempre a una realtà biocosmica, pioggia o maree, semina o ciclo mestruale. Sotto l'influenza del ritmo lunare si coordina tutta una serie di fenomeni dei ‘piani cosmici’ più diversi. Lo ‘spirito primitivo’, avendo penetrato le ‘virtù’ della luna, stabilisce relazioni di simpatia o di equivalenza fra queste serie di fenomeni. Così, per esempio, fin da tempi molto antichi, certo fin dall'epoca neolitica, contemporaneamente alla scoperta dell'agricoltura, lo stesso simbolismo collega fra loro la Luna, le Acque, la Pioggia, la fecondità delle donne, quella degli animali, la vegetazione, il destino dell'uomo dopo morto e le cerimonie iniziatiche. Le sintesi mentali rese possibili dalla rivelazione del ritmo lunare mettono in corrispondenza e unificano realtà eterogenee; le loro simmetrie di struttura o le loro analogie di funzionamento non si sarebbero potute scoprire se l'uomo ‘primitivo’ non avesse percepito intuitivamente la legge di variazione periodica dell'astro, come fece in epoca molto remota.

La luna misura, ma unifica anche; le sue ‘forze’ o i suoi ritmi, ‘riducono allo stesso denominatore’ una moltitudine infinita di fenomeni e di significati. Il Cosmo intero diventa trasparente e soggetto a ‘leggi’. Il mondo non è più uno spazio infinito, animato da presenze eterogenee e autonome:

nell'interno di questo spazio si distinguono coordinazioni ed equivalenze. Tutto ciò, ben inteso, non per mezzo di un'analisi razionale della realtà, ma per una intuizione sempre più precisa dell'insieme.

Se esistono serie di commenti rituali o mitici laterali, staccati da una funzione ben determinata, e in certo senso specializzata, della luna (per esempio gli esseri mitici lunari con un piede solo o con una mano sola, che con la loro magìa possono ottenere la pioggia), non esiste nessun simbolo, rituale o mito lunare che non implichi la totalità dei valori selenici già rivelati nell'epoca considerata. In qualsiasi frammento, è presente l'insieme. Per esempio, la spirale, simbolo lunare già conosciuto all'epoca glaciale, si riferisce alle fasi della luna, ma comprende egualmente i prestigi erotici derivati dall'analogia vulva-conchiglia, nonché prestigi acquatici (luna = conchiglia) e quelli della fertilità (doppia voluta, corna, eccetera). Una perla portata come amuleto rende solidale la donna con le virtù acquatiche (conchiglia), lunari (conchiglia simbolo della luna, creata dai raggi della luna, eccetera), erotiche, genitali ed embriologiche. Una pianta medicinale concentra in sé la triplice efficienza della luna, delle acque e della vegetazione, anche se una sola di queste virtù è esplicitamente presente. Ciascuna di queste virtù o efficienze è soggetta, a sua volta, a un numero importante di ‘piani’. La vegetazione, per esempio, implica le idee di morte e di rinascita, di luce e di oscurità (considerate come zone cosmiche), di fecondità e di opulenza, eccetera Non esiste simbolo, emblema o efficienza che sia monovalente o singolarizzato. Tutto è collegato, ogni cosa è legata alle altre, formando un insieme di struttura cosmica.

48. Solidarietà delle epifanie lunari.

Evidentemente, un insieme simile non può essere abbracciato da spiriti avvezzi a procedere per analisi. Perfino l'intuizione di cui è capace l'uomo moderno non può afferrare tutta la ricchezza di sfumature e di corrispondenze che implica una qualsiasi REALTA' (cioè sacralità) cosmica, nella coscienza dell'uomo arcaico. Per lui, un simbolo lunare (amuleto, segno iconografico) non soltanto fissa e concentra TUTTE le forze seleniche agenti in TUTTI i piani cosmici, ma addirittura colloca lui, uomo, grazie all'efficacia del rituale, nel centro di queste forze, accrescendo la sua vitalità, rendendolo più reale, garantendogli una condizione migliore dopo morte. Siamo costretti a tornare incessantemente sul carattere SINTETICO che conserva ogni atto religioso arcaico (vale a dire, ogni atto che abbia un significato), per evitare il rischio di intendere ANALITICAMENTE e CUMULATIVAMENTE le funzioni, virtù e attributi della luna, che passeremo in rassegna nelle pagine seguenti.

Noi, per forza, dividiamo in frammenti quel che è e sempre rimane intero. Rendiamo causalmente esplicito quel che fu percepito intuitivamente come un complesso. Adoperiamo le espressioni ‘perché’ o ‘affinché’, mentre, nella coscienza dell'uomo arcaico, a questi termini corrisponde ‘nello stesso modo’ (ad esempio, noi diciamo: ‘perché la luna domina le acque, le piante le sono soggette, eccetera’; in realtà, si deve dire: ‘NELLO STESSO MODO le piante e le acque le sono soggette, eccetera’).

Le ‘virtù’ della luna si lasciano scoprire, non attraverso una serie di sforzi d'analisi, ma per intuizione; ESSA SI RIVELA sempre più totalmente. Le analogie create nella coscienza arcaica vi sono orchestrate con l'aiuto di simboli; per esempio, la luna appare e scompare: la lumaca mostra e nasconde le corna; l'orso sparisce e ricompare; per questo la lumaca diventa un luogo della teofania lunare, come nell'antica religione messicana, ove il dio della luna, Texiztecatl, è rappresentato chiuso in un guscio di lumaca (6); diventa anche amuleto, eccetera; l'orso diventa l'antenato del

genere umano, perché l'uomo, che ha vita simile a quella della luna, poté esser creato soltanto con la sostanza, o per mezzo della magìa, di quell'astro delle realtà viventi.

I simboli valorizzati dalla luna SONO contemporaneamente la luna. La spirale è una ierofania selenica, cioè il ciclo luce-oscurità, ed è insieme un segno mediante il quale l'uomo può assimilarsi le virtù dell'astro. Il fulmine è parimenti una cratofania lunare, perché la sua luce ricorda quella della luna e annuncia la pioggia, che è dominata dalla luna. Tutti questi simboli, ierofanie, miti, rituali, amuleti, eccetera, che possiamo, con termine comodo, definire lunari, formano un tutto nella coscienza dell'uomo arcaico; sono collegati da corrispondenze, analogie, partecipazioni, come se li contenesse una RETE cosmica, un immenso tessuto entro il quale tutto si corrisponde e nulla rimane isolato. Se cercassimo di riassumere in una formula unica la molteplicità delle ierofanie lunari, potremmo dire che rivelano la vita ripetentesi ritmicamente.

Tutti i valori cosmologici, magici o religiosi della luna si spiegano con la sua modalità di ESSERE; vale a dire che la luna è ‘vivente’ e inesauribile nella propria rigenerazione. Nella coscienza dell'uomo arcaico, l'intuizione del destino cosmico della luna equivalse alla fondazione di un'antropologia. L'uomo si è riconosciuto nella ‘vita’ della luna non soltanto perché la propria vita ha fine, come quella di tutti gli organismi, ma soprattutto perché la ‘luna nuova’ rende valide, con la sua sete di rigenerazione, le sue speranze di ‘rinascita’.

E' meno importante per noi ricercare se, nelle innumerevoli credenze lunari, ci troviamo di fronte all'adorazione dell'astro propriamente detto o a una divinità che abita nella luna, o a una personificazione mitica della luna, eccetera. L'adorazione di un oggetto cosmico o tellurico, per sé, non si incontra mai nella storia delle religioni. Un oggetto sacro, quali che siano la sua forma e la sua sostanza, è sacro perché rivela la REALTA' ultima, o perché vi partecipa. Ogni oggetto religioso ‘incarna’ sempre qualche cosa: il SACRO (paragrafi 3 e seguenti). Lo incarna per la sua facoltà di essere - come, ad esempio, il cielo, il sole, la luna, la terra, eccetera - oppure per la sua forma (cioè attraverso un simbolo, per esempio la spirale-lumaca), o ancora per una ierofania (un CERTO luogo, un CERTO sasso, eccetera diventano sacri; un certo oggetto è ‘santificato’, ‘consacrato’, da un rituale, dal contatto di un altro oggetto o di una persona ‘sacri’, eccetera).

Quindi anche la luna non fu mai adorata PER SE' STESSA, ma fu adorata in quel che RIVELAVA di sacro, cioè nella forza concentrata in lei, nella realtà e nella vita inesauribili che manifesta. La sacralità lunare era conosciuta, sia in modo immediato nella ierofania selenica, sia nelle ‘forme’ create da questa ierofania nel corso dei millenni, cioè nelle rappresentazioni cui ha dato origine: personificazioni, simboli o miti. Le differenze fra queste ‘forme’ non interessano questo capitolo. Infatti, noi qui cerchiamo anzitutto di decifrare la ierofania lunare e tutto quel che implica. Non abbiamo neppure bisogno di insistere esclusivamente sui documenti manifestamente ‘sacri’, come le divinità lunari, i rituali e miti loro consacrati, eccetera. Per la coscienza dell'uomo arcaico, lo ripetiamo, tutto quel che aveva un significato e si riferiva alla REALTA' assoluta, aveva un valore sacro. Il simbolismo della perla o del fulmine ci rivela il carattere religioso della luna con altrettanta esattezza quanto lo studio di una divinità lunare come il dio babilonese Sin, o di una divinità selenica come Ecate.

49. La Luna e le Acque.

Essendo soggette ai ritmi (pioggia, marea) ed essendo germinative, le acque vengono comandate dalla luna. ‘La luna è nelle acque’ (7) e ‘dalla luna viene la pioggia’ (8), sono questi i due motivi

dominanti della speculazione indiana. Il nome "Apamnapat", ‘figlio dell'acqua’, era in origine quello di uno spirito della vegetazione; più tardi fu dato anche alla luna e al nettare lunare, il "soma". Ardvisura Anahita, dea iranica delle acque, era lunare nel suo stato celeste. Sin, dio babilonese della luna, dominava anche le acque. Un inno evoca la sua epifania feconda: ‘Quando tu voghi sulle acque, simile a barca... il puro fiume Eufrate si sazia d'acqua...’ (9). Un testo del "Langdom Epic" parla del luogo ‘donde colano le acque dalla loro matrice, dal serbatoio della luna’ (10).

Tutte le divinità lunari conservano, più o meno sensibilmente, attributi e funzioni acquatiche. Presso alcune popolazioni indiane d'America, la luna o la divinità lunare è contemporaneamente divinità delle acque; così nel Messico, presso gli Irochesi, eccetera. Una tribù del Brasile centrale chiama ‘Madre delle Acque’ la figlia del dio della luna (11). A proposito di credenze degli antichi Messicani intorno alla luna, Hieronymo de Chaves (157¢) dice che per loro ‘la luna fa crescere e moltiplicare ogni cosa...’ e che ‘tutte le umidità le sono soggette’ (12). La relazione fra la luna e le maree, osservata dai Greci e dai Celti, è conosciuta anche dai Maori della Nuova Zelanda (13) e dagli Eschimesi (14).

Fin da tempi antichissimi fu osservato che piove quando cambia la luna. Una serie di personaggi mitici, appartenenti a civiltà tanto diverse fra loro come quelle dei Boscimani, Messicani, Australiani, Samoiedi e Cinesi (15), hanno come caratteristica il potere di far piovere perché possiedono una mano sola o un piede solo. Hentze ha accertato in modo esauriente la loro struttura lunare. D'altra parte i simboli selenici abbondano nella loro iconografia, e i rispettivi miti, come i loro riti, hanno carattere lunare. Se le acque e la pioggia sono comandate dalla luna e distribuite molto spesso secondo le norme - cioè secondo il ritmo lunare - le catastrofi acquatiche, al contrario, manifestano l'aspetto opposto della luna, agente di distruzione periodica delle ‘forme’ esaurite e - potremmo dire- di rigenerazione, sul piano cosmico.

Il diluvio corrisponde ai tre giorni di oscuramento, di ‘morte’, della luna. E' un cataclisma, però non è mai definitivo, dato che avviene sotto l'egida della Luna e delle Acque, cioè della germinazione e rigenerazione per eccellenza. Un diluvio distrugge soltanto perché le ‘forme’ sono logore ed esauste, ma è sempre seguìto da un'umanità nuova e da una nuova storia (paragrafo 72). I miti del diluvio, in massima parte, rivelano come un individuo unico, padre della nuova umanità, sia sopravvissuto. Talvolta questo superstite - uomo o donna - sposa un animale lunare, che diventa così l'antenato mitico del clan. Per esempio, una leggenda dei Dayak racconta che una donna sopravvisse sola al diluvio provocato dall'uccisione di un enorme boa, ‘animale lunare’, e diede origine a una nuova umanità unendosi con un cane (anzi precisamente con un bastone per fare il fuoco, scoperto accanto a un cane) (16).

Fra le numerose varianti del mito del diluvio, citeremo soltanto una redazione australiana (tribù Kurnai). Un giorno tutte le acque furono inghiottite da una mostruosa rana, Dak, e gli animali assetati tentavano invano di farla ridere. Soltanto quando l'anguilla (o il serpente) cominciò ad avvolgersi in spire e a contorcersi, Dak scoppiò a ridere e le acque traboccarono, provocando il diluvio (17). La rana è un animale lunare, perché molte leggende parlano di una rana visibile nella luna (18), e perché è sempre presente negli innumerevoli riti miranti a provocare la pioggia (19). Il Padre W. Schmidt spiega il mito australiano col fatto che la luna nuova ferma il corso delle acque (Dak che si gonfia) (20). Finalmente Winthuis (21), dissentendo dall'interpretazione di Schmidt, scopre un senso erotico nel mito della rana Dak; ciò, del resto, non infirma affatto il carattere lunare né la funzione antropogonica del diluvio (che ‘crea’ una umanità nuova, rigenerata).

Sempre in Australia, troviamo un'altra variante della catastrofe acquatica provocata dalla luna. La luna domandò a un uomo pelli di opossum per ripararsi dal freddo notturno, ed ebbe un rifiuto; per vendicarsi, fece cadere una pioggia torrenziale che sommerse tutta la regione (22). I Messicani sanno anch'essi che la luna, in aspetto di bellissima giovane, scatenò il cataclisma (23). Ma una cosa va ricordata in tutte queste catastrofi prodotte dalla luna (dovute in generale a un affronto che le è

fatto, o all'ignoranza di un divieto rituale, eccetera, cioè a un ‘peccato’ che rivela la decadenza morale dell'umanità, il suo abbandono delle norme, il suo distacco dai ritmi cosmici). Va tenuto presente il mito della rigenerazione, la comparsa di un ‘uomo nuovo’. Vedremo che questo mito rientra perfettamente nella cornice delle funzioni soteriologiche delle Acque e della Luna.

50. La Luna e la Vegetazione.

Le relazioni fra la luna, la pioggia e la vegetazione erano state già osservate, prima della scoperta dell'agricoltura.

Dalla stessa fonte di fertilità universale deriva anche il mondo delle piante, soggetto alla stessa periodicità, regolata dai ritmi lunari. ‘Grazie al suo calore crescono le piante’, dice un testo iranico (24). Certe tribù brasiliane la chiamano ‘Madre delle Erbe’ (25), e in molti luoghi (Polinesia, Molucche, Melanesia, Cina, Svezia, eccetera) si crede che le erbe spuntino nella luna (26). I contadini francesi, ancor oggi, seminano alla luna nuova, ma tagliano gli alberi e raccolgono i legumi a luna calante (27), certamente per non mettersi contro il tempo dei ritmi cosmici, spezzando un organismo vivo mentre le sue forze sono in crescenza.

Il legame organico fra la luna e la vegetazione è tanto forte che moltissimi dèi della fertilità sono contemporaneamente divinità lunari; ad esempio Hathor l'egiziana, Istar, l'iranica Anahita, eccetera. In quasi tutti gli dèi della vegetazione e della fecondità esistono come sopravvivenza - anche quando la loro ‘forma’ divina si è fatta completamente autonoma - attributi o efficienze lunari. Sin è contemporaneamente il creatore delle erbe; Dionysos è insieme dio lunare e dio della vegetazione; Osiride cumula tutti gli attributi: della luna, delle acque, della vegetazione e dell'agricoltura. Possiamo, in particolare, distinguere il complesso luna-acque-vegetazione nel carattere sacro di alcune bevande d'origine divina, come il "soma" indiano o il "haoma" iranico; questi ultimi, del resto, furono personificati in divinità autonome, benché infinitamente meno importanti degli dèi principali del pantheon indo-iranico.

Tuttavia possiamo identificare nel liquore divino, che conferisce l'immortalità a chi ne beve, il sacro concentrato nella luna, nelle acque e nella vegetazione. Tale liquore è la ‘sostanza divina’ per eccellenza, perché trasmette la ‘vita’ come ‘realtà assoluta’, vale a dire come immortalità. L'"amrta", l'ambrosia, il "soma", il "haoma", eccetera hanno un prototipo celeste riservato agli dèi e agli eroi, ma sono anche presenti nelle bevande terrestri, nel "soma" bevuto dagli Indiani dei tempi vedici, nel vino delle orgie dionisiache, eccetera.

Inoltre queste bevande ‘concrete’ debbono la loro efficacia al prototipo celeste corrispondente. La sacra ebbrezza permette di partecipare, benché in modo folgorante e imperfetto, alla modalità divina; cioè realizza il paradosso di ESSERE REALMENTE e contemporaneamente di VIVERE; il paradosso di possedere un'ESISTENZA PLENARIA e nello stesso tempo DIVENIRE, di essere FORZA e insieme EQUILIBRIO. Il destino metafisico della luna è di VIVERE pur rimanendo IMMORTALE, di conoscere la morte in quanto riposo e rigenerazione, mai come fine. Questo è il destino con cui l'uomo cerca di rendersi solidale mediante tutti i riti, simboli e miti. Riti, simboli e miti nei quali, come abbiamo visto, coesistono le sacralità della luna, delle acque e della vegetazione, sia che queste ultime traggano la loro sacralità da quella della luna, sia che formino ierofanie autonome. Comunque sia, incontriamo sempre una verità ultima, fonte di forza e di vita, dalla quale sono uscite, direttamente o mediante benedizione, tutte le forme viventi.

Le corrispondenze e le identificazioni scoperte fra i vari piani cosmici soggetti ai ritmi lunari - pioggia, vegetazione, fecondità animale e lunare, spiriti dei morti - sono presenti perfino in una religione tanto arcaica quale può essere quella dei Pigmei. La festa della luna nuova, presso i Pigmei africani, si tiene un poco prima della stagione piovosa. La luna, che chiamano Pe, è considerata 'principio di generazione e madre della fecondità' (28). La festa della luna nuova è riservata esclusivamente alle donne, come quella del sole è celebrata soltanto dagli uomini (29). Essendo la luna contemporaneamente 'madre e asilo dei fantasmi', le donne per glorificarla si spalmano di argilla e di succhi vegetali, diventando bianche come gli spettri e come la luce lunare. Il rituale consiste nella preparazione di una bevanda alcoolica a base di banane fermentate, che bevono le donne sfinite dalla danza, e in danze e preghiere rivolte alla luna. Gli uomini non ballano e non accompagnano il rito col tam-tam. Si domanda alla luna, 'Madre delle cose viventi', di allontanare gli spiriti dei morti e di addurre la fecondità, largendo alla tribù numerosi figli, pesce, cacciagione e frutta (30).

51. La Luna e la Fertilità.

La fecondità degli animali, come la fertilità delle piante, è soggetta alla luna. Le relazioni fra fecondità e luna diventano talvolta piuttosto complicate, in seguito alla comparsa di nuove 'forme' religiose, come la Terra Madre, le divinità agrarie, eccetera. Tuttavia un attributo lunare rimane sempre trasparente, malgrado il numero delle sintesi religiose che possono aver collaborato alla nascita di queste 'forme' nuove: il prestigio della fecondità, della creazione periodica, della vita inesauribile. Le corna dei bovidi, ad esempio, che caratterizzano le grandi divinità della fecondità, sono un emblema della "Magna Mater" divina. Dovunque compaiono, nelle civiltà neolitiche, sia nell'iconografia, sia su idoli in forma bovina, segnano la presenza della Grande Dea della fecondità (31). Ora il corno altro non è che un'immagine della luna nuova: 'E' certo che il corno dei bovidi è diventato simbolo lunare perché ricorda la luna nuova; evidentemente il paio di corna deve rappresentare due lune nuove, cioè l'evoluzione astrale completa' (32). D'altra parte, la coesistenza dei simboli lunari con quelli della fecondità è frequente nell'iconografia delle civiltà cinesi preistoriche del Kansu e di Yang-chao, ove le corna stilizzate vengono incorniciate in un complesso di 'fulmini' (pioggia-luna) e di losanghe (simbolo femminile) (33).

Certi animali diventano simboli o 'presenze' della luna, perché la loro forma o il loro modo di essere evoca il destino della luna. Così la lumaca che appare e scompare nella sua conchiglia; l'orso che si rende invisibile al colmo dell'inverno e ricompare in primavera; la rana perché si gonfia, affonda e ricompare alla superficie delle acque; il cane perché lo si distingue nella luna o perché è l'antenato mitico della tribù; il serpente perché sparisce e ricompare, perché ha tanti anelli quanti sono i giorni del mese lunare (34), o perché è 'il marito di tutte le donne', perché cambia pelle (cioè si rigenera periodicamente, è 'immortale'), eccetera. Il simbolismo del serpente ha una polivalenza conturbante, ma tutti i simboli convergono sulla stessa idea centrale: è immortale perché si rigenera, quindi è una 'forza' della luna e, come tale, distribuisce fecondità, scienza (profezia) e perfino immortalità. Innumerevoli miti evocano il funesto episodio del serpente che rapì l'immortalità concessa dalla divinità all'uomo (35). Ma queste sono tarde varianti di un mito arcaico nel quale il serpente (o un mostro marino) custodisce la sacra sorgente e la fonte dell'immortalità (Albero della Vita, Fonte di Gioventù, Mele d'Oro).

Qui possiamo ricordare soltanto alcuni dei miti e simboli relativi al serpente, e soltanto quelli che illustrano il suo carattere di animale lunare. In primo luogo le sue relazioni con le donne e con la

fecondità: la luna è fonte di ogni fertilità, e domina contemporaneamente il ciclo mestruale. Personificata, diventa 'il padrone delle donne'. Molti popoli credevano - qualcuno lo crede ancora - che la luna, in aspetto d'uomo o in forma di serpente, si congiunge con le loro donne. Per questo le ragazze eschimesi non guardano la luna, temendo di restare gravide (36). Gli Australiani credono che la luna, scesa in terra in veste di dongiovanni, abbandoni le donne dopo averle ingravidate (37). Questo medesimo mito è ancora popolare in India (38). Il serpente, essendo epifania della luna, adempie alla stessa funzione. Negli Abruzzi si racconta ancor oggi che il serpente si accoppia a tutte le donne (39). I Greci e i Romani avevano la stessa credenza. Olimpia, madre di Alessandro Magno, giocava con i serpenti (40). Il famoso Arato di Sicione era figlio di Esculapio perché, secondo Pausania (2, 10, 3), sua madre lo aveva concepito con un serpente. Svetonio (41) e Dione Cassio (55, 1) raccontano che la madre concepì Augusto dall'amplesso di un serpente nel tempio di Apollo. Una leggenda analoga circolava su Scipione Africano Maggiore. In Germania, in Francia, in Portogallo e altrove, le donne temono che un serpente entri loro in bocca nel sonno e le ingravidi, specialmente nel periodo dei mestrui (42). In India, le donne che desiderano un figlio adorano un cobra. Si crede in tutto l'Oriente che le donne abbiano il loro primo contatto sessuale con un serpente, nella pubertà o nel periodo mestruale (43). La tribù indiana dei Komati (nel Mysore) impetra la fecondità delle donne per mezzo di serpenti di pietra (44). Eliano (45) assicura che, secondo la credenza degli Ebrei, i serpenti si congiungevano con le fanciulle; ritroviamo questa credenza in Giappone (46). La tradizione persiana dice che la prima donna ebbe i mestrui appena fu sedotta dal serpente (47). Si dice negli ambienti rabbinici che le mestruazioni dipendono dalle relazioni di Eva col serpente nel Paradiso Terrestre (48). Si crede in Abissinia che le fanciulle, prima del matrimonio, rischino di venir deflorate dai serpenti. In un racconto algerino si narra che un serpente, eludendo la vigilanza, sverginò tutte le fanciulle di una casa. Tradizioni simili si trovano fra gli Ottentotti Mandi dell'Africa Orientale, nella Sierra Leon, eccetera (49).

Il ciclo mestruale ha indubbiamente contribuito a popolarizzare la credenza che la luna, sia il primo marito delle donne. I Papuasi ritengono che la mestruazione dimostri i rapporti delle fanciulle e delle donne con la luna e rappresentano, nella loro iconografia, rettili che escono dai genitali femminili (50); questo conferma la consubstanzialità luna-serpente. Presso i Chiriguanos, dopo le fumigazioni e purificazioni che seguono la prima mestruazione, le donne della capanna dànno dappertutto la caccia ai serpenti, che credono responsabili del guaio (51).

Presso moltissime popolazioni il serpente è considerato causa del ciclo mestruale. Il suo carattere fallico - che Crawley (52) fu uno dei primi etnografi a mettere in chiaro - non esclude la consubstanziazione luna-serpente, anzi la conferma.

Gran numero di documenti iconografici, appartenenti sia alla civiltà neolitica asiatica (per esempio l'idolo della civiltà Panchan, nel Kansu, e anche l'oggetto d'oro scolpito di Ngan-yang) (53), sia alle civiltà degli Indiani d'America (per esempio i dischi di bronzo di Calchaqui) (54) presentano il doppio simbolismo del serpente ornato di 'losanghe' (emblema della vulva) (55). Questo complesso ha indubbia mente un senso erotico; tuttavia, la coesistenza del serpente (fallo) e delle losanghe formula contemporaneamente un'idea di dualismo e di reintegrazione che è lunare per eccellenza, poiché ritroviamo lo stesso motivo nell'iconografia lunare della 'pioggia', della 'luce e ombra', eccetera (56).

52. La Luna, la Donna e il Serpente.

La luna può anche avere una personificazione maschile e ofidica, ma queste personificazioni (che spesso si sono staccate dal complesso iniziale per seguire una carriera autonoma nel mito e nella leggenda) sorgono, in ultima analisi, dal concetto della luna come fonte delle realtà viventi e fondamento della fecondità e della rigenerazione periodica. Si ritiene che il serpente faccia venire i figli; per esempio nel Guatemala (57), nella tribù Urabunna dell'Australia centrale (gli antenati sono due serpenti che percorrono la terra, e a ogni sosta lasciano dei "mai-aurli", ‘spiriti dei bambini’), presso i Togo dell'Africa (un serpente gigantesco, che si trova in uno stagno vicino alla città di Klewe, riceve i bambini dalle mani del dio supremo Namu e li porta in città prima della nascita) (58). In India, i serpenti furono considerati fin dall'epoca buddhistica (confronta i Jataka) come distributori della fertilità universale (acque, tesori; confronta paragrafo 71). Un certo numero di pitture di Nagpur (59) rappresenta accoppiamenti di donne e di cobra. Nell'India moderna, una quantità di credenze pongono in luce il carattere benefico e fecondatore dei serpenti, che impediscono la sterilità delle donne e garantiscono loro numerosi discendenti (60).

Le relazioni fra donna e serpente sono multiformi, ma non possono in nessun caso spiegarsi globalmente con un simbolismo erotico semplicista. La ‘forma’ del serpente ha valenze multiple, e fra le più importanti si deve considerare la sua ‘rigenerazione’. Il serpente è un animale che ‘si trasforma’.

Gressman (61) volle riconoscere in Eva una dea fenicia arcaica, del mondo sotterraneo, personificata dal serpente (62). Sono note le divinità mediterranee rappresentate con un serpente in mano (Artemide arcade, Ecate, Persefone, eccetera) o con chioma di serpenti (Gorgona, Erinni, eccetera). Secondo certe superstizioni dell'Europa centrale, i capelli strappati a una donna che si trova sotto l'influenza della luna (cioè nel periodo dei mestrui), sotterrati, si trasformano in serpenti (63).

Una leggenda brettone assicura che la chioma delle streghe si trasforma in serpenti (64); dunque non tutte le donne hanno questo potere, ma soltanto quelle che si trovano sotto l'influenza della luna, partecipando così alla magìa della ‘trasformazione’. Che la stregoneria sia spesso un'investitura lunare (diretta o trasmessa a mezzo dei serpenti) è confermato da numerosi documenti etnografici. Ad esempio, per i Cinesi il serpente sta all'origine di tutti i poteri magici, mentre le parole ebraiche e arabe relative alla magìa derivano da quelle relative ai serpenti (65). Il serpente, in quanto è lunare, cioè ‘eterno’, e vive sottoterra, incarnando (insieme a tanti altri!) le anime dei morti, conosce tutti i segreti, è fonte della sapienza, intravede l'avvenire (66). Parimenti, chiunque mangia un serpente impara la lingua degli animali, e in particolare quella degli uccelli (simbolo che può avere anche un significato metafisico: accesso alle realtà trascendenti). Questa credenza si ritrova presso moltissimi popoli (67) e si è conservata nella tradizione erudita (68).

Lo stesso simbolismo centrale di fecondità e di rigenerazione, soggette alla luna e distribuite dalla luna stessa o da forme consubstanziali (Magna Mater, Terra Mater), spiega la presenza del serpente nell'iconografia o nei riti delle Grandi Dee della fecondità universale. In quanto attributo della Grande Dea, il serpente conserva il suo carattere lunare (di rigenerazione ciclica) unito al carattere tellurico. In un dato momento la luna si identifica con la Terra, considerata essa stessa come la matrice di tutte le forme viventi (paragrafo 86). Certe razze credono perfino che terra e luna siano formate della stessa sostanza (69). Le Grandi Dee partecipano tanto al carattere sacro della luna che a quello del suolo. E, in quanto queste dee sono anche divinità funebri (i morti vanno sotto terra o nella luna per rigenerarsi e ricomparire sotto forma nuova), il serpente diviene l'animale funebre per eccellenza, quello che incarna le anime dei morti, l'antenato, eccetera. Sempre con questo simbolo di rigenerazione si spiega la presenza del serpente nelle cerimonie di iniziazione.

53. Simbolismo lunare.

Quel che spicca abbastanza chiaramente dal polisimbolismo del serpente, è il suo destino lunare, cioè le sue potenze di fecondità, di rigenerazione, di immortalità per mezzo delle metamorfosi. Certo, passando in rassegna alcuni dei suoi attributi o funzioni, potremmo credere che le sue corrispondenze e i suoi valori siano stati dedotti gli uni dagli altri per analisi. Lo studio metodico di un qualsiasi complesso religioso, scomposto nei suoi elementi morfologici, rischierebbe così di polverizzarlo. In realtà tutti i valori coesistono in un simbolo, anche se apparentemente soltanto alcuni valori funzionano. La valorizzazione religiosa del mondo lo rende cosmico e lo trasforma in un tutto. L'intuizione della Luna, in quanto norma dei ritmi e fonte di energie, di vita e di rigenerazione, ha intessuto realmente una rete fra tutti i piani cosmici, creando simmetrie, analogie e partecipazioni fra fenomeni infinitamente vari. Non è sempre facile raggiungere il centro di una ‘rete’ siffatta; talvolta se ne staccano nuclei secondari che possono apparire i più importanti, o addirittura i più antichi. Così, per esempio, il simbolismo erotico del serpente ha ‘tessuto’ a sua volta numerose equivalenze, che respingono nell'ombra, almeno in certi casi, le sue valenze lunari. In realtà, abbiamo qui una serie di intersezioni e di rispondenze reciproche, che talvolta si riferiscono al ‘centro’, da cui tutte derivano, ma che in altri casi si articolano in sistemi adiacenti.

In questo modo incontriamo il complesso Luna-pioggia-fecondità-donna-serpente-morte-rigenerazione periodica, ma qualche volta abbiamo a che fare soltanto con gli insiemi parziali Serpente-donna-fecondità, o Serpente-pioggia-fecondità, o anche donna-serpente-magìa eccetera. Tutta una mitologia sorge intorno a questi ‘centri’ secondari, respingendo nell'ombra, per chi non è avveduto, l'insieme originale, che tuttavia è implicito perfino nel minimo frammento. Ad esempio, nel binomio serpente-acqua (o pioggia) la subordinazione delle due realtà alla Luna non è sempre evidente.

Leggende e miti innumerevoli ci rappresentano Serpenti o Draghi che dominano le nuvole, abitano nelle paludi e riforniscono d'acqua il mondo. Il legame fra serpenti e corsi d'acqua si è conservato perfino nelle credenze popolari europee (70).

Nell'iconografia delle civiltà amerindiane il binomio serpente-acqua è frequentissimo (71).

Le ricerche di Hentze (72) dimostrano che questo simbolismo si giustifica in quanto la luna è la distributrice della pioggia.

Talvolta il complesso luna-serpente-pioggia si è conservato perfino nel rituale: in India, per esempio, il rito annuo della venerazione del serpente ("sarpabali"), come è spiegato nei "Grhyasutra", dura quattro mesi; comincia con la luna piena Shravana (prima luna della stagione piovosa) e finisce con la luna Margasirsha (prima luna d'inverno) (73). Coesistono così nel "sarpabali" i tre elementi del complesso originario. Del resto ‘coesistenza’ è un modo di dire: in realtà siamo di fronte a una TRIPLICE RIPETIZIONE, a una ‘concentrazione’ della luna, perché le acque, appunto come i serpenti, non solo partecipano ai ritmi lunari, ma sono anche consubstanziali con la luna. Come ogni oggetto sacro e come tutti i simboli, le Acque e i Serpenti raggiungono il paradosso di essere contemporaneamente SE STESSI E UN'ALTRA COSA; nel nostro caso di essere la luna.

54. La Luna e la Morte.

La luna è il primo morto (molto tempo fa l'americanista E. Seler ha scritto: "Der Mond ist der erste Gestorbene"). Per tre notti il cielo resta buio; ma, appunto come la luna rinasce la quarta sera, anche i morti acquisiranno una nuova modalità di esistenza. La morte, come vedremo più oltre, non è un'estinzione, è modificazione - per solito provvisoria - del piano vitale. La morte partecipa a un altro genere di ‘vita’. E, in seguito al fatto che questa ‘vita della morte’ è convalidata e valorizzata dalla ‘storia’ della Luna e (data la corrispondenza Terra-Luna, popolarizzata dalla scoperta dell'agricoltura) da quella della Terra, i defunti passano nella luna o tornano sottoterra per rigenerarsi e assimilare le forze necessarie a una nuova esistenza. E' per questo che molte divinità lunari sono contemporaneamente ctonie e funebri (Men, Persefone, probabilmente Hermes, eccetera) (74). Parimenti molte credenze indicano la luna come paese dei morti. Qualche volta il diritto di riposare nella luna dopo morti è riservato ai capi politici o religiosi; così credono, per esempio, i Guaycuru, i Polinesiani di Tokelau, eccetera (75). Qui ci troviamo di fronte a un concetto aristocratico, eroico, che concede l'immortalità soltanto ai privilegiati (sovrani) o agli iniziati (‘maghi’); la ritroveremo in altri cicli culturali.

Questo viaggio nella luna dopo morte si è conservato anche in civiltà evolute (India, Grecia, Iran), acquistandovi però un nuovo valore. Per gli Indiani è ‘la via dei Mani’ ("pitriyana") e le anime riposano nella luna, aspettando una nuova incarnazione. Invece la via del sole o ‘strada degli dèi’ ("devayana"), è presa dagli iniziati, cioè coloro che si sono liberati dalle illusioni dell'ignoranza (76). Nella tradizione iranica le anime dei morti, dopo aver passato il ponte Cinvat, andavano verso le stelle, e se erano virtuose raggiungevano la luna, poi il sole, mentre le virtuosissime penetravano fino nel "garotman", luce infinita di Ahura-Mazda (77). Questa medesima credenza si è conservata nella gnosi manichea (78) ed era nota in Oriente. Il pitagorismo diede nuovo slancio alla teologia astrale, popolarizzando il concetto di empireo uranico: sono nella luna i Campi Elisi, dove riposano gli eroi e i Cesari (79). ‘Le isole dei beati’, e tutta la geografia mitica della morte, furono proiettate sui piani celesti: luna, sole, via lattea. Evidentemente siamo di fronte a formule e culti saturi di speculazioni astronomiche e di gnosi escatologica.

Ma, nelle forme tarde come queste, non è difficile individuare i motivi tradizionali: la luna paese dei morti, la luna ricettacolo rigeneratore delle anime.

Lo spazio lunare era soltanto una delle tappe di un'ascensione che ne presupponeva altre (sole, via lattea, ‘cerchio supremo’).

L'anima, nella luna, riposava, ma, come nella tradizione delle Upanishad, vi aspettava una nuova incarnazione, il ritorno al circuito biocosmico. Per questo la luna presiede alla formazione degli organismi, ma anche alla loro decomposizione: "omnia animantium corpora et concepta procreat et generata dissolvit" (80). E' suo destino riassorbire le forme e ricrearle.

Unicamente quel che si trova oltre la luna ‘trascende’ il divenire: "supra lunam sunt aeterna omnia" (81). Per questa ragione Plutarco (82), il quale sa che l'uomo è tripartito, composto di corpo ("soma"), anima ("psyche") e ragione ("nous"), dice che le anime dei giusti si purificano nella luna, mentre il loro corpo viene restituito alla terra e la loro ragione al sole.

Alla dualità anima-ragione corrisponde la dualità dell'itinerario "post mortem" luna-sole, che ricorda alquanto la tradizione delle Upanishad sulla ‘strada delle anime’ e la ‘strada degli dèi’. "Pitryana" è lunare perché l'‘anima’ non fu illuminata dalla ‘ragione’, cioè perché l'uomo non ha conosciuto la realtà metafisica ultima: Brahman. L'uomo, dice Plutarco, conosce due morti: la prima avviene sulla terra, presso Demeter, quando il corpo si stacca dal gruppo "psyche-nous" e torna polvere (per questo gli Ateniesi chiamavano "demetreioi" i morti); la seconda avviene nella luna, presso Persefone, quando la "psyche" si stacca dal "nous" ed è riassorbita nella sostanza lunare. L'anima ("psyche") resta nella luna, conservando per un certo tempo i sogni e i ricordi della vita (83). I giusti si ‘disseccano’ rapidamente; le anime degli ambiziosi, dei volitivi e degli adoratori del proprio corpo sono attirate incessantemente verso la terra, e il loro riassorbimento esige un lunghissimo intervallo. Il "nous" è attirato e accolto dal sole, alla cui sostanza corrisponde la

ragione. Il processo della nascita avviene in modo inverso (84): la luna riceve dal sole il "nous", che, germinando in lei, dà origine a un'anima nuova ("psyche"). La terra fornisce il corpo. Si noti il simbolismo della fecondazione della luna da parte del sole, allo scopo di rigenerare la coppia "nous-psyche", prima integrazione dell'umana personalità.

F. Cumont (85) crede che la coppia spirituale "psyche-nous" sia di origine orientale, anzi semitica, e ricorda che gli Ebrei riconoscevano un'anima vegetativa ("nephesh"), che continuava, per un certo tempo dopo la morte, ad abitare sulla terra, e un'anima spirituale ("ruah"), che si separava dal corpo subito dopo la morte. Il Cumont trova una conferma di questa origine esotica nella teologia orientale, popolarizzata sotto l'Impero romano, che rivela l'influenza dei piani atmosferici, sole e luna, sull'anima scendente dall'Empireo in Terra (86). Si potrebbe opporre a quest'ipotesi il fatto che la dualità delle anime e il loro doppio destino sono già, in germe, nelle più antiche tradizioni degli Elleni. Platone conosce tanto la dualità dell'anima (87) quanto la sua ulteriore tripartizione (88). Quanto all'escatologia astrale, il passaggio successivo del complesso animico dalla luna al sole, e viceversa, non è identificabile nel "Timeo" di Platone, e probabilmente risale a un'influenza semitica (89). Ma per ora quel che ci interessa è il concetto della luna come sede delle anime dei morti, che ritroviamo formulata iconograficamente nella glittica assiro-babilonese, fenicia, hittita, anatolica, e che si trasmette quindi ai monumenti funebri di tutto l'Impero romano (90). Il simbolo funerario della mezzaluna è frequente in tutta Europa (91). Questo non significa che sia stato introdotto contemporaneamente alle religioni romano-orientali, di moda sotto l'Impero, perché in Gallia, per esempio (92), la luna era simbolo autoctono, adoperato molto tempo prima dei contatti coi Romani. La ‘moda’ si limitò a rendere nuovamente attuali concetti arcaici, formulando in termini nuovi una tradizione preistorica.

55. La Luna e l'Iniziazione.

La morte, tuttavia, non è definitiva, perché la luna non conosce morte. ‘Come la luna muore e risuscita, così noi riviviamo dopo morti’, proclamano gli Indiani di San Giovanni Capistrano in California nelle loro cerimonie della luna nuova (93).

Moltissimi miti parlano del ‘messaggio’ trasmesso agli uomini dalla luna, per mezzo di un animale (lepre, cane, lucertola, eccetera), per assicurarli che ‘come io muoio e risuscito, così anche tu morirai e tornerai alla vita’. Per ignoranza, o per cattiveria, il ‘messaggero’ comunica precisamente il contrario, dicendo che l'uomo, diversamente dalla luna, una volta morto non rivivrà più. Questo mito è frequente in Africa (94), ma si trova anche nelle Isole Figi, in Australia, presso gli Ainu eccetera (95), e giustifica tanto il fatto concreto della morte degli uomini, come le cerimonie dell'iniziazione. Le fasi della luna sono un buon esempio della credenza in una risurrezione, anche nella cornice dell'apologetica cristiana. ‘"Luna per omnes menses nascitur, crescit, perficitur, minuitur, consumitur, innovatur" - scrive sant'Agostino. - "Quod in luna per menses, hoc in resurrectione semel in toto tempore’ (96). E' quindi facile capire la parte rappresentata dalla luna nelle cerimonie di iniziazione, che consistono precisamente nello sperimentare una morte rituale seguìta da ‘rinascita’, con le quali l'iniziato reintegra la sua vera personalità di ‘uomo nuovo’.

Nelle iniziazioni australiane il ‘morto’ (il neofita) esce dalla tomba come la luna esce dall'oscurità (97). Presso i Koriak della Siberia Nord-Ovest, i Galiak, Tlingit, Tonga e Haida, l'orso - ‘animale lunare’, perché scompare e riappare - assiste alle cerimonie di iniziazione; nello stesso modo rappresentava una parte essenziale delle cerimonie dell'epoca paleolitica (98). Altrove, presso gli Indiani Pomo della California del nord, i candidati vengono iniziati dall'orso Grizzly, che li ‘uccide’

e con i suoi artigli scava loro un buco nel dorso. Spogliati e poi rivestiti di abiti nuovi, i neofiti rimangono quattro giorni nella foresta, dove i segreti rituali vengono rivelati loro (99). E anche se manca la presenza di ‘animali lunari’, anche se non troviamo riferimenti diretti alla scomparsa e ricomparsa della luna, siamo indotti a collegare fra loro le varie cerimonie di iniziazione del mito lunare in tutta la zona sudasiatica-circumpacifica, come ha dimostrato il Gahs in una monografia ancora inedita e riassunta dal Koppers (100).

In certe cerimonie iniziatiche sciamaniste, il candidato è ‘fatto a pezzi’ appunto come è ridotta in frammenti la luna (innumerevoli miti rappresentano il dramma della luna spezzata o polverizzata da Dio, dal Sole, eccetera) (101). Troviamo lo stesso modello archetipico nelle iniziazioni osiridee; secondo la tradizione trasmessa da Plutarco ("De Iside"), Osiride regnò 28 anni, e fu ucciso un 17 del mese, a luna calante. Il sarcofago in cui Iside l'aveva nascosto fu scoperto da Seth, che era a caccia, in una notte di luna; Seth divise il cadavere di Osiride in 14 parti, che sparse su tutto il territorio egiziano (102). Nel rituale, l'emblema del dio morto ha la forma di una luna nuova. C'è una somiglianza evidente tra la morte e l'iniziazione. ‘Per questo, dice Plutarco (103), esiste analogia così stretta fra i termini greci che significano morire e iniziare’. Se l'iniziazione mistica si ottiene per mezzo di una morte rituale, la morte può parimenti assimilarsi a un'iniziazione. Le anime che raggiungono la parte superiore della luna sono chiamate ‘vittoriose’ da Plutarco, e portano la corona in testa, come gli iniziati e i trionfatori (104).

56. Simbolismo del divenire lunare.

Il ‘divenire’ è la norma lunare. Che venga osservato nei suoi momenti drammatici - nascita, pienezza e scomparsa dell'astro valorizzato come ‘frazionamento’, ‘numerazione’, o percepito per intuizione come la ‘canapa’ di cui sono orditi i fili del destino, questo indubbiamente dipende dalle capacità mitiche e raziocinanti delle diverse popolazioni, e dal loro livello culturale. Ma l'eterogeneità delle formule che esprimono il ‘divenire’ è soltanto apparenza. La luna ‘ripartisce’, ‘fila’, ‘misura’; oppure alimenta, feconda, benedice; o riceve le anime dei morti, inizia e purifica, essendo vivente, e di conseguenza in eterno divenire ritmico. Tale ritmo è sempre presente nei rituali lunari. Talvolta il cerimoniale ripete integralmente le fasi della luna, come ad esempio la "puja" indiana introdotta nel Tantrismo. La dea Tripurasundari deve essere meditata, secondo un testo tantrico (105), come abitante nella luna stessa. Un autore tantrico, Baskara Raja, precisa che la "puja" della dea deve cominciare il primo giorno della luna nuova, e durare per tutta la quindicina luminosa; occorrono per la cerimonia 17 brahmani, rappresentanti ciascuno un aspetto della divinità (cioè una fase della luna, una "tithi"). Tucci (106) osserva giustamente che la presenza dei brahmani altro non può essere che un'innovazione recente, e che nella "puja" arcaica altri personaggi rappresentavano il ‘divenire’ della dea lunare.

E realmente, in un trattato di autorità incontestabile, "Rudrayamala", si trova la descrizione del cerimoniale tradizionale, "kumari-puja", cioè ‘adorazione della fanciulla’.

E questa "puja" comincia sempre alla luna nuova e dura 15 sere.

Ma, invece di 17 brahmani, occorrono 16 "humari", che rappresentano i 16 "tithi" della luna. L'adorazione avviene "vrddhibhedena", cioè per ordine di età, e occorrono 16 fanciulle da uno a sedici anni. Ogni sera la "puja" rappresenta la "tithi" corrispondente della luna (107). Il cerimoniale tantrico, in generale, dà importanza capitale alla donna e alle divinità femminili (108); in questo caso la corrispondenza fra le due strutture, lunare e femminile, è perfetta.

Che la luna ‘divida’ e ‘misuri’, lo dimostrano non soltanto le etimologie, ma anche le classificazioni arcaiche. Per rimanere sul terreno indiano, la "Brhadaranyaka Upanishad", 1, 5, 14 sa che ‘Prajapati è l'anno. Ha sedici parti; le notti ne formano quindici, la sedicesima è fissa. Di notte cresce e cala, eccetera’. La "Chandogya Upanishad", 6, 7, 1 e seguenti dice che l'uomo consta di 16 parti e cresce a paro con il nutrimento, eccetera. Vestigia del sistema ottavario abbondano in India: 8 "mata", 8 "murti", eccetera; 16 "kala", 16 "sakti", 16 "matrka", eccetera; 32 specie di "diksha", eccetera; 64 "yogini", 64 "upacara", eccetera. Il numero quattro prevale nelle letterature vediche e brahmaniche. "Vac" (il ‘logos’) consta di quattro parti (109); "purusha" (1'‘uomo’, il ‘macrantropo’) lo stesso, eccetera.

Le fasi della luna danno origine, nelle speculazioni ulteriori, alle più complicate corrispondenze. Stuchen ha studiato, in un'opera intera (110), le relazioni fra lettere dell'alfabeto e stazioni lunari, quali le concepivano gli Arabi. Hommel (111) ha mostrato che dieci o undici caratteri ebraici indicano le fasi della luna (per esempio "alef", che significa ‘toro’, è il simbolo della luna nella sua prima settimana, ed è insieme il nome del segno zodiacale da cui comincia la serie delle mansioni lunari, eccetera). Si trova la stessa corrispondenza fra i segni grafici e le fasi della luna presso i Babilonesi (112), i Greci (113), gli Scandinavi (114). Una delle più chiare e complete assimilazioni dell'alfabeto (considerato come insieme di suoni, non come grafia) con le fasi lunari, si trova in uno scolio di Dionigi di Tracia (491-20 e seguenti), ove le vocali corrispondono alla luna piena, le consonanti sonore alla mezzaluna (i quarti), e le consonanti sorde alla luna nuova (115).

57. Cosmobiologia e fisiologia mistiche.

Queste omologazioni non hanno soltanto funzione classificatrice.

Furono ottenute mediante uno sforzo di integrazione totale dell'uomo e del Cosmo nello stesso ritmo divino. Il loro senso è anzitutto magico e soteriologico; appropriandosi le virtù latenti nelle ‘lettere’ e nei ‘suoni’, l'uomo si inserisce in alcuni centri di energia cosmica, realizzando così una perfetta armonia fra sé e il Tutto. Le ‘lettere’ e i ‘suoni’ funzionano da immagini che, per meditazione o magìa, rendono possibile il passaggio fra l'uomo e i diversi piani cosmici. Per citare un solo esempio, la meditazione che precede l'esecuzione di un'immagine divina indiana comporta, fra l'altro, il seguente esercizio, nel quale la luna, la fisiologia mistica, il simbolo grafico e il valore sonoro formano un complesso di raffinata sottigliezza: ‘concependo nel proprio cuore la forma della luna, quale è uscita dal suono primordiale ("prathamasvara-parinatam", cioè ‘apparendo dalla lettera A’), deve visualizzare (in cuor suo) un bellissimo loto azzurro che porta tra i suoi filamenti l'immacolato disco lunare, e nel centro di questo la sillaba-germinale gialla "Tam", eccetera’ (116).

Evidentemente, il processo d'integrazione dell'uomo nel Tutto cosmico può compiersi soltanto se l'uomo giunge a porsi in armonia con i due ritmi astrali, ‘unificando’ la luna e il sole nel proprio corpo pneumatico. L'‘unificazione’ dei due centri di energia sacro-cosmica, luna e sole, si propone - in questa tecnica di fisiologia mistica - la loro reintegrazione nell'Unità primordiale, indifferenziata e non ancora ridotta in frantumi dall'atto della creazione cosmica, cioè nella trascendenza del Cosmo. In un testo tantrico (117), un esercizio di fisiologia mistica ricerca la trasformazione ‘delle vocali e consonanti in braccialetti, del sole e della luna in anelli’ (118). Le scuole tantriche e hathayogiche hanno spinto molto lontano queste complesse assimilazioni tra il sole, la luna e diversi centri o arterie ‘mistiche’, divinità, sangue e sperma, eccetera (119). Il senso di queste assimilazioni è anzitutto di rendere l'uomo solidale con le energie e i ritmi cosmici, e in seguito di ottenere l'unificazione dei ritmi, la fusione dei centri e, di conseguenza, il salto nel

trascendente, reso possibile dalla scomparsa delle ‘forme’ e dalla restaurazione dell'Unità primordiale. Una simile tecnica è naturalmente il prodotto raffinato di una lunga tradizione mistica, ma si incontrano precedenti rudimentali, tanto presso popoli nella fase etnografica (120), quanto nelle fasi sincretistiche delle religioni mediterranee (121).

La luna ‘connette’, con le sue norme, una quantità immensa di realtà e di destini. Armonie, simmetrie, assimilazioni, partecipazioni eccetera, coordinate dai ritmi lunari, formano un ‘tessuto’ interminabile, una ‘rete’ di fili invisibili, che ‘lega’ fra loro uomini, piogge, vegetazione, fecondità, salute, animali, morte, rigenerazione, vita d'oltretomba, eccetera. Per questo, in molte tradizioni, la luna, personificata da una divinità o presente per il tramite di un animale lunare, ‘tesse’ il velo cosmico o i destini degli uomini. Furono le dee seleniche a inventare l'arte del tessitore (come la divinità egiziana Neith), o furono celebri tessitrici (Athena punì Aracne, che aveva osato gareggiare con lei, trasformandola in ragno) (122), o tessono una veste di proporzioni cosmiche (come Proserpina e Harmonia) eccetera (123). Nelle credenze europee medievali, Holda è la patrona dei tessitori, e dietro questa figura discerniamo la struttura seleno-ctonia delle divinità della fecondità e della morte (124).

Evidentemente siamo di fronte a forme complesse, che hanno cristallizzato miti, cerimonie e simboli appartenenti a complessi religiosi diversi, e che non sempre sono sorte direttamente dall'intuizione della luna in quanto norma dei ritmi cosmici e base della vita e della morte. In compenso troviamo presenti le sintesi Luna-Terra-Madre, con tutto quel che significano (ambivalenza bene-male, morte e fecondità, destino). Parimenti non si deve sempre ridurre alla luna qualsiasi intuizione mitica della ‘rete’ cosmica. Nella speculazione indiana, per esempio, l'aria ha ‘tessuto’ l'Universo (125) appunto come il respiro ("prana") ‘ha tessuto’ la vita umana (126). Ai cinque venti che separano il Cosmo, e tuttavia ne conservano l'unità, corrispondono cinque respiri ("prana") che ‘tessono’ in un tutto la vita umana (l'identità respiro-vento si trova già nei testi vedici) (127). In queste tradizioni abbiamo di fronte il concetto arcaico di complesso vivente, cosmico o microcosmico che sia. Secondo tale concetto, le varie parti sono integrate per mezzo di una forza pneumatica (vento, respiro) che le ‘tesse’ le une con le altre.

58. La Luna e il Destino.

Senonché la luna, per il semplice fatto di essere padrona di tutte le cose viventi e guida sicura dei morti, ha ‘tessuto’ tutti i destini. Non per nulla è concepita nei miti come un enorme ragno, immagine che incontriamo presso moltissimi popoli (128). Perché tessere non significa soltanto predestinare (sul piano antropologico) e riunire insieme realtà diverse (sul piano cosmologico), ma anche CREARE, far uscire dalla propria sostanza, come fa il ragno costruendo da sé la propria tela. Non è forse la luna creatrice inesauribile di forme viventi? Ma, come tutto quel che è stato ‘tessuto’, le vite sono collocate entro un complesso: hanno un destino. Le "Moirai" che filano i destini sono divinità lunari. Omero (129) le chiama ‘filatrici’, anzi una di loro si chiama appunto Klotho, cioè ‘Filatrice’.

Probabilmente furono, in origine, dee della nascita, ma la speculazione ulteriore le sollevò a personificare il destino.

Tuttavia la loro struttura lunare non si è mai perduta del tutto. Porfirio dice che le Moirai dipendono dalle forze lunari, e un testo orfico le considera parti ("tà mére") della luna (130). Nelle antiche lingue germaniche, uno dei nomi del destino (antico alto-tedesco "wurt", antico norvegese "urdhr",

anglo-sassone "wyrd") deriva da un verbo indo-europeo "uert", ‘girare’, donde le parole dell'antico alto-tedesco "wirt", "wirtl", ‘fuso’, ‘rocca’, olandese "worwelen", ‘girare’ (131).

Ben inteso che, nelle civiltà ove le Grandi Dee hanno cumulato le virtù della Luna, della Terra e della Vegetazione, il fuso e la rocca con cui filano i destini degli uomini diventano, con tanti altri, loro attributi. Così la dea col fuso trovata a Troia, dell'epoca compresa fra il 2000 e il 1500 avanti Cristo (132). Questo tipo iconografico è diffuso in Oriente: troviamo il fuso in mano a Istar, alla grande Dea hittita, alla dea siriana "Atargatis", a una divinità cipriota primitiva, alla dea di Efeso (133). Il destino, filo della vita, è un periodo più o meno lungo di TEMPO. Quindi le Grandi Dee diventano in seguito padrone del Tempo, dei destini che plasmano secondo la loro volontà. In sanscrito il tempo si chiama "kala", termine che somiglia molto al nome della Grande Dea, Kali (sì che avvicinamenti sono stati fatti fra le due parole) (134). Kala significa anche ‘nero’, ‘oscurato’, ‘macchiato’. Il tempo è nero perché duro, irrazionale, senza pietà. Chi vive sotto il dominio del tempo è soggetto a sofferenze di ogni specie e la sua liberazione consiste anzitutto nell'abolizione del tempo, nell'evadere dal mutamento universale (135). Secondo la tradizione indiana, l'umanità si trova in questo momento nel "Kaliyuga", cioè nell'‘epoca buia’, epoca di tutte le confusioni e di totale decadenza spirituale, ultima tappa di un ciclo cosmico che si chiude.

59. Metafisica lunare.

Cerchiamo ora un quadro generale di tutte queste ierofanie lunari. Che cosa rivelano? In che misura sono coerenti e complementari, in che misura formano una ‘teoria’, cioè formulano una serie di ‘verità’ atte a costituire nel loro insieme un sistema? Le ierofanie lunari che abbiamo passato in rassegna qui sopra, possono raccogliersi intorno ai seguenti temi: a) fecondità (acque, vegetazione, donna; ‘antenato’ mitico); b) rigenerazione periodica (simbolismo del serpente e di tutti gli animali lunari; ‘uomo nuovo’, superstite di un cataclisma acquatico dovuto alla luna; morte e risurrezione iniziatiche; eccetera); c) ‘tempo’ e ‘destin ‘ (la luna ‘misura’, ‘tesse’ i destini, ‘collega’ fra loro i piani cosmici distinti e le realtà eterogenee); d) cambiamento, segnato dall'opposizione luce-oscurità (luna piena-luna nuova; ‘mondo superiore’ e ‘mondo inferiore’, ‘fratelli nemici’, bene e male), o dalla polarizzazione essere-non essere, virtuale-attuale (simbolismo delle ‘latenze’: notte buia, oscurità, morte, semi e larve). In tutti questi temi l'idea dominante è quella del RITMO, ottenuto mediante la successione dei contrari; del ‘divenire’, raggiunto attraverso la successione delle modalità polari (essere e non-essere; forme-latenze; vita-morte, eccetera). Divenire che non si svolge, ben inteso, senza drammi e patemi; il mondo sublunare non è soltanto quello delle trasformazioni, è anche quello delle sofferenze, della ‘storia’.

Nulla di ‘eterno’ può avvenire in questa zona sublunare, la cui legge è il divenire, ove nessun mutamento è definitivo, ove ogni trasformazione è soltanto palingenesi.

Tutti i dualismi trovano, se non origine storica, almeno illustrazione mitica e simbolica nelle fasi della luna. ‘Il mondo inferiore, mondo delle tenebre, è raffigurato dalla luna calante (corna = lune nuove, segno della doppia voluta = due lune nuove in senso opposto, sovrapposte e saldate insieme = mutamento lunare, vecchio decrepito e ossuto). Il Mondo superiore, Mondo della vita e della luce nascente, è raffigurato da una tigre (mostro dell'oscurità e della luna nuova) che lascia sfuggire dalle sue fauci l'essere umano, rappresentato come un bambino (antenato del clan, assimilato alla luna rinascente = Luce che torna)’ (136). Ma in questa stessa zona culturale della Cina arcaica, i simboli luce-oscurità sono complementari; il gufo, simbolo dell'oscurità, sta accanto al fagiano, simbolo della luce (137). Nello stesso modo la cicala si trova contemporaneamente in relazione col demone

dell'oscurità e con quello della luce (138). Un'epoca ‘buia’ è seguìta, in tutti i piani cosmici, da un'epoca ‘luminosa’, pura, rigenerata. Il simbolismo dell'uscita dalle tenebre si ritrova nei rituali iniziatici come nelle mitologie della morte, del dramma vegetale (seme sotterrato, ‘tenebre’, dalle quali uscirà una ‘pianta nuova’, "neofita"), o nel concetto dei cicli ‘storici’. L'‘èra buia’, "Kali-yuga", sarà seguìta, dopo una dissoluzione cosmica ("mahapralaya"), da un'èra nuova, rigenerata. Si incontra la stessa idea in tutte le tradizioni dei cicli cosmo-storici, e se quest'idea non ha verosimilmente avuto il suo punto di partenza speculativo nella rivelazione delle fasi della luna, è indubbiamente illustrata in modo esemplare dal ritmo lunare.

In questo senso si può parlare di una ‘valorizzazione’ delle ere buie, delle epoche di grande decadenza e decomposizione: acquistano un significato supra-storico, quantunque, appunto in quei periodi, la storia si attui più pienamente, dato che gli equilibri sono precari, le condizioni umane infinitamente varie, le ‘libertà’ incoraggiate dallo sfacelo di tutte le ‘leggi’ e di tutti i quadri arcaici. L'epoca buia è assimilata all'oscurità, alla notte cosmica, e come tale può essere valorizzata nella misura precisa in cui la morte rappresenta un ‘valore’ in sé; è lo stesso simbolo delle larve nelle tenebre, dello svernamento, dei semi che si decompongono sottoterra per rendere possibile la comparsa di una nuova forma.

Si potrebbe dire che la Luna rivela all'uomo la propria condizione umana; che, in un certo senso, l'uomo guarda sé stesso e si ritrova nella vita della luna. E' per questo che il simbolismo e la mitologia lunari sono insieme patetici e consolatori, perché la luna comanda contemporaneamente alla morte e alla fecondità, al dramma e all'iniziazione. Se la modalità lunare è per eccellenza quella del mutamento, dei ritmi, è nondimeno anche quella del ritorno ciclico; destino che ferisce e consola contemporaneamente, poiché se le manifestazioni della vita sono abbastanza fragili per dissolversi in modo folgorante, sono tuttavia restaurate dall'‘eterno ritorno’ regolato dalla Luna. Questa è la legge dell'Universo sublunare. Ma questa legge, dura e tuttavia consolante, può essere abolita; in certi casi si può ‘trascendere’ il divenire ciclico e acquistare un modo di esistenza assoluto. Abbiamo visto (paragrafo 57) che in certe tecniche tantriche si ricerca l'‘unificazione’ della Luna e del Sole, cioè il superamento della polarità, la reintegrazione nell'Unità primordiale. Questo mito della reintegrazione - che in fondo esprime la sete di abolire i dualismi, l'eterno ritorno e le esistenze frammentarie - si ritrova quasi dappertutto, con infinite varianti, nella storia delle religioni. Si incontra negli stadi più arcaici; e questo dimostra che l'uomo, fin da quando prese conoscenza della propria situazione entro il Cosmo, ha desiderato, ha sognato e si è sforzato di raggiungere in modo completo (cioè per mezzo della religione e della magìa contemporaneamente) il superamento della sua condizione umana (‘riflessa’ con tanta precisione dalla condizione lunare). Ci occuperemo altrove dei miti di questa specie, ma occorreva ricordarli qui, perché sono il primo tentativo fatto dall'uomo per superare il suo ‘modo di essere lunare’.

NOTE.

Nota 1. FURLANI, "La religione babilonese-assira", pagina 155.

Nota 2. Confronta HENTZE, "Mythes et symboles lunaires", pagine 84 e seguenti, figure 59, 60.

Nota 3. Confronta SCHRADER, "Sprachvergl. und Urgeschichte" (seconda edizione), pagine 443 e seguenti; SCHULTZ, "Zeitrechnung", pagine 12 e seguenti.

Nota 4. Tacito, "Germania", 2.

Nota 5. KUHN, Hentze, opera citata, pagina 248.

Nota 6. Confronta WILKE, "Die Religion der Indogermanen", pagina 149, figura 163.

Nota 7. "Rgveda", 1, 105, 1.

Nota 8. "Aitareya Brahmana", 8, 28, 15.

Nota 9. "Cuneiform Texts", 15-17; 16 d.

Nota 10. Citato da ALBRIGHT, "Some Cruces ef the Langdom Epic", pagina 68.

Nota 11. BRIFFAULT, "The Mothers", 2, pagine 632 e seguenti.

Nota 12. SELER, "Gesammelte Abhandlungen", 4, pagina 129.

Nota 13. KRAPPE, "Genèse des mythes", pagina 110.

Nota 14. Le divinità lunari comandano alle maree; SCHMIDT, "Ursprung", 3, pagina 496.

Nota 15. HENTZE, opera citata, pagine 152 e seguenti.

Nota 16. Ibidem, pagina 24.

Nota 17. VAN GENNEP, "Mythes et légendes d'Australie", pagine 84-85.

Nota 18. BRIFFAULT, opera citata, 2, pagine 634-635.

Nota 19. Ibidem; KRAPPE, opera citata, pagina 321, numero 2.

Nota 20. SCHMIDT, "Ursprung", 3, pagine 394-395.

Nota 21. J. WINTHUIS, "Das Zweigeschlechterwesen" (Lipsia, 1928), pagine 179-181.

Nota 22. VAN GENNEP, opera citata, pagina 46.

Nota 23. BRIFFAULT, opera citata, 2, pagina 573.

Nota 24. "Yast", 7, 4.

Nota 25. BRIFFAULT, opera citata, 2, pagina 629.

Nota 26. Ibidem, 2, pagine 628-30.

Nota 27. KRAPPE, opera citata, pagina 100.

Nota 28. TRILLES, "Les Pygmées de la forêt équatoriale", pagina 112.

Nota 29. Ibidem, pagina 113.

Nota 30. Ibidem, pagine 115 e seguenti.

Nota 31. MENGHIN, "Weltgeschichte der Steinzeit" pagine 148, 448.

Nota 32. HENTZE, opera citata, pagina 96.

Nota 33. Ibidem, figure 74-82.

Nota 34. Leggenda conservata anche dalla tradizione greca: Aristotele, "Hist. animal.", 2, 12; Plinio, "Hist. nat.", 11, 82.

Nota 35. FRAZER, "The Folklore of the Ancient Testament", volume 1, pagine 66 e seguenti.

Nota 36. BRIFFAULT, opera citata, 2, pagina 585.

Nota 37. VAN GENNEP, opera citata, pagine 101-102.

Nota 38. KRAPPE, opera citata, pagina 106.

Nota 39. FINAMORE, "Tradizioni popolari abruzzesi", pagina 237.

Nota 40. Plutarco, "Vita Alex.", 1.

Nota 41. "Divus Augustus", 94.

Nota 42. BRIFFAULT, opera citata, 2.

Nota 43. Ibidem, 2, pagina 665.

Nota 44. FRAZER, "Adonis", pagine 81-82.

Nota 45. "Nat. animal.", 6, 17.

Nota 46. BRIFFAULT, opera citata, 2, pagina 665.

Nota 47. DŽHNHARDT, "Natursagen", 1, pagine 221, 261.

Nota 48. EISENMENGER, "Entdeckte Judentum", 1, pagine 832 e seguenti; BRIFFAULT, opera citata, 2, pagina 666.

Nota 49. Ibidem, 2, pagina 666.

Nota 50. PLOSS e BARTELS, "Das Weib", 1, pagine 442 e seguenti.

Nota 51. BRIFFAULT, opera citata, 2, pagina 668.

Nota 52. CRAWLEY, "The Mystic Rose" (edizione Besterman), 1, pagine 23 e seguenti; 2, pagine 17, 133.

Nota 53. HENTZE, "Objets rituels", figure 4, 7, 8.

Nota 54. HENTZE, "Mythes", figura 136.

Nota 55. Confronta HENTZE, "Mythes", pagine 140 e seguenti; "Objets rituels", pagine 27 e seguenti.

Nota 56. Ibidem, pagine 29 e seguenti.

Nota 57. N. MILLER, "The Child in Primitive Society" (Londra, 1928), pagina 16.

Nota 58. PLOSS e BARTELS, opera citata, 1, pagina 586.

Nota 59. J. H. RIVETT-CARNAC, "Rough Notes on the Snake-symbol in India".

Nota 60. Abbé DUBOIS, "Hindu Manners" (seconda edizione, 1899), pagina 648; CROOKE, "Religion and Folklore", 2, pagina 133; VOGEL, "Indian Serpent-Lore", pagina 19.

Nota 61. H. GRESSMAN, "Mythische Reste in der Paradieserzählung", ‘Arch. f. Religionswiss.’, 10, 345-367.

Nota 62. Ibidem, specialmente pagine 359 e seguenti.

Nota 63. PLOSS e BARTELS, opera citata, 1, pagine 447 e seguenti.

Nota 64. BRIFFAULT, opera citata, 2, 662.

Nota 65. NÖLDEKE, "Die Schlange nach Arabischem Volksglauben", ‘Z. f. Völkerpsychologie und Sprachwiss.’, 1, 413; BRIFFAULT, opera citata, 2, pagina 663.

Nota 66. Ibidem, pagine 653 e seguenti.

Nota 67. PENZER, "Ocean of Story" (Londra, 1923), confronta volume 2, pagina 108, nota; FRAZER, "Spirits of the Corn", 1, pagina 146; THOMPSON, "Motif-Index of Folk-Literature", 1, pagina 315.

Nota 68. Filostrato, "Vita di Apollonio di Tyana", 1, 20; confronta THORNDIKE, "A History of Magic", 1, pagina 261.

Nota 69. BRIFFAULT, opera citata, 3, pagine 60 e seguenti; KRAPPE, opera citata, pagine 101 e seguenti.

Nota 70. Confronta, per esempio, SEBILLOT, "Le folklore de France", 2, pagine 206, 339 e seguenti.

Nota 71. Per esempio l'emblema di Tlaloc, il dio messicano della pioggia, è formato da due serpenti avviticchiati (SELER, "Codex Borgia", 1, pagina 109, figura 299); nello stesso "Codex Borgia", pagina 9, un serpente ferito da una freccia rappresenta la caduta della pioggia (L. WIENER, "Mayan and Mexican Origins" (Cambridge, 1926), tavola 14, figura 35); il "Codex Dresdensis".

rappresenta acqua in un vaso ‘ofidiforme’ (ibidem, figura 112 c), il "Codex Tro-Cortesianus", pagina 63, raffigura l'acqua che cola da un vaso in forma di serpe (ibidem, figura 123), eccetera.

Nota 72. HENTZE, "Objets", pagine 32 e seguenti.

Nota 73. Confronta VOGEL, "Indian Serpent-Lore", pagina 11.

Nota 74. KRAPPE, opera citata, pagina 116.

Nota 75. TYLOR, "Primitive Culture", 2, pagina 70; KRAPPE, opera citata, pagina 117.

Nota 76. Confronta Brhad-Aranyaka Upanishad", 6, 2, 16,;Chandogya Upanishad", 5, 10, 1, eccetera.

Nota 77. "Dadistan-i-Dinik", 34: WEST, "Pahlavi Texts", 2, pagina 76.

Nota 78. Confronta i testi in CUMONT, "Le symbolisme funéraire", pagina 179, numero 3.

Nota 79. Ibidem, pagina 184, numero 4.

Nota 80. Firmico Materno, "De Errore", 4, 1, 1.

Nota 81. Cicerone, "De Republica", 6, 17, 17.

Nota 82. "De facie in orbe lunae", 942 f.: seguo l'edizione e il commento di P. Raingeard (Parigi, 1935), pagine 43 e seguenti, 143 e seguenti.

Nota 83. Ibidem, 944 f.

Nota 84. Ibidem, 945 f.

Nota 85. CUMONT, opera citata, pagine 200 e seguenti.

Nota 86. ‘Oracles Chaldéens’, ibidem, pagina 201.

Nota 87. Confronta "Fedone".

Nota 88. "Repubblica", 4, 434e-441c; 10, 611b-612a; "Timeo", 69c-72d.

Nota 89. Si veda anche G. SOURY, "La démonologie de Plutarque" (Parigi, 1942), pagina 185.

Nota 90. Confronta CUMONT, opera citata, pagine 203 e seguenti.

Nota 91. Ibidem, pagine 213 e seguenti.

Nota 92. Ibidem, pagina 217.

Nota 93. FRAZER, "The Belief in Immortality", volume 1, pagina 68.

Nota 94. Confronta FRAZER, "Belief", 1, pagine 65 e seguenti; "Folklore in the Ancient Testament", 1, pagine 52-65

Nota 95. Confronta FRAZER, "Belief", 1, pagine 66 e seguenti.

Nota 96. "Sermo 361", "De resurretione"; "P. L.", 39, colonna 1605; Confronta CUMONT, opera citata, pagina 211, nota 6.

Nota 97. SCHMIDT, opera citata, 3, pagine 757 e seguenti.

Nota 98. Confronta la discussione in HENTZE, "Mythes", pagine 16 e seguenti.

Nota 99. SCHMIDT, opera citata, 2, pagina 235.

Nota 100. KOPPERS, "Pferdeopfer und Pferdekult", pagine 314-317.

Nota 101. Confronta KRAPPE, opera citata, pagine 111 e seguenti.

Nota 102. "De Iside", 18.

Nota 103. "De facie", 943 b.

Nota 104. Ibidem, 943 d.

Nota 105. "Lalitasahasranama", verso 255.

Nota 106. TUCCI, "Tracce di culto lunare in India", pagina 424.

Nota 107. Ibidem, pagina 425.

Nota 108. Confronta ELIADE, "Yoga", pagine 231 e seguenti.

Nota 109. "Rgvda", 1, 164, 45.

Nota 110. STUCHEN, "Der Ursprung des Alphabets und die Mondstationen" (Lipsia, 1913).

Nota 111. HOMMEL, "Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients", volume 1 (Monaco, 1904) pagine 90 e seguenti.

Nota 112. WINKLER, "Die babylonische Geisteskultur", seconda edizione, 1919, pagina 117.

Nota 113. SCHULTZ, "Zeitrechnung und Weltordnung", pagina 89.

Nota 114. Le 24 rune si dividono in tre generi o "aettir", che comprendono ciascuno 8 rune, eccetera. Ibidem; H. ARNTZ, "Handbuch der Runenkunde" (Halle, 1935) pagine 232 e seguenti.

Nota 115. DORNSEIFF, "Das Alphabet in Mystik und Magie", pagina 34.

Nota 116. "Kimcit-Vistara-Tara-sadhana", Numero 98 di "Sadhanamala"; confronta ELIADE, "Cosmical Homology and Yoga", pagina 199.

Nota 117. Carya 11, "Krshnapada".

Nota 118. ELIADE, "Cosmical Homology", pagina 200.

Nota 119. ELIADE, "Yoga", pagina 236; "Cosmical Homology", pagina 201.

Nota 120. Confronta ibidem, pagina 194, numero 2.

Nota 121. La luna influisce sull'occhio sinistro e il sole sul destro, confronta CUMONT, "L'Egypte des astrologues" (Bruxelles), pagina 173; la luna e il sole nei monumenti funebri, simbolo di eternità, confronta dello stesso autore: "Le symbolisme funéraire", pagine 94, 208, eccetera.

Nota 122. Ovidio, "Metamorfosi", 6, 1 e seguenti.

Nota 123. Confronta Nonno, "Dionisiache", 41, pagine 294 e seguenti; Claudiano, "De raptu Proserpinae", 1, versi 246 e seguenti; KRAPPE, "Etudes de mythologie germanique", pagina 74.

Nota 124. Confronta KRAPPE, "La déesse Holda", in "Etudes", pagine 101 e seguenti; LIUNGMAN, "Euphrat-Rhein", 2, pagine 656 e seguenti.

Nota 125. "Brhadaranyaka Upanishad", 3, 7, 2.

Nota 126. ‘Chi ha tessuto in lui il respiro?’, "Atharva Veda", 10, 2, 13.

Nota 127. Confronta "Atharva Veda", 11, 4, 15.

Nota 128. Confronta BRIFFAULT, opera citata, 2, pagine 624 e seguenti.

Nota 129. "Odissea", 6, pagina 197.

Nota 130. KRAPPE, "Genèse", pagina 122.

Nota 131. Ibidem, pagina 103.

Nota 132. ELIADE, "Mitul reintegrarii", pagina 33.

Nota 133. Confronta PICARD, "Ephèse et Claros", pagina 497.

Nota 134. Confronta J. PRZYLUSKI, "From the Great Goddess to Kala", ‘Indian Hist. Quart.’, 67 e seguenti (1928).

Nota 135. Confronta ELIADE, "La concezione della libertà nel pensiero indiano", ‘Asiatica’, 345-354 (1938).

Nota 136. HENTZE, "Objets rituels", pagina 55.

Nota 137. HENTZE, "Frühchinesische Bronzen", pagina 59.

Nota 138. Ibidem, pagine 66 e seguenti.

5. LE ACQUE E IL SIMBOLISMO ACQUATICO.

60. La Acque e i Germi.

Potremmo dire, con formula sommaria, che le acque simboleggiano la totalità delle virtualità; sono "fons et origo", la matrice di tutte le possibilità di esistenza. ‘*Acqua, tu sei la fonte di tutte le cose e di ogni esistenza!*’ dice un testo indiano (1), sintetizzando la lunga tradizione vedica. Le acque sono il fondamento del mondo intero (2); sono l'essenza della vegetazione (3), l'elisir dell'immortalità (4), simili all'"amrta" (5); assicurano lunga vita, forza creatrice, e sono il principio di ogni guarigione, eccetera (6). ‘Che le acque ci portino il benessere!’, pregava il sacerdote vedico (7). ‘Le acque, in verità, sono risanatrici; le acque espellono e guariscono tutte le malattie!’ (8).

Principio dell'indifferenziale e del virtuale, fondamento di ogni manifestazione cosmica, ricettacolo di tutti i germi, le acque simboleggiano la sostanza primordiale da cui nascono tutte le forme, e alle quali tornano, per regressione o cataclisma. Le acque furono al principio, e tornano alla fine, di ogni ciclo storico o cosmico; esisteranno sempre, però mai sole, perché le acque sono sempre germinative, e racchiudono nella loro unità indivisa le virtualità di tutte le forme. Nella cosmogonia, nel mito, nel rituale, nell'iconografia, le Acque svolgono la stessa funzione, quale che sia la struttura dei complessi culturali entro cui si trovano: PRECEDONO ogni forma e SOSTENGONO ogni creazione. L'immersione nell'acqua simboleggia la regressione nel preformale, la rigenerazione totale, la nuova nascita, perché l'immersione equivale a una dissoluzione delle forme, a una reintegrazione nel modo indifferenziato della preesistenza.

E l'uscita dalle acque ripete il gesto cosmogonico della manifestazione formale. Il contatto con l'acqua implica sempre rigenerazione; da una parte perché la dissoluzione è seguìta da una ‘nuova nascita’, e d'altra parte perché l'immersione fertilizza e aumenta il potenziale di vita e di creazione.

L'acqua conferisce una ‘nuova nascita’ per mezzo del rituale iniziatico; guarisce col rituale magico, garantisce la rinascita dopo morte con i rituali funebri. Incorporandosi tutte le virtualità, l'acqua diventa un simbolo di vita (l'‘acqua viva’).

Ricca di germi, feconda la terra, gli animali, le donne.

Ricettacolo di ogni virtualità, fluida per eccellenza, sostegno del divenire universale, l'Acqua è paragonata o direttamente assimilata alla luna. I ritmi lunari e acquatici sono orchestrati dallo stesso destino; comandano la comparsa e la scomparsa periodica di tutte le forme, dànno al divenire universale una struttura ciclica.

Per questo, fin dalla preistoria, il complesso Acqua-Luna-Donna era percepito come il circuito antropocosmico della fecondità.

Sui vasi neolitici (civiltà detta di Walternienburg-Bernburg) l'acqua era rappresentata col segno "VVV", che è anche il più antico geroglifico egiziano dell'acqua corrente (9). E già nel paleolitico la spirale simboleggiava la fecondità acquatica e lunare; segnata sugli idoli femminili, omologava tutti i centri di vita e di fertilità (10). Nelle mitologie amerindiane, il segno glittico dell'acqua, rappresentato da un vaso pieno d'acqua nel quale cade una goccia da una nuvola, si trova sempre associato a emblemi lunari (11). La spirale, la lumaca (emblema lunare), la donna, l'acqua, il pesce, appartengono costituzionalmente allo stesso simbolismo di fecondità, verificabile su tutti i piani cosmici.

Ogni analisi rischia di frantumare e polverizzare in elementi separati quel che, per la coscienza che li ha rappresentati, formava una sola unità, un Cosmo. Lo stesso simbolo indicava o evocava un'intera serie di realtà, che sono separabili e autonome soltanto nell'esperienza profana, 'civile', dialetticamente validata. La multivalenza simbolica di un emblema o di una parola appartenente alle lingue arcaiche ci obbliga continuamente a notare che, per la coscienza che le formò, il mondo si rivelava come un tutto organico. In sumero "a" significava 'acqua', ma significava parimenti 'sperma, concezione, generazione'. Nella glittica mesopotamica, per esempio, l'acqua e il pesce sono emblemi di fecondità. Ancor oggi, presso i primitivi, l'acqua si confonde - non sempre nell'esperienza corrente, ma regolarmente nel mito - col seme virile. Nell'isola Wakuta, un mito narra che una fanciulla perdette la verginità per aver lasciato toccare il suo corpo dalla pioggia; e il mito principale dell'isola Trobriand rivela che Bolutukwa, madre dell'eroe Tudava, diventò donna per qualche goccia d'acqua caduta da una stalattite (12). Gli Indiani Pima del Nuovo Messico hanno un mito simile; una donna bellissima (cioè la Terra madre) fu fecondata da una goccia d'acqua caduta da una nuvola (13).

61. Cosmogonie acquatiche.

Quantunque separati nel tempo e nello spazio, questi fatti formano un complesso di struttura cosmologica. L'acqua è germinativa, fonte di vita, su tutti i piani dell'esistenza. La mitologia indiana ha reso popolare, attraverso molteplici varianti, il tema delle acque primordiali, sulle quali galleggiava Narayana, dal suo ombelico spuntava l'Albero cosmico. Nella tradizione puranica, all'albero viene sostituito il loto dal quale nasce Brahma ("abjaja", 'nato dal loto' (14).

L'uno dopo l'altro compaiono gli altri dèi - Varuna, Prajapah, Purusha o Brahman (Svayambhu), Narayana o Vishnu - formule esprimenti il medesimo mito cosmogonico, ma le acque rimangono.

Più tardi questa cosmogonia acquatica diventò un motivo corrente nell'iconografia e nell'arte decorativa: la pianta o l'albero sorgono dalla bocca o dall'ombelico di un Yaksha (personificazione della vita feconda), dal petto di un mostro marino ("makara"), da una lumaca o da un 'vaso pieno'; mai però direttamente da un simbolo che rappresenta la terra (15).

Perché, come abbiamo visto, le acque precedono e sostengono ogni creazione, ogni 'stabile insediamento', ogni manifestazione cosmica.

Le acque su cui Narayana galleggiava in beata spensieratezza simboleggiano lo stato di quiete e di indifferenziazione, la notte cosmica. Perfino Narayana dormiva. E dal suo ombelico, cioè da un 'centro' (confronta paragrafo 145) prende vita la prima forma cosmica: il loto, l'albero, simbolo dell'ondeggiamento universale, della linfa germinativa ma sonnolenta, della vita da cui non si è ancora staccata la coscienza. La Creazione intera nasce da un ricettacolo e su di esso si appoggia. In altre varianti, Vishnu, nella sua terza reincarnazione (un cinghiale gigantesco), scende nelle profondità delle acque primordiali e tira su la terra dall'abisso (16). Questo mito, di origine e di struttura oceanica, si è conservato anche nel folklore europeo.

La cosmogonia babilonese conosce anch'essa il caos acquatico, l'oceano primordiale, "apsu" e "tiamat"; il primo personificava l'oceano d'acqua dolce, sul quale più tardi galleggerà la terra; "tiamat" è il mare salato e amaro, popolato di mostri. Il poema della creazione, "Enuma Elis", comincia:

‘Quando in alto i cieli non avevano ancora un nome,

E in basso la terra non era chiamata con un nome,

E il primordiale Apsu, che li generò,

E Mummu, e Tiamat, madre di loro tutti,

Confondevano le loro acque in un solo tutto...’ (17)

La tradizione delle acque primordiali, donde nacquero i mondi, si trova in un notevole numero di varianti nelle cosmogonie arcaiche e ‘primitive’ (18).

62. Hylogenie.

Poiché le acque sono la matrice universale, nella quale sussistono tutte le virtualità e prosperano tutti i germi, si comprendono facilmente i miti e le leggende che derivano dalle acque il genere umano o una data razza. Sulla costa meridionale di Giava c'è una "segara anakka", un ‘Mare dei Bambini’. Gli Indiani Karaja del Brasile ricordano tuttora i tempi mitici ‘quando si trovavano ancora nell'acqua’. Juan de Torquemada, descrivendo le lustrazioni battesimali dei neonati nel Messico, ci ha conservato qualcuna delle formule con cui si consacrava il bambino alla dea dell'acqua Chalchihuitlycue Chalchiuhtlatonac, considerata sua vera madre.

Prima di immergere il bambino nell'acqua, dicevano: ‘Prendi quest'acqua, poiché la dea Chalchihuitlycue Chalchiuhtlatonac è tua madre. Che questo bagno ti lavi dai peccati dei tuoi genitori...’. Quindi, bagnandogli la bocca, il petto e la testa, aggiungevano: ‘Ricevi, bambino, tua madre Chalchihuitlycue, dea dell'acqua’ (19). Gli antichi Careliani, i Mordvi, gli Estoni, i Ceremissi e altri popoli ugro-finnici, conoscono una ‘Madre-Acqua’ a cui le donne si rivolgono per avere figli (20).

Le donne tatare sterili s'inginocchiano a pregare presso uno stagno (21). La melma, "limus", è il luogo delle hylogenie per eccellenza. I bastardi erano assimilati alla vegetazione dello stagno, e gettati nel fango delle sponde, matrice inesauribile; in senso rituale erano così reintegrati alla vita impura donde erano usciti, simili alle erbe grasse, alle canne dei giunchi palustri. Tacito dice dei Germani: ‘ignavos et imbelles et corpore infames caeno ac palude, iniecta insuper crate, mergunt’ (22). L'acqua è germinativa, la pioggia è fecondante, simile al seme virile. Nel simbolismo erotico-cosmogonico, il Cielo abbraccia e feconda la Terra per mezzo della pioggia. Lo stesso simbolismo si conserva in tutte le hylogenie. La Germania è piena di "Kinderbrunnen", "Kinderteichen", "Bubenquellen" (23).

A Oxford, Child's Well è una fonte conosciuta per rendere feconde le donne sterili (24). Molte credenze di questo genere sono contaminate dal concetto della ‘Terra Madre’ e dal simbolismo erotico della fontana. Ma sotto queste credenze, come sotto tutti i miti della discendenza dalla Terra, dalla Vegetazione, dalla Pietra, ritroviamo la stessa idea fondamentale: la Vita, cioè la REALTA', si trova concentrata in una sostanza cosmica dalla quale derivano, per discendenza diretta o partecipazione simbolica, tutte le forme viventi. Gli animali acquatici, specialmente i pesci (che cumulano anche simboli erotici) e i mostri marini, diventano emblemi del sacro, perché si sostituiscono ALLA REALTA' ASSOLUTA, concentrata nelle acque.

63. L''Acqua della Vita'.

Simbolo cosmogonico, ricettacolo di tutti i germi, l'acqua diventa la sostanza magica e medicinale per eccellenza; guarisce, ringiovanisce, assicura la vita eterna. Il prototipo dell'acqua è ‘l'acqua viva’, che un'ulteriore speculazione ha talvolta proiettato nelle regioni celesti, a somiglianza del "soma" celeste, della "haoma" bianca in cielo, eccetera. L'Acqua viva, le fontane di giovinezza, l'Acqua di Vita, eccetera sono le formule mitiche di una stessa realtà metafisica e religiosa: nell'acqua abitano la vita, il vigore e l'eternità. Naturalmente quest'acqua non si può avere né facilmente, né da tutti. E custodita da mostri, si trova in territori difficilmente penetrabili, la possiedono divinità o demoni, eccetera. La strada per raggiungere la sorgente e conquistare l''acqua viva’ implica una serie di consacrazioni e di ‘prove’, precisamente come la ricerca dell''albero della vita’ (paragrafi 108, 145).

Il ‘fiume senza età’ ("vijaira nadi") si trova accanto all'albero miracoloso della "Kausitaki Upanishad", 1, 3; e nell'"Apocalisse" (22, 1-2) i due simboli stanno uno accanto all'altro: ‘Mi mostrò poi il fiume e l'acqua della vita, limpida come cristallo, che sgorga dal trono di Dio e dell'agnello... E sulle due sponde del fiume cresce l'albero di vita’ (25).

L''acqua viva’ ringiovanisce e dà la vita eterna; qualsiasi acqua, per un processo di partecipazione e degradazione che risulterà più chiaro nel corso di quest'opera, è efficace, feconda o medicinale. Ancora ai nostri giorni, in Cornovaglia, i bambini ammalati sono tuffati tre volte nel pozzo di San Mandron (26). In Francia esiste un numero notevole di fontane (27) e di fiumi (28) che risanano. Vi sono anche fontane che influiscono favorevolmente sull'amore (29). All'infuori di queste sorgenti, altre acque hanno un valore nella medicina popolare (30). In India le malattie sono gettate nell'acqua (31). Gli Ugrofinni spiegano un certo numero di malattie con la profanazione o l'impurità delle acque correnti (32). Per chiudere questa rassegna sommaria delle virtù meravigliose che hanno le acque, ricordiamo la parte che rappresenta l''ACQUA NON COMINCIATA’ in moltissimi sortilegi e medicature popolari. L''acqua non cominciata’, quella di un vaso nuovo, che non fu profanato dall'uso quotidiano, concentra in sé le valenze germinative e creatrici dell'Acqua primordiale. Guarisce perché, in un certo senso, rifà la Creazione. Vedremo più tardi che gli atti magici ‘ripetono’ la cosmogonia perché sono proiettati nel tempo mitico della Creazione dei mondi, sono semplice ripetizione dei gesti compiuti allora, "ab origine". Nel caso della terapia popolare con l'acqua ‘non cominciata’, si cerca la rigenerazione magica dell'ammalato mediante il contatto con la sostanza primordiale; l'acqua assorbe il male, grazie al suo potere di assimilare e disintegrare tutte le forme.

64. Il simbolismo dell'immersione.

La purificazione per mezzo dell'acqua ha le stesse proprietà; tutto si ‘scioglie’ nell'acqua, ogni ‘forma’ si disintegra, qualsiasi ‘storia’ è abolita; nulla di quanto esisteva prima rimane dopo un'immersione nell'acqua, nessun profilo, nessun ‘segno’, nessun ‘avvenimento’. L'immersione equivale, sul piano umano, alla morte, e sul piano cosmico alla catastrofe (il diluvio) che scioglie periodicamente il mondo nell'oceano primordiale. Disintegrando ogni forma, abolendo ogni storia, le acque possiedono questa virtù di purificazione, di rigenerazione e di rinascita, perché quel che viene immerso in lei ‘muore’ e, uscendo dalle acque, è simile a un bambino senza peccati e senza ‘storia’, capace di ricevere una nuova rivelazione e di iniziare una nuova vita ‘propria’. Come dice Ezechiele (36, 25): ‘Farò sopra di voi un'aspersione di acque pure, e sarete puri’. E il profeta Zaccaria (13, 1) vede nel suo spirito che ‘in quel tempo una sorgente sgorgherà per la casa di Davide e per gli abitanti di Gerusalemme, per cancellare il loro peccato e la loro macchia’.

Le acque purificano e rigenerano perché annullano la ‘storia’, restaurano - sia pure per un momento - l'integrità aurorale.

La divinità iranica delle acque, "Ardvi Sura Anahita", viene chiamata ‘la santa che moltiplica i greggi... i beni... la ricchezza... la terra.... che purifica il seme di tutti gli uomini... la matrice di tutte le donne... che dà loro il latte di cui hanno bisogno’, eccetera (33). Le abluzioni mondano dalla colpa (34), dalla nefasta presenza dei morti (35), dalla pazzia (36), annullando sia i peccati sia i processi di disintegrazione fisica o mentale. Le abluzioni precedevano i principali atti religiosi, preparando l'inserzione dell'uomo nell'economia del sacro. Si facevano abluzioni prima di entrare nei templi (37) e prima dei sacrifici (38).

Lo stesso meccanismo rituale della rigenerazione per mezzo delle acque spiega l'immersione delle statue di dèi in uso nel mondo antico. Il rituale del bagno sacro era praticato abitualmente nel culto delle Grandi Dee della fecondità e dell'agricoltura.

Le forze esauste della divinità si reintegravano in questo modo, garantendo un buon raccolto (la magìa dell'immersione provocava la pioggia) e la moltiplicazione feconda delle sostanze. Il 27 marzo ("hilaria") si faceva il ‘bagno’ della Madre frigia Cibele. L'immersione della statua avveniva sia in un fiume (a Pessinunte Cibele era immersa nel Gallos) sia in uno stagno (come ad Ancyra, Magnesia, eccetera) (39). Il ‘bagno’ di Afrodite era conosciuto a Pafo (40), e Pausania (2, 10, 4) ci descrive i lutrofori della dea a Sicione. Nel terzo secolo dopo Cristo, Callimaco (41) canta il bagno della dea Athena. Questo rituale era frequente nel culto delle divinità femminili cretesi e fenicie (42), come presso varie tribù germaniche (Hertha) (43). L'immersione del crocifisso o di statue della Madonna e dei santi, per scongiurare la siccità e ottenere la pioggia, si praticava dai cattolici fin dal tredicesimo secolo, e continuò, malgrado la resistenza del clero, fino al diciannovesimo e al ventesimo secolo (44).

65. Il Battesimo.

Questo simbolismo antichissimo e universale dell'immersione nell'acqua come mezzo di purificazione e rigenerazione fu accettato dal Cristianesimo e arricchito di nuove valenze religiose. Il battesimo di san Giovanni mirava non alla guarigione dalle infermità fisiche, ma alla redenzione

dell'anima e al perdono dei peccati. Il Battista predicava ‘il battesimo di pentimento per la remissione dei peccati’ (45), aggiungendo: ‘Vi battezzo con acqua, ma colui che è più forte di me vi battezzerà con lo Spirito Santo e col fuoco’ (46). Nel Cristianesimo il battesimo divenne il principale strumento di rigenerazione spirituale, perché l'immersione nell'acqua lustrale equivale alla sepoltura di Cristo. ‘Ignorate voi, scrive san Paolo (47), che noi tutti battezzati nel Cristo Gesù siamo stati battezzati nella sua morte?’ Simbolicamente l'uomo muore per mezzo dell'immersione, e rinasce purificato, rinnovato, precisamente come Cristo risuscitò dal sepolcro. ‘Noi dunque siamo stati sepolti con lui mediante il battesimo per la morte, affinché, come il Cristo è risuscitato dai morti per la gloria del Padre, noi camminiamo nello stesso modo in novità di vita. Poiché, se abbiamo partecipato, per imitazione, alla sua morte, parteciperemo egualmente alla sua risurrezione’ (48).

Dal numero immenso di testi patristici che interpretano il simbolismo del battesimo, ci contenteremo di citarne due almeno: uno si riferisce alle valenze soteriologiche dell'acqua, l'altro al simbolismo battesimale acque-rinascita. Tertulliano (49) fa una lunga apologia delle proprietà eccezionali dell'acqua, elemento cosmogonico santificato fin dall'inizio dalla presenza divina. Poiché l'acqua fu, per prima, ‘sede dello Spirito divino, che la preferì allora a tutti gli altri elementi... Fu all'acqua per prima che venne comandato di produrre gli esseri viventi... E' l'acqua che per prima produsse quel che ha vita, affinché il nostro stupore finisse quando un giorno avrebbe prodotto la vita nel battesimo. Nella formazione stessa dell'uomo, Dio fece uso dell'acqua per condurre a compimento l'opera sua. E' bensì vero che la terra gli fornì la sostanza, ma la terra sarebbe stata impari all'opera se non fosse stata umida e stemperata nell'acqua... Perché quella che produce la vita della terra non darebbe la vita del cielo ?... Ogni acqua naturale acquista dunque, grazie all'antica prerogativa di cui fu onorata alla sua origine, la virtù santificante nel sacramento, purché Dio sia invocato a tal fine. Appena sono pronunciate le parole, lo Spirito Santo scende dai cieli, si ferma sulle acque che santifica con la sua fecondità; le acque così santificate si imbevono alla lor volta della virtù santificante... Quel che un tempo guariva i corpi, oggi guarisce l'anima; quel che dava salute nel tempo procura salvazione nell'eternità...’.

Il vecchio uomo muore per immersione nell'acqua e dà vita a un essere nuovo, rigenerato. Questo simbolismo è formulato in modo mirabile da san Giovanni Crisostomo (50) che, parlando della multivalenza simbolica del battesimo, scrive: ‘Rappresenta la morte e la sepoltura, la vita e la risurrezione... Quando immergiamo la testa nell'acqua come in un sepolcro, il vecchio uomo è sommerso e sepolto tutto intero; quando usciamo dall'acqua, l'uomo nuovo simultaneamente appare’. Tutta la ‘preistoria del battesimo’ perseguiva lo stesso fine: la morte e la risurrezione, benché a livelli religiosi diversi da quelli istaurati dal cristianesimo. Qui non si tratta di ‘influenze’ e di ‘prestiti’, perché tali simboli sono archetipali e universali; rivelano la posizione dell'uomo nel cosmo e contemporaneamente valorizzano la sua posizione di fronte alla divinità (alla REALTA' assoluta) e alla storia. Il simbolismo delle acque è un prodotto dell'intuizione del cosmo come unità e dell'uomo come modo specifico di esistenza che si realizza esclusivamente per mezzo della ‘storia’.

66. La sete del morto.

L'uso funebre dell'acqua si spiega con lo stesso complesso che rende valida la sua funzione cosmogonica, magica, e terapeutica; le acque ‘placano la sete del morto’, lo dissolvono, lo rendono solidale con le semenze; le acque uccidono il morto, abolendone in modo definitivo la condizione

umana (51) che l'inferno gli ha lasciato a un livello ridotto, larvale, conservandogli così intatta la possibilità di soffrire. Nei diversi concetti della morte, il defunto non muore definitivamente, ma acquista soltanto un modo elementare di esistenza; è regressione, non estinzione definitiva. In attesa del ritorno nel circuito cosmico (trasmigrazione) o della liberazione definitiva, l'anima del morto SOFFRE e questa sofferenza per solito è espressa DALLA SETE.

Il ricco epulone, dalle fiamme dell'inferno, supplica Abramo: ‘Abbi pietà di me, e manda Lazzaro a intingere la punta del suo dito nell'acqua per rinfrescare la mia lingua, perché spasimo in questa fiamma’ (52). Una tavoletta orfica (Eleutherne) porta l'iscrizione: ‘Brucio e mi consumo di sete’. Nella cerimonia della Hydrophoria, si versava acqua ai morti attraverso i crepacci ("chasmata"), e per le Anthesterie, alla vigilia delle piogge di primavera, i Greci credevano che i morti avessero sete (53). L'idea che le anime dei morti soffrano la sete ha terrorizzato specialmente le popolazioni minacciate da calore e siccità (Mesopotamia, Anatolia, Siria, Palestina, Egitto), e specialmente in queste regioni si facevano libazioni per i defunti e si rappresentava la felicità d'oltretomba come un refrigerio (54). Le sofferenze dopo morte sono state espresse in forma concreta, nello stesso modo in cui si formula ogni esperienza umana e ogni teoria arcaica; la ‘sete del morto’ e le ‘fiamme’ degli inferni asiatici sono sostituiti, nei concetti nordici, da termini che esprimono ‘diminuzione di temperatura’ (freddo, gelo, paludi ghiacciate, eccetera) (55).

Ma la sete, non meno del freddo, esprime sofferenza, dramma, agitazione. Il morto non può rimanere continuamente nello stesso stato, che è soltanto una tragica degradazione della sua condizione umana. Le libazioni hanno lo scopo di ‘placarlo’, abolire cioè le sue sofferenze, rigenerare il morto mediante la ‘dissoluzione’ totale nell'acqua. In Egitto il morto è talvolta assimilato a Osiride e, come tale, può sperare un destino ‘agricolo’: che il suo corpo germini insieme ai semi. In una stele funebre del British Museum, il morto rivolge questa preghiera a Ra: ‘Che il suo corpo possa germinare’ (56). Ma le libazioni non vanno sempre interpretate in senso ‘agricolo’, il loro fine non è sempre ‘la germinazione del morto’, la sua trasformazione in ‘seme’ e "neophytos" (neofita, ‘erba nuova’), ma è anzitutto la sua ‘pacificazione’, cioè l'estinzione del residuo di condizione umana che aveva conservato, la sua immersione totale nelle ‘acque’, affinché ottenga una nuova nascita. Il ‘destino agricolo’, che le libazioni funebri talvolta producono, è soltanto una conseguenza della definitiva disintegrazione della condizione umana; è un nuovo modo di manifestarsi, reso possibile dalle virtù dissolventi, ma anche germinative, delle acque.

67. Fonti miracolose e oracolari.

Alla multivalenza religiosa dell'acqua corrispondono, nella storia, numerosi culti e riti accentrati intorno alle sorgenti, ai fiumi e ai corsi d'acqua; culti dovuti anzitutto al valore sacro che l'acqua, come elemento cosmogonico, incorpora in sé, ma anche all'epifania locale, alla manifestazione della presenza sacra in un certo corso d'acqua o in una certa fonte. Queste epifanie locali sono indipendenti dalla struttura religiosa sovrapposta. L'acqua cola, è ‘viva’, è agitata; ispira, guarisce, profetizza. In sé stessi la fonte e il fiume manifestano la potenza, la vita, la perennità; SONO, e sono VIVI. Acquistano così un'autonomia, e il loro culto dura malgrado altre epifanie e altre rivelazioni religiose. Rivelano incessantemente la forza religiosa che loro è propria, partecipando contemporaneamente al prestigio dell'elemento nettunio.

Il culto delle acque - specialmente quello delle fonti ritenute curative, dei pozzi termali, delle saline, eccetera - dimostra un'impressionante continuità. Nessuna rivoluzione religiosa ha potuto abolirlo; alimentato dalla devozione popolare, il culto delle acque finì per essere tollerato perfino

dal cristianesimo, dopo le inutili persecuzioni medievali. (La reazione cominciò fin dal quarto secolo, con san Cirillo di Gerusalemme (57). Le interdizioni ecclesiastiche si ripeterono senza interruzione, dal secondo concilio di Arles - 443 o 452al Concilio di Treviri nel 1227. Inoltre, un numero notevole di apologie, pastorali e altri testi segnano le tappe della lotta della Chiesa contro il culto delle acque) (58). La continuità cultuale si estende talvolta dall'epoca neolitica ai giorni nostri. Così, presso la fonte termale di Grisy (comune di Saint-Symphorien-de-Marmagne), si sono trovati oggetti votivi neolitici e romani (59). Simili tracce del culto neolitico (selci spezzati volutamente, in segno di "ex-voto") furono trovate nella fonte detta di Saint-Sauveur (foresta di Compiègne) (60). Sorto nella preistoria, il culto si trasmise ai Galli, poi ai Gallo-Romani, dai quali lo ricevette e lo assimilò il cristianesimo. A Saint Moritz si conservarono, fino a questi ultimi anni, antichi luoghi di culto dell'epoca del bronzo (61).

Nel comune di Bertinoro, in provincia di Forlì, presso un pozzo moderno di acqua cloro-salina si trovano tracce cultuali dell'età del bronzo (62). In Inghilterra, accanto a tumuli preistorici e monumenti megalitici, troviamo sorgenti ritenute benefiche o miracolose dalle popolazioni (63). Finalmente merita di essere ricordato il rituale che si praticava al lago di Saint-Andréol (nei Monti Aubrac) descritto da san Gregorio di Tours (544-595). La gente vi andava in calesse e celebrava la festa per tre giorni sulle sponde del lago, portandogli offerte di biancheria, vestiti, lana filata, formaggio, torte, eccetera.

Il quarto giorno scoppiava una violenta tempesta seguìta da pioggia (evidentemente si trattava di un rito barbaro per impetrare la pioggia). Il prete Parthenius, dopo aver inutilmente tentato di persuadere i contadini ad abbandonare quelle cerimonie pagane, costruì una chiesa ove la gente finì per deporre le offerte destinate al lago. Tuttavia l'usanza di gettare nelle acque del lago oggetti logori e torte si conservò fino al secolo diciannovesimo; i pellegrini gettavano nel lago, senza capire il senso del loro gesto, camicie e calzoni (64).

Nella monografia di Pettazzoni sulla religione primitiva della Sardegna, troviamo un ottimo esempio di continuità, malgrado le modifiche, di un complesso religioso nel quale fu successivamente integrato il culto delle acque. I Proto-Sardi veneravano le sorgenti, offrendo sacrifici e costruendovi accanto santuari dedicati a "Sarder Pater" (65). Presso i templi e le acque avvenivano le ordalie, fenomeno religioso caratteristico dell'intero complesso atlantico-mediterraneo (66). Tracce di questa ordalia a mezzo dell'acqua sopravvivono fino a oggi nelle credenze e nel folklore sardo. Il culto delle acque si incontra anche nella Sicilia preistorica (67). A Lilibeo (Marsala) il culto greco della Sibilla si sovrappose a un primitivo culto locale, che aveva per centro una caverna inondata d'acqua; i Protosiculi vi praticavano ordalie o incubazioni profetiche; la Sibilla vi ha dominato e profetato all'epoca della colonizzazione greca; in tempi cristiani vi si perpetua la devozione a san Giovanni Battista, cui fu dedicato nel Cinquecento, nell'antica caverna, un santuario, mèta ancor oggi di pellegrinaggi alle acque miracolose (68).

Gli oracoli sorgono spesso nelle vicinanze di acque. Accanto al tempio di Amphirais, a Oropos, le persone guarite dall'oracolo gettavano una moneta nell'acqua (69). La Pizia si preparava bevendo acqua della fonte Kassotis. A Colofone il profeta beveva l'acqua di una sacra fonte sita in una grotta (70). A Claros il sacerdote scendeva nella grotta, beveva l'acqua di una fonte misteriosa ("hausta fontis arcani aqua") e rispondeva in versi alle domande che gli venivano rivolte col pensiero ("super rebus quas quis mente concepit") (71). Il potere profetico emana dalle acque, intuizione arcaica che ritroviamo su di una zona assai vasta. L'oceano, ad esempio, è chiamato dai Babilonesi ‘la casa della sapienza’. Oannes, il mitico personaggio babilonese, rappresentato metà uomo e metà pesce, sorge dal Mare Eritreo e rivela agli uomini la civiltà, la scrittura, l'astrologia (72).

68. Epifanie acquatiche e divinità delle acque.

Il culto delle acque - fiumi, sorgenti, laghi - esisteva in Grecia prima delle invasioni indoeuropee e prima di ogni valorizzazione mitologica dell'esperienza religiosa. Vestigia di tale culto arcaico si sono conservate fino alla decadenza dell'ellenismo. Pausania (8, 38, 3-4) ha avuto ancora il tempo di osservare e descrivere la cerimonia che si svolgeva presso la fonte Hagno, sul fianco del monte Lykaios, in Arcadia. Il sacerdote del dio Lykaios vi si recava quando infieriva la siccità; sacrificava, e lasciava cadere nella sorgente un ramo di quercia. Il rito è antichissimo e si inserisce nel complesso 'magìa della pioggia'. Infatti Pausania racconta che, dopo la cerimonia, un leggero soffio, simile a nuvola, sorgeva dall'acqua, e poco più tardi cominciava a piovere. Qui non si trova nessuna personificazione religiosa; la forza risiede nella sorgente e, messa in moto da un rito specifico, comanda alla pioggia.

Omero conosceva il culto dei fiumi. Ad esempio i Troiani sacrificavano animali allo Scamandro e gettavano nei suoi flutti cavalli vivi; Peleo sacrifica cinquanta pecore alle sorgenti dello Spercheios. Lo Scamandro aveva i suoi sacerdoti; a Spercheios erano consacrati un recinto e un altare. Si sacrificavano cavalli o buoi a Poseidone e alle divinità marine (73). Anche altri popoli indoeuropei offrivano sacrifici ai fiumi, per esempio i Cimbri (che sacrificavano al Rodano), i Franchi, i Germani, gli Slavi eccetera (74). Esiodo ricorda (75) i sacrifici celebrati al passaggio dei fiumi (rito che ha molti paralleli etnografici: i Massai dell'Africa Occidentale, ogni volta che attraversano un fiume, vi gettano un pugno d'erba; i Baganda dell'Africa Centrale portano come offerta acini di caffè, attraversando l'acqua, eccetera) (76). Gli dèi fluviali elleni sono talvolta antropomorfi; per esempio lo Scamandro lotta con Achille (77). Ma per solito sono rappresentati in forma di tori (78). Il dio fluviale più conosciuto di tutti era l'Acheloo; Omero lo considera anzi un grande dio, divinità di tutti i fiumi, dei mari e delle sorgenti. Sono note le lotte dell'Acheloo con Eracle; il suo culto era praticato ad Atene, a Oropos, a Megara e in molte altre città. Il nome fu interpretato in vari modi, ma l'etimologia più probabile sembra sia semplicemente 'l'acqua' (79).

E' inutile citare tutta la mitologia acquatica dei Greci; è vasta e ha contorni poco precisi. In un continuo fluire appaiono figure mitiche innumerevoli, ripetendo lo stesso motivo: le divinità delle acque nascono dalle acque. Alcune di queste figure hanno preso un posto importante nella mitologia o nella leggenda, come ad esempio: Teti, ninfa marina; Proteo, Glauco, Nereo, Tritone, divinità nettuniche rivelanti nella loro figura un distacco incompleto dall'acqua, avendo esse corpi di mostri marini e code di pesce, eccetera. Queste divinità abitano e regnano nelle profondità marine. Simili all'elemento dal quale si sono staccate parzialmente, e mai in modo definitivo, sono strane e capricciose; fanno il bene e il male con la stessa leggerezza, e più spesso il male, come fa il mare. Più degli altri dèi, vivono oltre il tempo e oltre la storia. Molto vicine all'origine del mondo, soltanto in qualche caso partecipano al suo destino. La loro vita è forse meno divina di quella degli altri dèi, ma è più EGUALE, e più solidale con l'elemento primordiale che rappresentano.

69. Le Ninfe.

Chi, fra i Greci, poteva vantarsi di conoscere i nomi di tutte le ninfe? Erano le divinità di tutte le acque correnti, di tutte le sorgenti, di tutte le fonti. Non le ha prodotte l'immaginazione ellenica: erano al loro posto, nelle acque, fin dal principio del mondo; dai Greci ricevettero forse la forma umana e il nome. Sono state create dallo scorrere vivo dell'acqua, dalla sua magìa, dalla forza che

ne emanava, dal mormorio delle acque. I Greci, al più, le hanno staccate dall'elemento con cui si confondevano. Una volta staccate, personificate, investite di tutti i prestigi acquatici, hanno acquisito una leggenda, sono intervenute nell'epopea, si sono lasciate tentare dalla taumaturgia. Le ninfe sono per solito madri degli eroi locali (80); divinità secondarie di certi luoghi, gli uomini le conoscono bene e offrono loro culto e sacrifici. Le più celebri sono le sorelle di Teti, le Nereidi, o le Oceanidi, come le chiamava Esiodo (81), ninfe nettunie per eccellenza. Le altre ninfe sono in maggioranza divinità delle fonti. Ma abitano anche le caverne piene di umidità. La ‘grotta delle ninfe’ era diventata un luogo comune nella letteratura ellenistica, la formula più ‘letteraria’, quindi la più profana, la più lontana dal primitivo senso religioso del complesso Acqua-Caverna cosmica-beatitudine, fecondità, sapienza. Le ninfe, appena personificate, intervengono nella vita umana. Sono divinità della nascita (acqua = fecondità) e "kourotrophoi", allevano i bambini, insegnano loro a diventare eroi (82). Quasi tutti gli eroi greci sono stati allevati o dalle ninfe o dai centauri, cioè da esseri sovrumani, che partecipano alle forze della natura e le dominano. L'iniziazione eroica non è mai ‘familiare’; in generale non è neppure ‘civica’, non avviene entro la città, ma nella foresta e nella macchia.

Per questo, insieme alla venerazione per le ninfe (e per gli altri spiriti della natura), troviamo anche la paura delle ninfe. Spesso le ninfe rubano i bambini; qualche volta li uccidono per gelosia. Sulla tomba di una bambina di cinque anni si è trovato scritto: ‘Bimba amabile, perché ero graziosa, sono stata rapita dalle Naiadi, non dalla morte’ (83). Le ninfe sono poi pericolose in un'altra maniera; a mezzo il giorno, al colmo del caldo, turbano lo spirito di chi le vede. Il mezzogiorno è il momento dell'epifania delle ninfe, chi le scorge è in preda a un entusiasmo ninfoleptico; così Tiresia, che vede Pallade e Chariclo, o Atteone che sorprende Artemis con le sue ninfe. Per questo si raccomandava di non accostarsi, sul mezzogiorno, alle fontane, alle sorgenti, ai corsi d'acqua o all'ombra di certi alberi. Una superstizione più tarda parla della follia vaticinante che colpisce chi scorge una forma uscire dalle acque: "speciem quandam e fonte, id est effigiem Nymphae" (84).

In tutte queste credenze persiste la virtù profetica delle acque, malgrado le inevitabili contaminazioni e affabulazioni.

Ma persiste soprattutto il sentimento ambivalente di paura e di attrazione verso le acque, che insieme disintegrano (il ‘fascino’ delle ninfe porta alla pazzia, l'abolizione della personalità) e germinano, che uccidono e che facilitano la nascita.

70. Poseidone, Aegir, eccetera.

Al disopra di Acheloo, di Teti e di tutte le altre divinità acquatiche secondarie stava Poseidone. Il mare in tempesta perde i suoi caratteri femminili di tentazione ondeggiante e di sonnolenta beatitudine, e la sua personificazione mitica acquista un accentuato profilo maschile. Nella divisione del Cosmo tra i figli di Kronos, Poseidone ottenne il dominio dell'oceano. Omero lo conosce come dio dei mari; il suo palazzo sta in fondo all'Oceano e ha per simbolo il tridente (in origine, i denti dei mostri marini). Se Persson ha letto bene Poseidafonos nell'iscrizione micenea di Asime, il nome del dio si può seguire fino all'epoca micenea (85). Poseidone è anche dio dei terremoti, che i Greci spiegavano con l'erosione delle acque. Le onde scatenate, che si spezzano rumorosamente sulla costa, ricordano le scosse sismiche. Secondo la natura oceanica, Poseidone è selvatico, scontento e perfido. Il suo profilo mitico non raggiunge un carattere morale; è troppo vicino alla matrice nettunia per conoscere una legge diversa dalla propria modalità. Poseidone rivela una certa condizione cosmica: le Acque precedono la Creazione e ritmicamente la riassorbono; la

perfetta autonomia dell'elemento nettunio, indifferente di fronte agli dèi, agli uomini e alla storia, cullantesi nella propria fluidità, egualmente inconscio dei germi che reca in sé e delle ‘forme’ che virtualmente possiede e che di fatto periodicamente dissolve.

Nella mitologia scandinava, Aegir ("eagor", ‘il mare ‘) personifica l'oceano sconfinato. Sua moglie è la perfida Ran ("raena", ‘saccheggiare’) che trascina la sua rete su tutta l'estensione del mare, attirando tutto quel che incontra verso la sua casa sottomarina. Gli annegati vanno da Ran, gli uomini gettati in mare sono sacrificati a lei. Aegir e Ran hanno nove figlie; ciascuna rappresenta un aspetto dell'oceano o un momento dell'epifania marina: Kolga (mare scatenato), Bylgga (le onde orizzontali), Dufa (la tuffatrice), Hrafn (la spoliatrice), Drafn (onde che afferrano e trascinano), eccetera. In fondo all'oceano sorge lo stupendo palazzo di Aegir, dove talvolta si radunano tutti gli dèi. Ivi, ad esempio, avviene il famoso banchetto intorno all'enorme caldaio rubato da Thor al gigante Hymir (anche questo un genio oceanico), caldaio miracoloso nel quale la birra si preparava e si rimescolava da sé; a quel banchetto si presentò Loki per turbare la buona armonia degli dèi (86), calunniandoli tutti, insieme alle loro divine spose, e finì poi nel supplizio, legato a una roccia in fondo al mare.

Il miracoloso caldaio di Hymir ha corrispondenze nelle altre mitologie indo-ariane (87). Serve a preparare l'ambrosia, bevanda divina. Quel che interessa in questo capitolo è un particolare rivelatore, che i caldai mitici e magici della tradizione celtica sono stati trovati in fondo all'oceano o ai laghi (88). Il caldaio miracoloso della tradizione irlandese, Murias, prende il nome da "muir", ‘mare’. La forza magica sta nell'acqua; i caldai, le pentole, i calici sono i veicoli della forza magica, spesso simboleggiata da un liquido divino, ambrosia o ‘acqua viva’; conferiscono l'immortalità o la giovinezza eterna, trasformano chi li possiede in eroe o dio, eccetera.

71. Animali ed emblemi acquatici.

I dragoni, i delfini, i serpenti, le conchiglie, i pesci, eccetera sono emblemi dell'acqua; nascosti nelle profondità dell'Oceano, possiedono infusa la forza sacra dell'abisso; dormendo nei laghi, o attraversando i fiumi, distribuiscono la pioggia, l'umidità, le inondazioni, e regolano così la fecondità nel mondo. I dragoni abitano nelle nuvole e nei laghi, sono padroni del fulmine, scatenano le acque uraniche, fecondando i campi e le donne. Avremo occasione di tornare sul polisimbolismo del drago, del serpente, delle conchiglie eccetera; in questo paragrafo dobbiamo limitarci a decifrarlo per quanto riguarda la funzione del dragone nelle civiltà cino-sud-est-asiatiche. Il dragone e il serpente (89) sono, secondo Chuang Tse, il simbolo della vita ritmica (90), perché il dragone rappresenta lo spirito delle acque, che con la loro armoniosa ondulazione nutrono la vita e rendono possibile la civiltà. Il dragone Yiug raccoglie le acque e dirige le piogge, essendo egli stesso il principio dell'umidità (91). ‘Quando imperversa la siccità, si fa un'immagine del dragone Ying, e allora comincia a piovere’ (92).

L'associazione dragone-fulmine-fecondità è frequente nei testi cinesi arcaici (93). ‘La bestia del tuono ha il corpo di dragone e testa umana’ (94). Una fanciulla è ingravidata dalla saliva di un dragone (95). Fu-hi, uno dei fondatori della civiltà cinese, nacque in uno stagno celebre per i suoi dragoni (96). ‘Il padre (di Kao-Tsu) si chiamava T'ai-kong, sua madre si chiamava la venerabile Liu. Qualche tempo prima, la venerabile Liu, riposando sulla sponda di un grande stagno, sognò che incontrava un dio; in quello stesso momento, si ebbero tuoni, lampi e una profonda oscurità; T'ai-kong accorse e vide un dragone squamoso sopra sua moglie. In seguito a questo caso restò incinta e poi diede alla luce Kao-tsu’ (97).

In Cina il dragone, emblema urano-acquatico, si trova in continua relazione con l'Imperatore, rappresentante dei ritmi cosmici e distributore della fecondità sulla terra. Quando i ritmi sono perduti, quando la vita cosmica o sociale si disorganizza, l'Imperatore conosce il modo di rigenerare la sua forza creatrice e di ristabilire l'ordine. Un re della dinastia Hia, per garantire lo sviluppo del suo regno, si mangiò dei dragoni (98). Quindi i dragoni, custodi dei ritmi, comparivano sempre quando la forza che autorizzava la dinastia Hia a regnare era in decadenza o in via di rigenerazione (99). Quando moriva (talvolta anche da vivo), l'Imperatore tornava in cielo; così ad esempio Huang-ti, il Sovrano Giallo, fu rapito in cielo da un dragone barbuto, insieme alle sue mogli e ai suoi consiglieri, settanta persone in tutto (100).

Nella mitologia cinese di struttura continentale, il dragone, emblema delle acque, è investito sempre più fortemente di virtù celesti. La fertilità acquatica si concentra nelle nuvole, in una regione superiore. Ma il complesso fecondità-acqua-regalità (o santità) si è conservato meglio nelle mitologie dell'Asia sud-orientale, nelle quali l'Oceano è fondamento di ogni realtà e distributore di tutte le forze. J. Przyluski ha analizzato numerose leggende e racconti austro-asiatici e indonesiani, che hanno tutti in comune un particolare: il protagonista deve la sua condizione straordinaria (di ‘re’ o di ‘santo’) al fatto che è figlio di un animale acquatico. Nell'Annam, il primo re mitico porta il titolo di "long quan", ‘il re dragone’. In Indonesia, come attesta Chao-Jou-Kua, i re di San-fo-ts'i portavano il titolo di "long tsin", ‘spirito, sperma di "naga"‘ (101). "Nagi" è uno spirito acquatico femminile che occupa, nelle regioni austro-asiatiche, il posto tenuto dal dragone in Cina. Sotto la sua forma marina o in aspetto di ‘principessa che odora di pesce’, "Nagi" si unisce con un brahmano e fonda una dinastia (redazione indonesiana, Champa Pegu, Siam, eccetera). Secondo una leggenda palaung, la "nagi" Thusandi amò il principe Thuriya, figlio del Sole (102); dalla loro unione nacquero tre figli: uno divenne Imperatore della Cina, un altro re dei Palaung e il terzo re a Pagan. Secondo "Sedjarat Malayou", il re Suran discese in fondo all'Oceano in una cassa di vetro e, ben ricevuto dagli abitanti, sposò la figlia del re e ne ebbe tre figli; il primo diventò re di Palembang.

Nell'India del sud si crede che uno degli antenati della dinastia Pallava sposò una Nagi e ne ebbe le insegne della regalità. Il motivo della "nagi" compare nelle leggende buddhistiche e si ritrova perfino nell'India del nord, a Uddyana e nel Kashmir. Anche i re del Chota Nagpur discendono da un "naga" (spirito di serpente) di nome Pundarika; si dice che questo avesse l'alito fetido, particolare che ricorda ‘la principessa che odorava di pesce’. Secondo una tradizione conservata nell'India del sud, il saggio Agastya nacque insieme con Vashista in un vaso d'acqua, dall'unione degli dèi Mithra e Varuna con l'"apsara" Urvashi. Per questo è chiamato "Kumbhasambhava" (nato da Kumbhamata, la dea-vaso) e "pitabdhi" ‘inghiottitore dell'oceano’). Agastya sposò la figlia dell'Oceano (103). D'altra parte la "Devyupanishad" racconta che gli dèi domandarono alla Grande Dea ("devi") chi fosse e donde venisse; essa rispose fra l'altro: ‘Il luogo dove sono nata è nell'acqua, nell'interno dell'Oceano; chi lo conosce ottiene la dimora di Devi’. La dea fu inizio e matrice di tutte le cose: ‘Sono stata io, in principio, a creare il padre di questo mondo’ (104).

Tutte queste tradizioni pongono in luce il valore sacro e la funzione consacratrice delle acque. La sovranità, come la santità, è distribuita dai geni marini; la forza magico-religiosa sta in fondo all'Oceano e viene trasmessa agli eroi (105) da esseri mitici femminili ("nagi", ‘principessa che odora di pesce’ eccetera). I geni-serpenti non dimorano sempre nei mari e negli oceani, ma anche nei laghi, stagni, pozzi, sorgenti. Il culto dei serpenti e dei geni di serpenti, in India e altrove, conserva in tutti i complessi ove si trova questo legame magico-religioso con le acque (106). Un serpente o un genio-serpente si trova sempre in vicinanza delle acque, o le domina; sono geni protettori delle fonti della vita, dell'immortalità, della santità, e anche di tutti gli emblemi collegati alla vita, alla fecondità, all'eroismo, all'immortalità e ai a tesori’.

72. Simbolismo del diluvio.

Le tradizioni sui diluvi sono quasi tutte legate all'idea di riassorbimento dell'umanità nell'acqua e di instaurazione di un'èra nuova, con una nuova umanità. Tradiscono una concezione ciclica del cosmo e della storia: un'epoca è annullata dalla catastrofe, e comincia un'èra nuova, dominata da ‘uomini nuovi’.

Questo concetto ciclico è confermato anche dalla convergenza dei miti lunari con i temi di inondazione e di diluvio, poiché la luna è per eccellenza il simbolo del divenire ritmico, della morte e della risurrezione. Le fasi lunari, come dirigono le cerimonie di iniziazione - ove il neofita ‘muore’ per ‘rivivere’ - così si trovano strettamente legate con le inondazioni e col diluvio, che annientano la vecchia umanità e preparano la comparsa di un'umanità nuova. Nelle mitologie intorno al Pacifico, i clan abitualmente hanno origine da un animale mitico lunare, scampato a una catastrofe acquatica (107). L'antenato dei clan è un naufrago fortunato, o il discendente dell'animale lunare che ha dato origine all'inondazione.

Non dobbiamo insistere in questo capitolo sul concetto ciclico del riassorbimento nelle acque e della manifestazione periodica, concetto che sta alla base di tutte le apocalissi e dei miti geografici (Atlantide, eccetera). Vogliamo piuttosto rilevare l'universalità e la coerenza dei temi mitici nettuni. Le Acque precedettero ogni creazione e periodicamente reintegrano la creazione, per rifonderla in sé, ‘purificarla’, arricchendola contemporaneamente di nuove latenze, rigenerandola. L'umanità periodicamente scompare nel diluvio o nell'inondazione, per i suoi ‘peccati’ (i miti delle coste del Pacifico parlano per lo più di mancanze rituali). Mai perisce definitivamente, ma riappare sotto forma nuova, riprendendo il medesimo destino, aspettando il ritorno della medesima catastrofe, che la riassorbirà nelle acque.

Non so se possiamo parlare di una concezione pessimistica della vita. E' piuttosto una visione rassegnata, imposta dall'intuizione stessa del complesso Acqua-Luna-Divenire. Il mito del diluvio, con tutto quel che implica, rivela come la vita possa venir valorizzata da una ‘coscienza’ diversa da quella umana; ‘vista’ dal livello nettunio, la vita umana appare cosa fragile che deve essere periodicamente riassorbita, perché è destino di tutte le forme dissolversi allo scopo di poter nuovamente apparire. Se le ‘forme’ non fossero rigenerate per mezzo del riassorbimento periodico nelle acque, si sgretolerebbero, esaurirebbero le loro possibilità creative e si spegnerebbero definitivamente. Le ‘cattiverie’, i ‘peccati’, finirebbero per sfigurare l'umanità, che, vuotata di germi e di forze creatrici, si anemizzerebbe, decrepita e sterile. Invece di una lenta regressione verso forme sub-umane, il diluvio porta il riassorbimento istantaneo nelle Acque, dove i ‘peccati’ vengono purificati, e donde nascerà la nuova umanità rigenerata.

73. Sintesi.

Tutte le valenze metafisiche e religiose delle Acque formano così un complesso di perfetta coerenza. Alla cosmogonia acquatica corrispondono - sul livello antropologico - le hylogenie, la credenza che il genere umano è nato dalle acque.

Al diluvio o allo sprofondare dei continenti nelle acque (tipo Atlantide) - fenomeno cosmico che si ripete per necessità ciclica - corrisponde, al livello umano, la ‘seconda morte’ dell'anima (libazioni funebri, ‘umidità’ e "leimon" dell'inferno, eccetera) o la morte rituale, iniziatica, per mezzo del battesimo. Ma, tanto sul livello cosmologico quanto su quello antropologico, l'immersione nelle

acque non equivale a una estinzione definitiva, è soltanto reintegrazione passeggera nell'indistinto, a cui succede una nuova creazione, nuova vita o uomo nuovo, secondo che ci troviamo di fronte a un momento cosmico, biologico o soteriologico. Dal punto di vista della struttura, il ‘diluvio’ è paragonabile al ‘battesimo’, e la libazione funebre o l'entusiasmo ninfoleptico alle lustrazioni dei neonati o ai bagni rituali primaverili, che conferiscono salute e fecondità.

Quale che sia il complesso religioso nel quale appaiono, la funzione delle acque si manifesta sempre la stessa: disintegrano, aboliscono le forme, ‘lavano i peccati’, purificando e insieme rigenerano. Il destino delle acque è di precedere la Creazione e di riassorbirla, poiché le acque non possono mai superare la propria modalità, vale a dire che non possono manifestarsi in FORME. Le acque non sono capaci di andar oltre la condizione del virtuale, dei germi e delle latenze.

Tutto quel che è FORMA si manifesta al disopra delle Acque, staccandosi da loro. In compenso ogni ‘forma’, appena staccata dalle Acque, cessando di essere virtuale, cade sotto l'imperio del tempo e della vita; riceve limiti, conosce la storia, partecipa al divenire universale, si corrompe e finisce per vuotarsi della propria sostanza, se non si rigenera con immersioni periodiche nelle acque, se non ripete il ‘diluvio’ seguìto dalla ‘cosmogonia’. Le lustrazioni e le purificazioni rituali con acqua hanno lo scopo di attualizzare in modo folgorante ‘quel tempo’, "in illo tempore", quando avvenne la creazione; sono la ripetizione simbolica della nascita dei mondi o dell''‘uomo nuovo’. Ogni contatto con l'acqua, se è praticato con intenzione religiosa, riassume i due momenti fondamentali del ritmo cosmico: la reintegrazione nelle Acque, e la creazione.

NOTE.

Nota 1. "Bhavisyottarapurana", 31, 14.

Nota 2. "Satapatha Brahmana", 6, 8, 2, 2; 12, 5, 2, 14.

Nota 3. Ibidem, 3, 6, 1, 7.

Nota 4. Ibidem, 4, 4, 3, 15, eccetera.

Nota 5. Ibidem, 1, 9, 3, 7; 11, 5, 11, 5.

Nota 6. "Rgveda", 1, 23, 19 e seguenti; 10, 19, 1, eccetera.

Nota 7. "Atharva Veda", 2, 3, 6.

Nota 8. Ibidem, 6, 91, 3.

Nota 9. KUHN, "Nachwort" a Hentze, pagina 244.

Nota 10. Ibidem, pagina 248.

Nota 11. Confronta le riproduzioni di Sahagun, del Codex Nuttal, eccetera, nel volume di L. WIENER, "Mayan and Mexican Origins" (Cambridge, 1926), pagine 49 e seguenti, 84 e seguenti.

Nota 12. B. MALINOWSKI, "The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia" (Londra, 1935), pagina 155.

Nota 13. RUSSELL, "The Pima Indians", Ann. Rep. Bureau of Ethnology (Washington), 26, 239 e seguenti (1908).

Nota 14. Confronta i riferimenti in COOMARASWAMY, "Yaksas", 2, pagina 24.

Nota 15. Ibidem, pagina 13.

Nota 16. "Taittiriya Brahmana", 1, 1, 3, 5; "Satapatha Brahmana", 14, 1, 2, 11, confronta "Ramayana", Ayodhya-Kanda, 110, 4; "Mahabharata, Vana-Prana", 142, 28-62, 272, 49-55; "Bhagavata Purana", 3 13, eccetera.

Nota 17. "Enuma Elis", 1, 1-5, traduzione Labat, "Le poème babylonien de la création" (Parigi, 1935), pagina 77.

Nota 18. Rinviamo il lettore a DŽHNARDT, "Natursagen", volume 1, pagine 1-89, e, per indicazioni bibliografiche supplementari, a THOMPSON, "Motif-Index", volume 1, pagine 121 e seguenti.

Nota 19. NYBERG, "Kind und Erde", pagine 113 e seguenti.

Nota 20. HOLMBERG, "Die Wassergonheiten der finnish-ugrischen Völker, pagine 120, 126, 138 e seguenti.

Nota 21. NYBERG, opera citata, pagina 59.

Nota 22. "Germania", 12.

Nota 23. DIETERICH, "Mutter Erde" (terza edizione), pagine 19, 126.

Nota 24. MCKENZIE, "Infance of Medicine", pagina 240.

Nota 25. Confronta "Ezechiele", 47.

Nota 26. MCKENZIE, opera citata, pagine 238 e seguenti.

Nota 27. SEBILLOT, "Folklore", 2, pagine 256-291.

Nota 28. Ibidem, pagine 327-387.

Nota 29. Ibidem, pagine 230 e seguenti.

Nota 30. Ibidem, 460-466.

Nota 31.RÖNNOW, "Trita Aptya", 36-37.

Nota 32. MANNINEN, "Die dämonistischen Krankheiten", pagine 81 e seguenti.

Nota 33. "Yasna", 65.

Nota 34. "Eneide", 2, 717-720.

Nota 35. Euripide, "Alcesti", 96-104.

Nota 36. Fontana di Clitor, d'Arcadia; Vitruvio, "De Architectura", 8; SAINTYVES, "Corpus", 7, 115.

Nota 37. Giustino, 1, "Apolog.", 57, 1.

Nota 38. "Eneide", 4, 634-640; Macrobio, "Sat.", 3, 1, eccetera.

Nota 39. Confronta GRAILLOT, "Le culte de Cybèle", pagine 288, 251, nota 4, eccetera.

Nota 40. "Odissea", 8, 363-366.

Nota 41. "Himn.", 5, 1-17, 43-54.

Nota 42. PICARD, "Ephèse et Claros", pagina 318.

Nota 43. Confronta Tacito, "Germania", 40.

Nota 44. Confronta SAINTYVES, opera citata., pagine 212 e seguenti, 215 e seguenti.

Nota 45. "Luca", 3, 3.

Nota 46. Ibidem, 3, 16.

Nota 47. "Ep. Rom.", 6, 3.

Nota 48. Ibidem, 6, 4 e seguenti.

Nota 49. "De bapt.", 3-5.

Nota 50. "Homil. in Joh.", 25, 2; SAINTYVES, opera citata, pagina 149.

Nota 51. Questa concezione si è conservata anche nella speculazione filosofica. ‘E' morte per le anime diventare acqua’, dice Eraclìto (frammento 68). Per questo ‘l'anima secca è la più saggia e la migliore’ (frammento 74). Il timore che l'umidità ‘sciolga’) le anime disincarnate, facendole germogliare e proiettandole di nuovo nel circuito delle forme di vita inferiori, era frequente nella soteriologia greca. Un frammento orfico (Clemente, "Strom.", 6, 2,17, 1; Kern, 226), dice che ‘per l'anima l'acqua è la morte’, e Porfirio ("Antr.

nymph.", 10-11) spiega la tendenza delle anime defunte all'umidità col loro desiderio di reincarnazione. La speculazione ulteriore ha deprezzato la funzione germinativa delle acque, perché poneva il miglior destino d'oltretomba non nella reintegrazione nel circuito cosmico, ma, al contrario, nell'evasione dal mondo delle forme organiche, verso l'empireo e le regioni celesti. Onde l'importanza capitale riconosciuta negli itinerari solari alla ‘siccità’.

Nota 52. "Luca", 16, 24.

Nota 53. Riferimenti in GERNET, "Génie grec", pagina 262; SCHUHL, "La formation de la pensée grecque", pagine 119, numero 2; 210 numero 2.

Nota 54. Confronta PARROT, "Le refrigerium", passim; ELIADE, ‘Zalmoxis’, 1, 203 e seguenti (1938).

Nota 55. Confronta ELIADE, "Insula lui Euthanasius", pagina 95; ‘Zalmoxis’, 1, 1, 205 (1938).

Nota 56. PARROT, opera citata, pagina 103, numero 3; ELIADE, ‘Zalmoxis’, 1, 206 (1938), con riferimenti complementari.

Nota 57. Cotech., XIX 8.

Nota 58. Confronta SAINTYVES, opera citata, pagine 163 e seguenti.

Nota 59. VAILLAT, "Le culte des sources dans la Gaule antique", pagine 97 e seguenti.

Nota 60. Ibidem, pagina 99.

Nota 61. PETTAZZONI, "La religione primitiva in Sardegna", pagina 102.

Nota 62. Ibidem, pp. 102-103.

Nota 63. Ibidem.

Nota 64. Confronta SAINTYVES, opera citata, pagine 189-195.

Nota 65. PETTAZZONI, opera citata, pagine 29 e seguenti e 58.

Nota 66. In Lusitania, ancora nell'epoca romana, si adorava un dio autoctono, Tongoenabiagus, che sembra fosse il dio ‘del corso d'acqua sul quale si presta giuramento’ (VASCONCELLOS, "Religioes", 2, pagine 239 e seguenti).

Nota 67. Ibidem, pagine 101 e seguenti.

Nota 68. Ibidem, pagina 101.

Nota 69. Pausania, 1, 34, 4.

Nota 70. Giamblico, "De Myst.", 3, 11.

Nota 71. Tacito, "Annales", 2, 54; sull'oracolo di Claros si veda PICARD, opera citata, pagine 112 e seguenti.

Nota 72. Confronta testi in JEREMIAS, "Handbuch, pagine 39 e seguenti.

Nota 73. Confronta riferimenti e bibliografie, NILSSON, "Geschichte", 1, pagina 220, numero 3.

Nota 74. Confronta SAINTYVES, opera citata, pagina 160.

Nota 75. "Le opere e i giorni", versi 737 e seguenti.

Nota 76. Confronta FRAZER, "Folklore of the Ancient Testament", 2, pagine, 417 e seguenti. Nota 77. "Iliade", 21, versi 124 e seguenti.

Nota 78. Riferimenti in NILSSON, opera citata, 1, pagina 221, numero 10.

Nota 79. Ibidem, 1, pagina 222.

Nota 80. Ibidem, I, pagine 227 e seguenti.

Nota 81. "Theogonia", verso 364.

Nota 82. Confronta per esempio Euripide, "Helen.", versi 624 e seguenti.

Nota 83. CIG 6291, citato da JEANMAIRE, "Couro‹ et Courètes", pagina 295.

Nota 84. Festo, citato da R. CAILLOIS, "Les démons du midi", ‘Rev. Hist. Rel.’, 116, 77 (1937).

Nota 85. NILSSON, opera citata, 1, pagina 416.

Nota 86. Confronta "Lokasenna".

Nota 87. Confronta DUMEZIL, "Le festin d'immortalité".

Nota 88. A. C. BROWN, citato da Krappe, "La genèse des mythes", pagina 209.

Nota 89. I Cinesi non hanno mai distinto chiaramente il serpente dall'animale mitico (confronta GRANET, "Danses et légendes", 2, pagina 554).

Nota 90. GRANET, "La pensée chinoise", pagina 135.

Nota 91. GRANET, "Danses", 1, pagine 353-356, nota.

Nota 92. Ibidem, pagina 361; confronta FRAZER, "The Magic Art and the Evolution of Kings", 1, pagina 297, a proposito dei rituali cinesi per ottenere la pioggia con una figura di dragone.

Nota 93. Confronta GRANET, "Danses", 1, pagine 344-350; 2, pagina 555; KARLGREN, "Some Fecundity Symbols", pagina 37, eccetera.

Nota 94. GRANET, "Danses", 2, pagina 510.

Nota 95. KARLGREN, opera citata, pagina 37.

Nota 96. CHAVANNES, "Mémoires de Sse-Ma-Tsien", 1, pagine 3 e seguenti.

Nota 97. Ibidem, 2, pagina 325.

Nota 98. GRANET, "Civilisation chinoise", pagina 206.

Nota 99. Ibidem.

Nota 100. CHAVANNES, opera citata, 3, parte 2, pagine 488 e seguenti.

Nota 101. Confronta PRZYLUSKI, "La princesse à l'odeur de poisson", pagina 276.

Nota 102. Si noti la polarità serpente (pesce, mostro marino, simbolo delle acque dell'oscurità, del non-manifestato)-Sole (‘Figlio del sole’ o un brahmano, eccetera, simbolo del manifestato); polarità abolita dalle mitiche nozze che fondano una dinastia, cioè aprono una nuova epoca storica. La

funzione dei principi contrari si incontra ogni volta che si tenta di ‘formulare’ la divinità (confronta ELIADE, "Mitul Reintegrarii", pagina 52). Nei miti indonesiani e sud-est-asiatici cui si allude qui sopra questa "coincidentia oppositorum" significa la fine di un ciclo, mediante la regressione all'unità primordiale, seguita dall'inaugurazione di una ‘dinastia’, cioè di un nuovo ciclo storico.

Nota 103. OPPERT, "Original Inhabitants", pagine 24, 67 e seguenti.

Nota 104. Testo in OPPERT, opera citata, pagine 425 e seguenti; confronta il mio "Yoga", pagine 292 e seguenti.

Nota 105. Saremmo forse in diritto di spiegare con la stessa formula la nascita degli eroi greci da ninfe e naiadi, divinità acquatiche? Achille è figlio di Teti, ninfa marina. Si noti che gli eroi locali discendono spesso da naiadi, cosi Ifizione, Sotnio eccetera. L'eroe locale è spesso la sopravvivenza di un culto arcaico pre-indoeuropeo; era ‘il padrone del luogo’.

Nota 106. Confronta per esempio VOGEL, "Serpert Worship", passim.

Nota 107. HENTZE, "Mythes et symboles lunaires", pagine 14, 24, eccetera.

6. LE PIETRE SACRE: EPIFANIE, SEGNI E FORME.

74. Cratofanie litiche.

Per la coscienza religiosa del primitivo, la durezza, la ruvidità e la permanenza della materia sono una ierofania. Non v'è nulla di più immediato e di più autonomo nella pienezza della sua forza, e non v'è nulla di più nobile e di più terrificante della roccia maestosa, del blocco di granito audacemente eretto. IL SASSO, ANZITUTTO, E'. Rimane sempre se stesso e perdura; cosa più importante di tutte, COLPISCE. Ancor prima di afferrarla per colpire, l'uomo urta contro la pietra, non necessariamente col corpo, ma per lo meno con lo sguardo. In questo modo ne constata la durezza, la ruvidità e la potenza. La roccia gli rivela qualche cosa che trascende la precarietà della sua condizione umana: un modo di essere assoluto. La sua resistenza, la sua inerzia, le sue proporzioni, come i suoi strani contorni, non sono umani: attestano una presenza che abbaglia, atterrisce e minaccia. Nella sua grandezza e nella sua durezza, nella sua forma o nel suo colore, l'uomo incontra una realtà e una forza appartenenti a un mondo DIVERSO da quel mondo profano di cui fa parte.

Non saprei dire se gli uomini hanno mai adorato i sassi in quanto sassi. La devozione del primitivo si riferisce sempre, in ogni caso, a qualche cosa di diverso, che la pietra incorpora ed esprime. Una roccia, un ciottolo, sono oggetto di rispettosa devozione perché rappresentano o imitano QUALCHE COSA, perché vengono da QUALCHE POSTO. Il loro valore sacro è dovuto esclusivamente a questi qualche cosa e qualche posto, mai alla loro stessa esistenza. Gli uomini hanno adorato i sassi soltanto nella misura in cui rappresentavano UNA COSA DIVERSA dai sassi.

Li hanno adorati o se ne sono serviti come strumenti di azione spirituale, come centri di energia destinati alla difesa propria o a quella dei loro morti. E ciò avveniva, è bene dirlo subito, perché le pietre con incidenza cultuale erano in maggioranza utilizzate come STRUMENTI: servivano a ottenere qualche cosa, ad assicurarne il possesso. La loro funzione era magica più che religiosa. Fornite di certe virtù sacre dovute all'origine o alla forma, erano non adorate ma utilizzate.

Così l'americanista J. Imbelloni, studiando la zona di diffusione della parola oceano-americana "toki" (zona che si estende dal limite orientale della Melanesia fino all'interno delle due Americhe) ha rilevato i seguenti significati: a) arma di combattimento di pietra; ascia; per estensione, ogni strumento di pietra; b) insegna di dignità, simbolo del potere; c) persona che detiene o esercita il potere, per eredità o investitura; d) oggetto rituale (1). I ‘custodi delle sepolture’ eneolitici erano collocati accanto ai depositi mortuari, per garantire la loro inviolabilità (2). Sembra che i "menhir" avessero un compito analogo: quello del Mas d'Azais era piantato verticalmente sopra un deposito mortuario (3). Il sasso proteggeva contro gli animali e i ladri, ma specialmente contro la ‘morte’, poiché, come la pietra è incorruttibile, così l'anima del defunto doveva durare indefinitamente, senza disperdersi (l'eventuale simbolismo fallico delle pietre preistoriche conferma questo senso, perché il fallo è simbolo dell'esistenza, della forza, della durata).

75. Megaliti funerari.

Presso i Gond, una delle tribù dravidiche penetrate più profondamente nell'interno dell'India centrale, esiste quest'usanza: il figlio o l'erede del morto deve deporre accanto alla tomba, quattro giorni dopo la sepoltura, una roccia enorme, che raggiunge qualche volta i tre metri d'altezza. Il trasporto di questa pietra, spesso da una distanza notevole, costa spesa e fatiche; per questo, spessissimo, la costruzione del monumento viene rimandata per un pezzo, qualche volta non avviene mai (4).

L'antropologo inglese Hutton crede che questi monumenti funebri megalitici, frequenti fra le tribù incivili dell'India, abbiano lo scopo di ‘fissare’ l'anima del morto e di fornirle un alloggio provvisorio che la conservi nelle vicinanze dei vivi e, pur consentendole di influire sulla fertilità dei campi con le forme che la sua natura spirituale le conferisce, le impedisca di andare vagando e di esser pericolosa. Questa interpretazione è confermata dalle recenti ricerche di W. Koppers sulle tribù più arcaiche dell'India centrale, i Bhil, i Korku, i Munda e i Gond. Astraendo dai risultati ottenuti da Koppers (5) sulla storia dei monumenti litici dell'India centrale, bisogna tenere presente:

a) che tutti questi monumenti si riferiscono al culto dei morti e mirano a placare l'anima del defunto;

b) che dal punto di vista morfologico si possono paragonare ai megaliti e ai "menhir" preistorici europei;

c) che non stanno sopra le tombe, e neppure accanto, ma a notevole distanza;

d) che nondimeno, nei casi di morte violenta (fulmine, serpente, tigre), il monumento è costruito sul luogo stesso della catastrofe (6).

L'ultimo caso rivela il significato originario dei monumenti funerari litici, perché la morte violenta proietta un'anima agitata e ostile, piena di rancore. Si ritiene che, quando la vita è interrotta improvvisamente, l'anima del morto tende a continuare il periodo di vita, che normalmente gli sarebbe spettato, presso la collettività dalla quale fu staccato. Presso i Gond, ad esempio, si ammucchiano sassi sul punto ove qualcuno è stato ucciso dal fulmine, dalla tigre o da un serpente (7); ogni passante aggiunge un sasso al mucchio, per il riposo del morto (questa usanza sopravvive ancora ai nostri giorni in alcune regioni dell'Europa, per esempio in Francia, confronta paragrafo 76). Finalmente, in certe regioni (presso i Gond dravidici) la consacrazione dei monumenti funerari è accompagnata da riti erotici, che si trovano sempre nelle commemorazioni dei morti in società agrarie. Presso i Bhil si erigono monumenti soltanto ai defunti per morte violenta, o ai capi, maghi, guerrieri, per il riposo delle anime dei ‘forti’, in breve per quelli che in vita rappresentavano la ‘forza’ o che l'hanno ottenuta per contagio dalla ‘morte violenta’.

La pietra funebre diventa così un mezzo di protezione della vita contro la morte. L'anima ‘abita’ la pietra, come in altre civiltà abita la tomba, considerata, per ragioni simili, la ‘casa del morto’. I megaliti funerari proteggono i vivi da eventuali atti nocivi del morto; la morte, essendo uno stato di disponibilità, permette di esercitare influenze buone o malefiche. ‘Fissata’ in un sasso, l'anima è costretta ad agire unicamente in senso positivo, a favore della fertilità. Per questo, in molte zone culturali, i sassi, ritenuti abitazione degli ‘antenati’, sono mezzo di fecondazione dei campi e delle donne. Le tribù neolitiche del Sudan assimilano le ‘pietre della pioggia’ agli antenati che sapevano portare la pioggia (8).

Nelle isole del Pacifico (Nuova Caledonia, Malekula, Atchin, eccetera) certe rocce rappresentano o incarnano gli dèi, gli antenati e gli eroi ‘civilizzatori’ (9); secondo J. Layard, la parte centrale di

ogni altare in queste regioni del Pacifico è un monolito accompagnato da un "dolmen" di proporzioni minori, che rappresenta gli antenati (10).

Leenhardt scrive (11) che ‘i sassi sono lo spirito pietrificato degli antenati’. La formula è bella, ma non si deve prendere alla lettera. Non si tratta di spirito pietrificato, ma di rappresentazione concreta, di un'‘abitazione’ provvisoria o simbolica dello spirito. Del resto lo stesso Leenhardt confessa (12): ‘che si tratti di spirito, dio, totem del clan, tutti questi concetti hanno in realtà una rappresentazione concreta, che è il sasso’. I Khasi dell'Assam credono che la Grande Madre del clan sia rappresentata dai dolmen ("maw-kynthei", ‘i sassi femmina’), e che il Grande Padre sia presente nei menhir ("maw-shynrang", ‘i sassi maschi’) (13). In altre zone culturali i menhir incarnano addirittura la divinità suprema (uranica).

Abbiamo già visto (confronta paragrafo 16) che in molte tribù africane il culto del dio supremo del Cielo comprende menhir (a cui si fanno sacrifici) e altre pietre sacre.

76. Pietre fecondatrici.

Di conseguenza, il culto non è rivolto al sasso, in quanto sostanza materiale, bensì allo spirito che lo anima, al simbolo che lo consacra. La pietra, la roccia, il monolito, il dolmen, il menhir eccetera DIVENTANO sacri grazie alla forza spirituale di cui portano il segno. Dato che ci troviamo nella zona cultuale dell'‘antenato’, del morto ‘fissato’ nel sasso per diventare strumento di difesa e di accrescimento della vita, aggiungiamo ancora qualche esempio. In India, gli sposi si rivolgono ai megaliti per avere figli (13). Le donne sterili di Salem (India meridionale) credono che nei dolmen abitino gli antenati capaci di fecondarle, e per questo si strofinano al sasso dopo aver deposto offerte (fiori, sandalo e riso cotto) (14). Le tribù dell'Australia Centrale hanno concetti simili.

Spencer e Gillen citano il caso di una grande roccia chiamata Erathipa, che ha un'apertura laterale da cui le anime dei bambini, richiuse nella roccia, spiano il passaggio delle donne, per poter rinascere in loro. Quando le donne che non vogliono figli si trovano nelle vicinanze della roccia, si fingono vecchie e camminano appoggiate al bastone, gridando:

‘Non venire da me, sono vecchia!’ (15). Le donne sterili della tribù Maidu (California settentrionale) toccano una roccia che somiglia a una donna gravida (16). Nell'isola di Kai (sud-ovest della Nuova Guinea) la donna che desidera figli unge di grasso una pietra. La stessa usanza c'è nel Madagascar (17). E' interessante notare che le stesse ‘pietre fecondatrici’ sono unte d'olio anche dai commercianti, perché i loro affari prosperino. In India c'è la credenza che certe pietre sono nate e si riproducono da sé ("svayambhu" = ‘autogenesi’); per questo sono ricercate e venerate dalle donne sterili, che recano loro offerte (18). In certe regioni d'Europa e del mondo, gli sposi novelli camminano sopra un sasso perché la loro unione sia feconda (19). I Samoiedi pregano davanti a un sasso di forma strana, che si chiama "pyl-paja" (‘la donna-sasso’) e gli fanno offerte di oro (20).

L'idea implicita in tutti questi riti è che certi sassi possono fecondare le donne sterili, sia grazie allo spirito dell'antenato che vi abita, sia in virtù della loro forma (‘donna gravida’, ‘donna di sasso’) o della loro origine ("svayambhu", ‘autogenesi’). Ma la ‘teoria’ che diede origine a queste pratiche o le giustificò, non sempre si è conservata nella coscienza di chi ancora continua a osservarle. Talvolta la ‘teoria’ originaria è stata sostituita o modificata da una teoria diversa; qualche volta è completamente caduta in dimenticanza, in seguito a qualche rivoluzione religiosa.

Ricordiamo qualche esempio di quest'ultimo caso. Deboli vestigia di un culto dei megaliti, rocce o dolmen, sopravvivenza delle pratiche di ‘fecondazione’ per contatto con i sassi, sussistono ancora ai giorni nostri nelle credenze popolari europee. Questa devozione è molto vaga; nel cantone di Moutiers (Savoia), la popolazione manifesta ‘un timore religioso e un pio rispetto’ per la ‘Pierra Chevetta’ (Pietra della Civetta), senza sapere di lei altro che questo: protegge il villaggio e, finché durerà, né il fuoco né l'acqua potranno fargli del male (21). Nel cantone di Sumène (dipartimento del Gard) i contadini temono i dolmen e li evitano (22). Le donne del cantone di Annecy-sud dicono un Pater e un'Ave Maria quando passano accanto a un mucchio di sassi che si chiama ‘il Morto’. Ma questo timore si spiega con la credenza che vi sia seppellito qualcuno (23). Nella stessa regione, le donne si inginocchiano e si fanno il segno della croce gettando un sasso sopra il tumulo che coprirebbe il cadavere di un pellegrino assassinato, o sepolto da una frana (24). Si incontra un'usanza simile in Africa. Gli Ottentotti gettano sassi sulla tomba del demiurgo Heitsi Eibib e le popolazioni bantu meridionali praticano lo stesso rituale per il demiurgo Unkulunkulu (25). Dai precedenti esempi risulta che la devozione o il timore religioso ispirato dai megaliti è sporadico in Francia, e dovuto, nella maggior parte dei casi, a ragioni diverse dalla magìa della pietra (per esempio alla ‘morte violenta’). Il concetto arcaico della fertilità delle pietre consacrate, dolmen, menhir, è del tutto diversa. Ma le pratiche si sono conservate un po' dappertutto, fino ai nostri giorni.

77. La ‘scivolata’.

L'usanza detta ‘scivolata’ è nota: per avere figli le donne scivolano lungo una pietra consacrata (26). Altra usanza rituale ancora più diffusa è la ‘frizione’, praticata per ragioni di salute, ma specialmente dalle donne sterili. A Decines (Rodano), ancora in tempi recenti, queste donne si ponevano a sedere sopra un monolito che sta in un campo nella località Pierrefrite. A Saint-Renan (Finisterra) la donna che desiderava un figlio si coricava per tre notti consecutive sopra una grande roccia, ‘la cavalla di Pietra’ (27). Parimenti i novelli sposi, nelle prime notti dopo le nozze, venivano a strofinare il ventre contro quella pietra (28). La pratica si ritrova in molte regioni (29).

Altrove, ad esempio nel villaggio di Moedan, cantone di Pont-Aven, le donne che strofinavano il ventre contro la pietra erano sicure di avere figli maschi. Ancora nel 1923 le contadine che venivano a Londra abbracciavano le colonne della cattedrale di San Paolo per avere figli (30).

Deve integrarsi in questo medesimo complesso rituale l'usanza riferita da Sébillot: ‘Verso il 1880, poco lontano da Carnac, due coniugi sposati da parecchi anni e che non avevano figli, si recarono, alla luna piena, presso un menhir; si spogliarono e la moglie cominciò a girare intorno alla pietra, cercando di sfuggire all'inseguimento del marito; i genitori si erano messi di guardia nelle vicinanze per tener lontani i profani’ (31). E' molto probabile che in passato ricorressero assai più spesso a tali sistemi. Si citano numerosi divieti del clero e dei re, nel medioevo, contro il culto delle pietre e specialmente contro l'emissione di sperma davanti alle pietre (32). Ma questo ultimo rito è assai più complesso, e non si può ridurre - come le ‘scivolate’ e le ‘frizioni’ - a una credenza nella possibilità di fecondazione diretta da parte del dolmen o del menhir.

Anzitutto è ricordato il momento degli accoppiamenti (‘durante il plenilunio’) e questo indica tracce di culto lunare; poi l'accoppiamento dei coniugi o l'emissione di sperma davanti alla pietra si spiegano col concetto, più evoluto, della sessualizzazione del regno minerale, delle nascite dovute alle pietre, eccetera, corrispondenti a certi riti di fecondazione della pietra (33).

Queste usanze, come abbiamo già detto, conservano ancora, in massima parte, la credenza che un semplice contatto con la roccia o la pietra consacrata è sufficiente a fecondare una donna sterile. In quello stesso villaggio (Carnac), le donne andavano a sedersi sul dolmen Creuz-Moquem, sollevando le gonne; è stata piantata una croce sulla roccia per impedire la pratica (34). Esistono molte altre pietre chiamate d'‘amore’ o di ‘matrimonio’, che hanno virtù erotiche (35). In Atene le donne gravide andavano sulla collina delle ninfe e scivolavano sulla roccia invocando Apollo, per ottenere un parto felice (36).

Questo è un buon esempio del cambiamento di significato di un rito: la pietra della fecondazione diventa pietra del parto. Le stesse credenze sulle pietre che, per semplice contatto, dànno un parto facile, si ritrovano in Portogallo (37).

Numerosi megaliti favoriscono i primi passi dei bambini o assicurano loro buona salute (38). Nel cantone di Amance c'è una ‘Pietra forata’; le donne le si inginocchiano davanti e la pregano per la salute dei figli, gettando una moneta nel buco (39). I genitori portavano il neonato alla ‘pietra forata’ di Fovent-le-Haut e lo facevano passare per il foro. ‘Era, in un certo senso, il battesimo della pietra, destinato a preservare il bambino dai malefìci e a portargli fortuna’ (40). Ancor oggi le donne sterili di Pafo passano attraverso il pertugio di una roccia (41). Questa stessa usanza esiste in certe regioni dell'Inghilterra (42). Altrove le donne infilano soltanto la destra nel foro, perché dicono che questa mano sostiene il peso del bambino (43). A Natale e il giorno di San Giovanni Battista (cioè ai due solstizi), si ponevano candele accanto a certe pietre forate, e si spandeva sulle pietre dell'olio, che poi veniva raccolto e usato come rimedio (44).

La Chiesa ha lungamente combattuto queste usanze (45). La loro sopravvivenza malgrado le pressioni del clero, e specialmente malgrado un secolo di razionalismo antireligioso e antisuperstizioso, è una nuova prova del vigore di queste pratiche. Quasi tutte le altre cerimonie relative a pietre consacrate (devozione, timore, divinazione eccetera) sono scomparse. Rimane soltanto quel che avevano di essenziale: la fede nella loro virtù fecondatrice. Oggi la credenza non è più basata su nessuna considerazione teorica, ma è giustificata da leggende recenti o da interpretazioni sacerdotali (un santo si è riposato su quella roccia; sopra il menhir c'è la croce, eccetera). Però talvolta si può distinguere una formula teorica intermedia: le pietre, le rocce, i menhir, sono frequentati dalle fate, e le offerte (olio, fiori, eccetera) sono destinate a loro. Non che alle fate si renda un vero culto, ma si domanda loro sempre qualche cosa.

Tuttavia la rivoluzione religiosa avvenuta con la conversione dell'Europa al cristianesimo finì con l'annientare il primitivo complesso teorico nel quale si inquadrava il cerimoniale delle pietre fecondatrici. La devozione manifestata dalle popolazioni rurali fino al medioevo per tutto quel che toccava le civiltà preistoriche (le cosiddette ‘epoche di pietra’), per i loro monumenti funerari, magici o cultuali, per le loro armi di pietra (la pietra del fulmine), non si spiega soltanto con la sopravvivenza diretta delle idee religiose dei loro predecessori preistorici, ma anche col timore, la devozione o l'ammirazione superstiziosa manifestata dalla gente di campagna verso quegli uomini, giudicati da quel che sopravviveva della loro civiltà litica. E' vero che le popolazioni rurali, come vedremo in seguito, consideravano le armi primitive ‘pietre del fulmine’, cadute dal cielo, e parimenti i menhir, le steli, i dolmen, erano ritenuti vestigia di giganti, di fate o di eroi. Ma questi giganti, fate, eroi, streghe, altro non avevano fatto che incorporare al proprio dominio le pietre e le silici che per la loro stessa struttura attiravano l'attenzione; in questo modo la loro ammirazione, la loro devozione e il loro timore trovarono un senso nuovo e una nuova giustificazione.

78. Pietre forate, 'pietre del fulmine'.

Abbiamo osservato poco fa che la teoria tradizionale, quella che giustifica il culto delle pietre fecondatrici e la devozione alle pietre, fu sostituita (o almeno contaminata) da una teoria nuova. Esempio notevole è l'usanza (viva fino ai nostri giorni in Europa) di far passare i neonati per il foro di una roccia (46). Indubbiamente questo rito si riferisce a una 'rinascita', intesa sia come nascita, per il tramite di un simbolo di pietra, dalla matrice divina, sia come rinascita attraverso un simbolo solare. I popoli protostorici dell'India consideravano le pietre forate un emblema del "yoni", e l'azione rituale di passare per il buco implicherebbe rigenerazione per mezzo del principio cosmico femminile (47). Le 'mole di pietra' cultuali ("älv-kvarnar") della preistoria scandinava avevano forse una funzione analoga; il professor Almgren attribuisce loro un senso simbolico prossimo a quello del "yoni" (48). Ma in India queste "ringstones" hanno anche un simbolismo solare; sono assimilate alla porta del mondo, "loka-dvara", traversando la quale l'anima può 'passare oltre' (salvarsi = "atimucyate"). Il foro della pietra si chiama 'porta della liberazione' ("mukti-dvara"), e in ogni caso questa formula non si può applicare a una rinascita per mezzo del "yoni" (la matrice), ma soltanto a una liberazione dal Cosmo e dal ciclo karmico, liberazione implicita nel simbolo solare (49). Siamo di fronte a un simbolismo che manifesta un senso diverso dal rito arcaico del passaggio attraverso la "ringstone". Sempre in India, si trova un altro esempio della sostituzione di una teoria nuova all'antica: ancor oggi la pietra "salagrama" è sacra perché passa per il simbolo di Vishnu ed è sposata alla pianta "tulasi", simbolo della dea Laksmi. In realtà il complesso cultuale pietra-pianta è un simbolo arcaico del 'luogo consacrato', dell'altare primitivo, e copre tutta la zona indo-mediterranea (paragrafo 97).

In molte regioni, le meteoriti sono ritenute emblemi o segni di fecondità. I Buriati sono convinti che certi sassi 'caduti dal cielo' favoriscono la pioggia e, in tempo di siccità, offrono loro sacrifici.

In molti altri villaggi si trovano pietre analoghe, di dimensioni ridotte; si recano loro offerte a primavera, per garantire un buon raccolto (50). Ne risulta che, se la pietra ha un valore religioso, questo dipende dalla sua origine: proviene da una zona sacra e fertile per eccellenza. Cade dal cielo insieme col fulmine che porta la pioggia. Tutte le credenze sulla fertilità delle 'pietre della pioggia' sono fondate sulla loro origine meteorica o sulle analogie che si sentono fra queste pietre e certe forze, forme, esseri, che comandano la pioggia. A Kota Gadang (Sumatra), per esempio, c'è una pietra che somiglia vagamente a un gatto. Avvicinandola alla parte rappresentata dal gatto nero in certi riti per ottenere la pioggia, si può supporre che questa pietra abbia la stessa virtù (51). L'analisi approfondita delle innumerevoli 'pietre della pioggia' rivela sempre l'esistenza di una 'teoria', che spiega la loro virtù di comandare alle nuvole; si tratta della loro forma, che ha una certa 'simpatia' con le nuvole o col fulmine, o della loro origine celeste (si ritengono cadute dal cielo), o del fatto che appartennero agli 'antenati'; oppure furono trovate nell'acqua, o hanno una forma che ricorda la rana, il serpente, il pesce o qualche altro emblema acquatico.

L'efficacia delle pietre non è mai insita in loro; partecipano a un principio o incarnano un simbolo, esprimono una 'simpatia' cosmica o traducono un'origine celeste. Queste pietre sono SEGNI di una realtà spirituale diversa, o strumenti di una forza sacra alla quale servono soltanto di ricettacolo.

79. Meteoriti e betili.

Un esempio suggestivo della multivalenza simbolica della pietra è dato dalle meteoriti. La Pietra Nera della Mecca e quella di Pessinunte, immagine aniconica della Grande Madre dei Frigi, Cibele, portata a Roma durante l'ultima guerra punica, sono le più illustri meteoriti (52). Il loro carattere sacro era dovuto anzitutto alla loro origine celeste. Ma erano insieme immagini della Grande Madre, cioè della divinità tellurica per eccellenza. E' difficile credere che la loro origine uranica sia stata dimenticata, perché le credenze popolari attribuiscono questa discendenza a tutti gli strumenti preistorici di pietra chiamati ‘pietre del fulmine’. Probabilmente le meteoriti divennero immagini della Grande Dea perché si credettero inseguite dal fulmine, simbolo del Dio uranico. Ma, d'altra parte, la Ka'ba era considerata il ‘centro del mondo’, cioè non soltanto il centro della terra: sopra di essa, nel centro del cielo, doveva trovarsi la ‘Porta del Cielo’. Evidentemente, cadendo dal cielo, la Pietra Nera della Ka'ba bucò il firmamento, e attraverso quel foro può avvenire la comunicazione fra Terra e Cielo (vi passa l'‘Axis Mundi’).

Le meteoriti quindi sono sacre, o perché cadute dal cielo o perché rivelano la presenza della Grande Dea, o perché rappresentano il ‘Centro del Mondo’. In ogni caso, sono SIMBOLI o EMBLEMI. Il loro carattere sacro suppone una teoria cosmologica e insieme un concetto preciso della dialettica ierofanica. ‘Gli Arabi adorano le pietre’, scriveva Clemente Alessandrino (53). Come i suoi predecessori monoteisti del Vecchio Testamento, l'apologeta cristiano era indotto dalla purità e dall'intensità della propria esperienza religiosa (fondata sulla rivelazione cristologica) a negare ogni valore spirituale alle antiche forme di culto. Considerando la tendenza strutturale dello spirito semitico a confondere la divinità col sostegno materiale che la rappresenta o manifesta la sua forza (54), si può supporre che al tempo di Clemente la maggioranza degli Arabi ‘adorassero’ i sassi. Ricerche recenti hanno dimostrato che gli Arabi preislamici veneravano certe pietre chiamate dai Greco-latini "baytili", parola di origine semitica che significa ‘casa di Dio’ (55). Del resto tali pietre sacre non furono venerate soltanto nel mondo semitico, ma anche dalle popolazioni dell'Africa del nord, anche prima dei loro contatti con i Cartaginesi (56). Ma i betili non furono mai adorati in quanto SASSI, lo furono soltanto nella misura in cui manifestavano una PRESENZA DIVINA. Rappresentavano la ‘casa’ di Dio, erano il suo segno, il suo emblema, il ricettacolo della sua forza o il testimonio incrollabile di un atto religioso compiuto in suo nome. Qualche esempio scelto nel mondo semitico farà comprendere meglio il loro significato e la loro funzione.

In viaggio per la Mesopotamia, Giacobbe attraversò Haran.

‘Giunto a un certo luogo, volendovi riposare dopo il tramonto del sole, prese delle pietre che vi si trovavano, e postele sotto il suo capo, ivi dormì. E vide in sogno una scala rizzata sulla terra, la cui cima toccava il cielo; gli angeli di Dio salivano e discendevano per essa; e il Signore, appoggiato alla scala, gli diceva: ‘Io sono il Signore Dio d'Abramo tuo padre e il Dio d'Isacco; la terra nella quale dormi, la darò a te e alla tua stirpe...’ ... Svegliatosi Giacobbe dal suo sogno disse: ‘Veramente, il Signore è in questo luogo, e io non lo sapevo!’ e intimorito così continuò: ‘Quanto è terribile questo luogo! altro non è che la casa di Dio e la porta del cielo’. Alzatosi dunque al mattino, Giacobbe prese la pietra sulla quale aveva posato il capo e la alzò in memoria, versandovi olio sopra. E mise nome Bethel a quel luogo (57).

80. Epifanie e simbolismi litici.

Zimmern ha mostrato che "Beth-el", ‘casa di Dio’, è insieme nome divino e appellativo della pietra sacra, del betilo (58).

Giacobbe s'è addormentato sopra una pietra, nel punto dove il Cielo e la Terra sono in comunicazione; era un ‘centro’ corrispondente alla ‘Porta dei Cieli’. Ma il Dio che appare in sogno a Giacobbe è il Dio di Abramo, come rileva il testo biblico, o è una divinità locale, il dio di Bethel, come credeva nel 1921 il Dussaud? (59) I testi di Ras Shamra, che sono preziosi documenti per la vita religiosa dei Semiti premosaici, dimostrano che "El" e "Bethel" sono i nomi equivalenti di una stessa divinità (60). In altri termini, Giacobbe nel suo sogno ha visto il Dio dei padri e non una divinità locale. Per consacrare il luogo ha eretto un betilo, venerato in seguito dagli indigeni come una certa divinità, Bethel. Le "élites" monoteiste fedeli al messaggio di Mosè hanno sostenuto lunghe lotte contro quel ‘dio’, quelle lotte che Geremia ricorda. ‘Si può tenere per dimostrato che, nel famoso racconto della Visione di Giacobbe,... il dio di Bethel non era ancora il dio Bethel.

Ma l'identificazione e la confusione poterono avvenire piuttosto rapidamente negli ambienti popolari’ (61). Dove Giacobbe vide secondo la tradizione - la SCALA degli angeli e la casa di Dio, i contadini palestinesi vedevano IL DIO BETHEL (62).

Ma è bene ricordare che, quale che fosse il dio riconosciuto in Bethel dalle popolazioni autoctone, la PIETRA rappresentava tuttavia soltanto un SEGNO, una casa, una teofania. La divinità si MANIFESTAVA per il tramite della pietra, oppure - in alcuni rituali - doveva ATTESTARE e santificare un patto concluso nelle sue vicinanze. Questa TESTIMONIANZA consisteva, per la coscienza popolare, nell'incarnazione della divinità in un sasso, e per le "élites", in una trasfigurazione del sasso mediante la presenza divina. Dopo aver concluso il patto fra Jahvè e il suo popolo, Giosuè ‘prese una grossissima pietra, la collocò sotto la quercia che era nel santuario del Signore, e disse a tutto il popolo: ‘Questa pietra sarà in testimonianza per voi, che avete udito tutte le parole dettevi dal Signore, affinché non avvenga che voi vogliate negare...’ (63). Dio è ‘testimonio’ anche nelle pietre erette da Labano in occasione del suo patto di amicizia con Giacobbe (64). Simili pietre-testimoni furono probabilmente adorate dalle popolazioni cananee in quanto manifestazioni della divinità.

La lotta delle "élites" monoteiste mosaiche era condotta contro la confusione frequente fra il SEGNO della presenza divina e l'INCORPORAZIONE della divinità in un qualsiasi ricettacolo.

‘Non vi farete idolo né scultura, non erigerete pilastri ("masseba", ‘pietra sacra’), né porrete nella vostra terra segnali cospicui ("maskit", ‘pietra figurata’) per adorarli’ (65). E nei "Numeri" (33, 52) Dio ordina a Mosè di distruggere le pietre cultuali che avrebbe incontrato in Canaan: ‘Spezzate i pilastri scolpiti ("maskitim"), fate in bricioli le statue, distruggete tutti gli altari dei luoghi alti’. Qui assistiamo non a un conflitto fra la fede e l'idolatria, ma al combattimento di due teofanie, di due momenti dell'esperienza religiosa: da una parte la concezione arcaica, che identificava la divinità con la materia e la adorava, quale che fosse il luogo o la forma dell'apparizione divina; d'altra parte una concezione sorta dall'esperienza di un'"élite", che riconosceva la presenza divina soltanto nei luoghi consacrati (l'arca, il tempio, eccetera) e in certi riti mosaici, e cercava di confermare questa presenza nella coscienza stessa del credente.

Come per solito avviene, le antiche forme e oggetti cultuali, una volta modificato il loro significato e il loro valore religioso, furono adottati dalla riforma religiosa. Nell'Arca dell'Alleanza, ove secondo la tradizione si conservavano le Tavole della Legge, erano state forse racchiuse in origine certe pietre cultuali consacrate dalla presenza divina. I riformatori accettavano questi oggetti, valorizzandoli entro un complesso religioso diverso, conferendo loro un contenuto completamente differente (66). Ogni riforma, insomma, viene fatta contro una degradazione dell'esperienza originaria; la confusione fra SEGNO e DIVINITA' si era aggravata negli ambienti popolari, e appunto per eliminare il pericolo di tali confusioni, le "élites" mosaiche distruggevano I SEGNI (le pietre figurate, le immagini scolpite, eccetera) o ne trasformavano il significato (‘Arca dell'Alleanza’). La confusione che rapidamente ricompariva sotto altre forme, determinava nuove riforme, vale a dire una nuova proclamazione del significato originario.

81. Pietra sacra, "omphalos", 'Centro del Mondo'.

La pietra su cui si era addormentato Giacobbe non era soltanto la 'casa di Dio', era anche il luogo dove, per mezzo della 'scala degli angeli', Cielo e Terra venivano posti in comunicazione. Di conseguenza il betilo era un 'centro del Mondo', come la Ka'ba della Mecca o il Monte Sinai, come tutti i templi, palazzi e a centri' consacrati ritualmente (paragrafi 143 e seguenti). La qualità di 'scala' che unisce il Cielo e la Terra derivava da una teofania effettuatasi in quel punto; la divinità che si mostrò a Giacobbe sul betilo rivelava, in quel momento, il luogo ove poteva scendere in terra, il punto ove il trascendente poteva manifestarsi nell'immanente. Vedremo più oltre che simili scale fra Cielo e Terra non sono necessariamente localizzabili in una geografia concreta, profana; che il 'centro del Mondo' può venir consacrato ritualmente su infiniti punti geografici, senza che l'autenticità di ciascuno leda quella degli altri.

Ci contenteremo, per ora, di ricordare alcune credenze intorno all'"omphalos" ('ombelico') del quale Pausania dice (10, 16, 2): 'Quel che gli abitanti di Dodona chiamano "omphalos" è fatto di pietra bianca e si ritiene che occupi il centro della terra, e Pindaro, in una delle sue odi, conferma questa opinione'. Molti lavori sono stati pubblicati sull'argomento. Rohde e la Harrison credono che l'"omphalos" rappresentasse in origine la pietra funebre posta sulla tomba (67). Il Roscher, che ha dedicato tre monografie al problema, afferma che l'"omphalos" fu concepito fin dall'inizio come 'centro della terra'. Nilsson (68) non sembra soddisfatto di queste interpretazioni e considera i due concetti della pietra tombale e del 'centro del mondo' recenti e sostituiti a una credenza più 'primitiva'.

In realtà, le due concezioni sono 'primitive' e non si escludono fra loro. Una tomba, considerata come punto d'interferenza del mondo dei morti, del mondo dei vivi e di quello degli dèi, può essere contemporaneamente un 'centro', un '"omphalos" della Terra'. Ad esempio, presso i Romani il "mundus" rappresentava il luogo di comunicazione fra i tre domini: 'quando il "mundus" è aperto, è aperta anche la porta dei tristi dèi dell'Inferno', scrive Varrone (69). Il "mundus" evidentemente non è una tomba, ma il suo simbolismo ci permette di capire meglio la funzione analoga dell'"omphalos": le sue eventuali origini funerarie non contraddicono alla sua qualità di 'centro'. Il luogo ove poteva stabilirsi la comunicazione col mondo dei morti e con quello degli dèi sotterranei, era consacrato come un anello di congiunzione fra i vari piani cosmici, e un tal luogo poteva trovarsi unicamente in un 'centro' (la multivalenza simbolica dell'"omphalos" sarà studiata entro il complesso che le è proprio, quando analizzeremo la teoria e la funzione rituale della consacrazione dei 'centri', paragrafo 145).

Sovrapponendosi all'antico culto ctonio di Delfo, Apollo si annetté l'"omphalos" e i suoi privilegi. Inseguito dalle Erinni, Oreste è purificato da Apollo accanto all'"omphalos", il luogo sacro per eccellenza, l''ombelico' che col suo simbolismo garantisce una nuova nascita e una coscienza reintegrata. La polivalenza della 'pietra centrale' è conservata ancor meglio nelle tradizioni celtiche. Lia Fail, 'la pietra di Fail' (il nome è oscuro; Fail = Irlanda?) comincia a cantare appena vi si siede sopra l'uomo degno del trono; nelle ordalie, l'accusato che sale su quella pietra, se è innocente, diventa bianco; di fronte a una donna destinata a rimanere sterile, la pietra suda sangue, ma per una donna destinata alla maternità, trasuda latte (70). Lia Fail è una teofania della divinità del suolo, l'unica che riconosce il proprio padrone (il re d'Irlanda), la sola che dirige l'economia della fecondità e garantisce le ordalie.

Esistono, ben inteso, anche varianti falliche, tardive, di questi "omphaloi" celtici: la fecondità è per eccellenza attributo del 'centro', e i suoi emblemi sono spesso sessuali.

La valorizzazione religiosa (e implicitamente politica) del ‘centro’ da parte dei Celti è attestata da nomi come "medinemetum", "mediolanum" (71), conservati fino a oggi nella toponimia francese (72). Considerando gli insegnamenti della Lia Fail e di alcune tradizioni conservate in Francia, possiamo identificare questi ‘centri’ con le pietre onfaliche. Nel villaggio di Amancy (cantone della Roche), ad esempio, esiste (prova sicura del ‘centro) una PIETRA DEL MEZZO DEL MONDO (73).

La "Pierra chevetta" (cantone di Moutiers) non è mai stata sommersa dalle inondazioni (74), vaga sopravvivenza del ‘centro’ che il diluvio non è riuscito a inghiottire (paragrafo 143).

82. Segni e forme.

In tutte le tradizioni l'"omphalos" è una pietra consacrata da una presenza sovrumana o da un qualsiasi simbolismo. Come i betili e i "masseba" o i megaliti preistorici, l'"omphalos" ATTESTA qualche cosa, e da questa testimonianza trae il suo valore o la sua funzione nel culto. Sia che PROTEGGANO i morti (come, ad esempio, i megaliti neolitici), sia che attestino un patto concluso fra uomo e Dio o fra uomo e uomo (presso i Semiti), sia che ricevano un carattere sacro dalla loro forma o dalla loro origine uranica (meteoriti, eccetera), sia finalmente che rappresentino teofanie o punti di intersezione delle zone cosmiche, o immagini del ‘centro’, le pietre traggono sempre il loro valore cultuale dalla presenza divina che le ha trasfigurate. dalle forze extra-umane (le anime dei morti) che vi si sono incarnate, o dal simbolismo (erotico, cosmologico, religioso, politico) che le inquadra. Le pietre cultuali sono SEGNI ed esprimono sempre una realtà trascendente. Dalla semplice ierofania elementare rappresentata da certe pietre e da certe rocce - che COLPISCONO lo spirito umano con la loro solidità, durezza e maestà - fino al simbolismo onfalico o meteorico, le pietre cultuali non cessano mai di SIGNIFICARE qualche cosa che va oltre l'uomo.

Evidentemente questi ‘significati’ si trasformano, si sostituiscono, talvolta si degradano o si rafforzano. Non si possono analizzare in poche pagine. Basti dire che vi sono forme del culto delle pietre che hanno i caratteri di una regressione all'infantilismo; altre che, in seguito a nuove esperienze religiose o per il fatto di integrarsi ad altri sistemi cosmologici, subiscono trasformazioni tanto radicali che diventano pressoché irriconoscibili. La STORIA modifica, trasforma, degrada o, grazie all'intervento di qualche vigorosa personalità religiosa, trasfigura qualsiasi teofania. Vedremo più oltre il significato delle modificazioni portate dalla STORIA nel campo della morfologia religiosa. Ricordiamo per ora un esempio di ‘trasfigurazione’ della pietra: il caso di alcuni dèi greci.

‘Risalendo ancor più lontano nel tempo’, scrive Pausania (7, 22, 4), ‘si vedono tutti i Greci rendere onori divini non a statue, ma a pietre non lavorate ("argoi lithoi")’. Il personaggio di Hermes è preceduto da una lunga e confusa preistoria: i sassi collocati ai lati delle strade per ‘proteggerle’ e conservarle si chiamavano "hermai"; soltanto più tardi una colonna itifallica, sormontata da una testa d'uomo, un "hermès", passò per immagine del dio. Così, prima di diventare nella religione e nella mitologia postomerica la ‘persona’ che sapete, Hermes in principio era soltanto una teofania di pietra (75). Queste "hermai" significavano una presenza, incarnavano una forza, proteggevano e fecondavano insieme. L'antropomorfizzazione di Hermes nasce dall'azione corrosiva dell'immaginazione ellenica e dalla tendenza che la gente ebbe, abbastanza presto, a personalizzare sempre più le divinità e le forze sacre. Sicché assistiamo realmente a un'evoluzione, la quale non implica affatto una ‘purificazione’ e un ‘arricchimento’ della divinità, ma soltanto una modificazione della FORMULA mediante la quale l'uomo in principio esprimeva la propria esperienza religiosa e il proprio concetto della divinità. Il Greco ha raffigurato in modi diversi, nel

corso del tempo, i concetti che si sviluppavano nella sua immaginazione. Gli orizzonti del suo spirito audace, plastico e fecondo si ampliavano, e le antiche teofanie, sulla nuova scena ove andava perduta la loro efficacia, perdevano anche il loro significato. Le "hermai" manifestavano una presenza divina soltanto a una coscienza capace di ricevere la rivelazione del sacro in modo immediato, in qualsiasi gesto creatore, per mezzo di qualsiasi ‘forma’ o ‘segno’. Hermes, per suo conto, si staccò dalla materia; la sua figura divenne umana, la sua teofania diventò un mito.

La teofania di Athena presenta la stessa evoluzione del SEGNO alla PERSONA: quale che sia la sua origine, il PALLADIUM, nei tempi preistorici, manifestava la forza immediata della dea (76). Apollo Agyieo, in principio, era soltanto una colonna di pietra (77). Nel Ginnasio di Megara c'era una piccola pietra piramidale chiamata Apollon Karinos; a Malea, Apollon Lithesios sorgeva accanto a un sasso, e questo epiteto del dio è stato recentemente interpretato con "lithos" (78), etimologia che Nilsson (79) crede soddisfacente né più né meno delle precedenti. In ogni modo è sicuro che nessun altro dio greco, neppure Hermes, era circondato da tante pietre quanto Apollo. Ma come Hermes non ‘è’ la pietra, così anche Apollo non sorge dalla pietra: le "hermai" ponevano in rilievo soltanto la solitudine delle strade, la notte paurosa, la protezione del viandante, della casa, dei campi. E appunto perché si era annessi gli antichi luoghi di culto, Apollo prese possesso anche dei loro segni distintivi, pietre, "omphaloi", altari, in massima parte dedicati in principio alla Grande Dea. Questo non significa affatto che una teofania apollinea a base di pietra non abbia avuto corso, nel periodo in cui il dio non aveva ancora ricevuto il suo aspetto classico: per la coscienza religiosa arcaica, la pietra grezza evocava la presenza divina in modo più sicuro che non le statue di Prassitele per i loro contemporanei.

NOTE.

Nota 1. IMBELLONI, "Les noms des haches lithiques", pagina 333.

Nota 2. OCTOBON, "Statues-menhirs", pagina 562.

Nota 3. Ibidem, pagina 562.

Nota 4. W. H. SCHOOBERT, "The Aboriginal Tribes of the Central Provinces", in: Census of India, 1931, 1 (3, b), pagina 85; W.

V. GRIGSON, "The Maria Gonds of Bastar" (Londra, 1938), pagine 274 e seguenti

Nota 5. Questi risultati sono piuttosto importanti, perché l'usanza di erigere monumenti funerari non sembra tradizione autoctona dei Bhil, la popolazione più arcaica dell'India centrale (pagina 156), ma dovuta all'influenza dei popoli megalitici, come i Dravidici e i Munda (confronta KOPPERS, "Monuments to the Dead of the Bhils", pagina 196). Dato che non furono popoli megalitici né gli Arya né gli autori della civiltà preistorica dell'Indo (terzo millennio avanti Cristo), rimane aperto il problema dell'origine della tradizione megalitica in India. E' forse dovuta a influenze sud-asiatiche, austro-asiatiche o dobbiamo spiegarla con relazioni storiche, genetiche (forse indirette) con la cultura megalitica della preistoria europea?

Nota 6. KOPPERS, opera citata, pagine 134, 151, 189, 197, 188.

Nota 7. Ibidem, pagina 188.

Nota 8. C. G. SELIGMAN, "Pagan Tribes of the Nilotic Sudan" (Londra), pagina 24.

Nota 7. WILLIAMSON, "The Social and Political Systems of Central Polynesia", 2, pagine 242 e seguenti.

Nota 9. LAYARD, "The Journey of the Dead", in: Essays presented to Seligman (Londra, 1934), pagine 116 e seguenti, eccetera.

Nota 10. LEENHARDT, "Notes d'éthnologie néocalédonienne", pagina 183.

Nota 11. Ibidem, pagina 241.

Nota 12. Confronta PETTAZZONI, "Dio", 1, pagina 10.

Nota 13. HUTTON, in: "Census", citato, 1, pagina 88.

Nota 14. Confronta BOULNOIS, "Le caducée et la symbolique dravidienne indo-méditerranéenne, pagina 12.

Nota 15. SPENCER e GILLEN, "The Native Tribes of Central Australia", pagina 337.

Nota 16. HARTLAND, "Primitive Paternity", 1, pagine 124 e seguenti.

Nota 17. FRAZER, "Folklore in the Old Testament", 2, pagina 75.

Nota 18. Si veda G. WILKE, "Die Religion der Indogermanen in archäologischer Betrachtung" (Lipsia, 1921), pagine 99 e seguenti.

Nota 19. Confronta FRAZER, opera citata, pagine 403-405; NYBERG, "Kind und Erde", pagine 66 e seguenti, 239.

Nota 20. Ibidem, pagina 66.

Nota 21. VAN GENNEP, in Saintyves, "Corpus du folklore préhistorique", 2, pagina 376.

Nota 22. J A. HUGUES, ibidem, pagina 390.

Nota 23. Confronta VAN GENNEP, ibidem, pagina 317.

Nota 24. Ibidem, pagina 332.

Nota 25. Confronta PETTAZZONI, opera citata, 1, pagine 198, 200.

Nota 26. Esempio in SAINTYES, "Corpus", citato, 2, pagine 347 eccetera; SEBILLOT, "Le folklore de France", 1 (1904), pagine 335 e seguenti; LANG, "Myth, Ritual and Religion", 1, pagine 96 e seguenti; SARTORI, in: Handwörterbuch des dentsch.

Aberglaubens", sotto la voce ‘gleiten’; L. DE VASCONCELLOS, "Opusculos", volume 7 (Lisbona, 1938), pagine 653 e seguenti.

Nota 27. SEBILLOT, opera citata, 1, pagine 339 e seguenti.

Nota 28. SAINTYVES, "Corpus", 3, pagina 346.

Nota 29. Ibidem, confronta l'indice dei tre volumi, sotto la voce ‘friction’.

Nota 30. MCKENZIE, "Infancy of Medicine" (Londra, 1927), pagina 219, secondo notizie date dai giornali.

Nota 31. SEBILLOT, "Le folklore de France", 4 (1907), pagine 61 e seguenti; "Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne", volume 1, pagina 150.

Nota 32. BENARD LE PONTOIS, "Le Finistère préhistorique" (Parigi, 1929), pagina 268.

Nota 33. R. EISLER, "Kuba-Kybele", ‘Philologus’, 118-151, 161-209 (1909); confronta HENTZE, "Mythes et symboles lunaires", pagine 34 e seguenti.

Nota 34. SAINTYVES, "Corpus", 3 pagina 431.

Nota 35. Confronta ibidem, indice dei testi 1, sotto la voce ‘Pierre d'amour’, ‘Pierre de mariage’, eccetera.

Nota 36. HARTLAND, opera citata, pagina 130.

Nota 37. DE VASCONCELLOS, "De terra em terra", 2 (Lisbona), pagina 105; "Opusculos", 7, pagina 652.

Nota 38. SAINTYVES, "Corpus", 3, pagine 36, 213, eccetera; 98, 220, 330.

Nota 39. Ibidem, 2, pagina 401.

Nota 40. PERRAULT DABOT, riprodotto ibidem, 2, pagina 403.

Nota 41. FRAZER, "Adonis, Attis, Osiris", 1, pagina 36.

Nota 42. FRAZER, "Balder the Beautiful", 2 pagina 137.

Nota 43. SAINTYVES, "Corpus", 2, pagina 403.

Nota 44. Ibidem, pagina 403.

Nota 45. Confronta anche ibidem, 1, sotto la voce "Condamnations", eccetera.

Nota 46. Confronta RYDH, "Symbolism in Mortuary Ceramics", pagina 110.

Nota 47. Confronta MARSHALL, "Mohenjo-Daro and the Indus Civilization", 1, pagina 62.

Nota 48. Confronta ALMGREN, "Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden" (Francoforte, 1934), pagina 246.

Nota 49. Confronta COOMARASWAMY, "The Darker Side of the Dawn" (Washington, 1935), pagina 17, numero 22.

Nota 50. HOLMBERG, "Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker", pagina 153.

Nota 51. Confronta FRAZER, "The Magic King", 1, pagina 308.

Nota 52. Confronta la bibliografia del nostro "Metallurgy, Magic and Alchemy", pagina 3.

Nota 53. "Protreptica", 4, 46.

Nota 54. VINCENT, "La religion des Judéo-araméens d'Eléphantine", pagina 591.

Nota 55. LAMMENS, "Le culte des bétyles et les processions religieuses dans l'Arabie préislamique".

Nota 56. Confronta A. BEL, "La religion musulmane en Berbérie", 1 (Parigi, 1938), pagina 80.

Nota 57. "Genesi", 28, 11-13, 16-19.

Nota 58. Confronta DUSSAUD, "Les origines cananéennes du sacrifice israélite" (seconda edizione, 1941), pagina 232.

Nota 59. Ibidem, pagine 234 e seguenti; confronta Geremia, 48, 13: ‘Moab si vergognerà di Kemos come la casa d'Israele si è vergognata di Bethel’.

Nota 60. Confronta DUSSAUD, "Les découvertes de Ras Shamra" (seconda edizione), pagine 97, 111.

Nota 61. VINCENT, opera citata, pagina 591.

Nota 62. Confronta ELIADE, "Insula lui Euthanasius", pagina 117.

Nota 63. "Giosuè", 24, 26-27.

Nota 64. "Genesi", 31, 44 e seguenti.

Nota 65. "Levitico", 26, 1.

Nota 66. Confronta ad esempio BERTHOLET, "Ueber Kultische Motivverschiebungen", pagine 7 e seguenti.

Nota 67. Varrone, "De lingua latina", 7, 17, ricorda una tradizione secondo la quale l'"omphalos" sarebbe la tomba del serpente sacro di Delfo, Pitone: "quem Pythonis aiunt tumulum".

Nota 68. NILSSON, "Gechichte", 1, pagina 189.

Nota 69. Citato da Macrobio, "Saturn.", 1, 16, 18.

Nota 70. Confronta DUMEZIL, "Jupiter, Mars, Quirinus", pagine 228 e seguenti.

Nota 71. Confronta Cesare, 6, 13 "media regio".

Nota 72. SAINTYVES opera citata, 2, pagina 328, con bibliografia.

Nota 73. Ibidem, pagina 327.

Nota 74. Ibidem, pagina 376.

Nota 75. Confronta RAINGEARD, "Hermès psychagogue", pagine 384 e seguenti.

Nota 76. Confronta Denyse DE LASSEUR, "Les déesses armées" (Parigi, 1919), pagine 139 e seguenti.

Nota 77. DE VISSER, "Die nichtmenschengestaltigen Götter der Griechen", pagine 65 e seguenti.

Nota 78. SOLDERS, ‘Arch. f. Religionswiss.’, 142 e seguenti (1935).

Nota 79. NILSSON, "Geschichte", 1, pagina 189.

7. LA TERRA, LA DONNA E LA FECONDITA'.

83. La Terra-Madre.

'... La Terra (Gaia), essa in principio partorì un essere eguale a sé, capace di coprirla tutta intera, Cielo (Ouranos) stellato, che doveva offrire agli dèi beati una base sicura per sempre' (1). Questa coppia primordiale diede origine all'innumerevole famiglia degli dèi, dei ciclopi e degli altri esseri mitici (Cottos, Briareo, Gige, 'figli pieni d'orgoglio', con cento braccia e cinquanta teste ciascuno). Il matrimonio del Cielo e della Terra è la prima ierogamia; gli dèi si affretteranno a ripeterla e gli uomini, alla loro volta, la imiteranno con quella stessa gravità sacra che mettono nell'imitazione di ogni gesto compiuto all'aurora dei tempi.

Gaia o Ge ha goduto in Grecia un culto piuttosto esteso, ma col tempo altre divinità della Terra l'hanno sostituita.

L'etimologia dimostrerebbe in lei l'elemento tellurico nella sua forma più immediata (2). Omero la ricorda appena; una divinità ctonia, appartenente per eccellenza al substrato pre-ellenico, difficilmente troverebbe posto nel suo Olimpo. Ma uno degli inni omerici è dedicato a lei: 'La terra canterò, madre universale dalle solide fondamenta, antenata venerabile che nutre sul proprio suolo tutto quel che esiste... A te appartiene dare ai mortali la vita, e ritoglierla loro... Felice colui che tu onori della tua benevolenza! Per lui la gleba della vita è carica di raccolti; nei campi le sue greggi prosperano e la sua casa si riempie di ricchezze' (3).

Anche Eschilo la glorifica, perché è la Terra che 'partorisce tutti gli esseri, li nutre e ne riceve poi nuovamente il germe fecondo' (4). Vedremo fra poco quanto sia vera e arcaica questa formula di Eschilo. E ricordiamo anche un inno antichissimo, cantato, secondo Pausania, dai Peleiadi di Dodona: 'Zeus fu, è e sarà, o Grande Zeus; con il tuo aiuto la Terra ci dà i suoi frutti. Giustamente noi la chiamiamo madre nostra'.

E' giunto fino a noi un numero rilevante di credenze, miti e rituali attinenti alla terra, alle sue divinità, alla 'Grande Madre'. Formando, in un certo senso, il fondamento stesso del Cosmo, la terra è dotata di multivalenze religiose. Fu adorata perché 'era', perché si mostrava e mostrava, perché rendeva, fruttificava e riceveva. Studiando la storia di una sola religione, si riuscirebbe forse a circoscrivere con precisione sufficiente la funzione e lo svolgimento delle credenze relative alle epifanie telluriche. Ma occupandoci esclusivamente di morfologia religiosa, la cosa non è più possibile; anche qui, come negli altri capitoli, abbiamo a che fare con gesti, credenze e teorie che appartengono a cicli di civiltà diversi, di età e di struttura differenti. Cerchiamo in ogni modo di vedere quali siano le linee fondamentali in questo complesso di fatti che gli indici delle grandi monografie distribuiscono sotto i titoli: 'terra', Terra Madre, divinità della terra, spiriti telluric eccetera.

84. La coppia primordiale Cielo-Terra.

La coppia divina Cielo-Terra, evocata da Esiodo, è uno dei temi fondamentali della mitologia universale. In molte mitologie dove il Cielo ha rappresentato o rappresenta la parte di divinità suprema, la Terra è raffigurata come sua compagna, e abbiamo già visto (paragrafi 12 e seguenti) che nella vita religiosa primitiva si incontra il Cielo un po' dappertutto. I Maori chiamano Rangi il Cielo e Papa la Terra; in principio (simili in questo a Ouranos e Gaia) erano uniti in uno stretto abbraccio. I figli nati da tale accoppiamento senza fine - Tumata-nenga, Tane-mahuta e altri ancora - che assetati di luce brancolavano nelle tenebre, si decisero a separare i genitori, e un giorno tagliarono i tendini che legavano il Cielo alla Terra e spinsero il padre sempre più in alto, finché Rangi fu proiettato per aria, e la luce comparve nel mondo (5).

Il motivo cosmogonico della coppia primordiale Cielo-Terra è presente in tutte le civiltà oceaniche, dall'Indonesia alla Micronesia (6). Si ritrova a Borneo, a Minahassa, nelle isole Celebes settentrionali (ove Luminuut, dea della terra, è la divinità principale) (7), presso i Toradja delle Celebes centrali (Ilai e I-ndora), e in altre innumerevoli isole dell'Indonesia, eccetera. Talvolta si trova ancora il motivo della separazione violenta del Cielo dalla Terra; a Tahiti, per esempio, si crede che quest'operazione sia stata compiuta da una pianta che, crescendo, sollevò il Cielo (8). Del resto questo motivo è molto diffuso anche in altre zone di civiltà (9). Si trova la coppia primordiale in Africa; per esempio Nzambi e Nzambi-Mpungu della tribù Bawili nel Gabon (10), Olorum e Oduna (‘la nera’) presso i Yoruba (11), la coppia divina presso gli Ewe, gli Akwapim (12) eccetera. Per i Kumama, popolazione agricola dell'Africa Australe, le nozze del Cielo e della Terra hanno lo stesso senso di fecondità cosmica che si trova nei canti dei Peleiadi di Dodona: ‘La Terra è nostra madre, il Cielo è nostro padre. Il Cielo feconda la Terra con la pioggia, la Terra produce i cereali e l'erba’ (13). Formula che, come vedremo, potrebbe riassumere buona parte delle credenze agricole. La coppia divina figura anche nelle mitologie delle due Americhe. Nella California meridionale il Cielo è chiamato Tukmit e la Terra Tamaiovit (14), presso i Navaho s'incontra Yadilqil hasitqin (‘Cielo uomo’) e sua moglie Nihosdzan esdza (‘Terra donna’) (15); presso i Pawni, nell'America del nord (16); presso i Sioux, gli Uroni (una delle principali tribù degli Irochesi) (17), gli Hopi, gli Zuni; nelle Antille eccetera, si trova lo stesso binomio cosmico. Nelle mitologie dell'Oriente classico ha una parte cosmogonica altrettanto importante. La ‘regina dei paesi’ (la dea di Arinua) e il suo sposo U o Im, dio dell'uragano presso gli Hittiti (18) eccetera.

Per i popoli germanici Frigg, moglie di Tyr, e più tardi di Odino, è una dea di struttura tellurica. Soltanto un caso di natura grammaticale (la parola ‘cielo’ è femminile) ha fatto sì che il cielo fosse rappresentato, per gli Egiziani, da una dea, Nut, e la terra da un dio, Gebb.

85. Struttura delle ierofanie telluriche.

Si potrebbero facilmente moltiplicare gli esempi, senza nessun vantaggio: le liste di coppie cosmologiche non sarebbero capaci di rivelarci la struttura delle divinità telluriche, né il loro valore religioso. Nel mito cosmogonico la Terra rappresenta una parte passiva, anche se primordiale. Prima di qualsiasi affabulazione mitica circa la terra, si ebbe la PRESENZA stessa del suolo, valorizzata sul piano religioso. La Terra, per una coscienza religiosa primitiva, è un dato immediato; la sua estensione, la sua solidità, la varietà dei suoi rilievi e della vegetazione che produce formano una unità cosmica, viva e attiva per la sua stessa ‘forma’, popolata di forza e satura di sacro.

La prima valorizzazione religiosa della Terra fu ‘indistinta’, vale a dire che non localizzava il sacro nello strato tellurico propriamente detto, ma confondeva in una sola unità tutte le ierofanie compiute

nell'ambiente cosmico circostante: terra, pietre, alberi, acque, ombre, eccetera. L'intuizione primaria della terra come ‘forma’ religiosa si può ridurre alla formula ‘Cosmo-ricettacolo di forze sacre diffuse’. Se nelle valorizzazioni religiose, magiche o mitiche delle Acque sono implicite le idee di germi, latenza e rigenerazione, l'intuizione primordiale della Terra ce la mostra come FONDAMENTO di tutte le manifestazioni. Tutto quel che ‘è’ sulla terra è INSIEME, e forma una grande unità.

La struttura cosmica di queste intuizioni primarie ci vieta quasi di individuarvi l'elemento propriamente tellurico. Poiché l'ambiente circostante era vissuto come unità, sarebbe difficile distinguere, in queste intuizioni primarie, quel che appartiene alla terra propriamente detta da quel che è soltanto MANIFESTATO per suo mezzo: monti, foreste, acque, vegetazione. Una cosa sola possiamo affermare con certezza circa queste intuizioni primarie (la cui struttura religiosa sarebbe inutile dimostrare ancora una volta): che esse si manifestano come FORME, rivelano delle realtà, si sono imposte come necessità, ‘colpendo’ la coscienza dell'uomo. La Terra, con tutto quel che sostiene e abbraccia, fu fin da principio fonte inesauribile di ESISTENZE, che si rivelavano all'uomo in modo immediato.

Che la struttura cosmica della ierofania della terra abbia preceduto la sua struttura propriamente tellurica (impostasi in modo definitivo soltanto con la comparsa dell'agricoltura), ce lo dimostra la storia delle credenze sull'origine dei bambini.

Prima che fossero note le cause fisiologiche del concepimento, si credeva che la maternità risultasse dall'inserzione diretta del figlio nel ventre materno. Se poi quel che vi penetra sia già un feto - che ha già vissuto una sua vita prenatale nelle grotte, nei crepacci, nei pozzi, negli alberi, eccetera - o sia soltanto un germe, oppure l'‘anima dell'antenato’ eccetera sono questioni di nessun interesse ai fini di questo capitolo.

Di primaria importanza è l'idea che i figli non sono generati dal padre, ma che, a uno stadio più o meno avanzato del loro sviluppo, vengono a collocarsi nel ventre materno in seguito al contatto della donna con un oggetto o un animale dell'ambiente cosmico circostante.

Quantunque il problema appartenga piuttosto all'etnologia che alla storia delle religioni propriamente detta, lo trattiamo qui perché serve a precisare il nostro argomento. L'uomo non interviene nella generazione. Il padre è padre dei propri figli soltanto in senso giuridico, non nel senso biologico; gli uomini sono legati l'uno all'altro unicamente attraverso le madri, e anche questo vincolo è precario. D'altra parte gli uomini sono legati all'ambiente cosmico circostante in modo assai più stretto di quanto possa immaginare una mentalità moderna, profana: sono, in senso concreto e non in senso allegorico, ‘gente del paese’. Furono portati dagli animali acquatici (pesci, rane, coccodrilli, cigni), sono spuntati nelle rocce, negli abissi e nelle grotte, prima di venir proiettati, per mezzo di un contatto magico, nel ventre materno. Hanno cominciato la vita prenatale nelle acque, nei cristalli, nei sassi, negli alberi; hanno vissuto - in forma preumana, oscura, come ‘anime’ di ‘figli-antenati’ - in una delle più vicine zone cosmiche. Così, per ricordare soltanto qualche esempio, gli Armeni credono che la terra sia a il ventre materno dal quale sono usciti tutti gli uomini’ (19). I Peruviani si credono discendenti delle montagne e dei sassi (20). Altri popoli localizzano l'origine dei bambini nelle grotte, nei crepacci, nelle sorgenti eccetera. Ancor oggi sopravvive in Europa la credenza che i bambini ‘vengono’ dalle paludi, dalle sorgenti, dai fiumi, dagli alberi eccetera (21). In queste superstizioni il punto significativo è la struttura cosmica della ‘Terra’, la quale può essere identificata in tutto quanto l'ambiente circostante, nel microcosmo, e non soltanto nella regione tellurica propriamente detta. Qui ‘la Terra’ significa tutto quanto circonda l'uomo, tutto il ‘luogo’, con le sue montagne, le sue acque, e la sua vegetazione.

Il padre umano altro non fa che LEGITTIMARE questi figli per mezzo di un rituale che ha tutte le caratteristiche dell'adozione. I figli appartengono in primissimo luogo, al ‘posto’, cioè al microcosmo circostante. La madre non ha fatto altro che riceverli; li ha ‘raccolti’, tutt'al più ha condotto a compimento la loro forma umana. Si capisce allora senza difficoltà che il sentimento di

solidarietà col microcosmo circostante, col ‘luogo’, sia stato un sentimento predominante per l'uomo che si trovava in quello stadio della sua evoluzione mentale, o più esattamente, che considerava la vita umana in quella maniera. Si può dire in un certo senso che l'uomo non era ancora nato, non aveva ancora preso coscienza di appartenere totalmente alla specie biologica da lui rappresentata. La sua vita in quello stadio si potrebbe piuttosto considerare una fase prenatale: l'uomo seguitava ancora a partecipare in modo immediato a una vita diversa dalla sua, una vita ‘cosmico-materna’. Aveva, diremmo noi, un'esperienza ‘onto-filogenetica’ oscura e frammentaria; sentiva di uscire da due, perfino da tre ‘ matrici’ contemporaneamente.

Non è difficile capire che una simile esperienza fondamentale implicava per l'uomo un certo numero di atteggiamenti specifici di fronte al Cosmo e ai suoi simili. La precarietà della paternità umana era compensata dalla solidarietà esistente fra l'uomo e certe forze o sostanze cosmiche protettrici. Ma, d'altra parte, questa solidarietà col ‘luogo’ non poteva suscitare nell'uomo il senso DI ESSERE UN CREATORE NELL'ORDINE BIOLOGICO. Il padre, nel legittimare i propri figli, usciti da un qualsiasi ambiente cosmico, o anche dalle ‘anime degli antenati’, non aveva realmente figli, ma soltanto nuovi membri della famiglia, nuovi collaboratori nel suo lavoro e nella sua difesa. Il vincolo che lo univa alla sua progenie era in ogni caso "per proximi". La sua vita biologica finiva con lui, senza nessuna possibilità di continuazione attraverso altri esseri, come avverrà più tardi con l'interpretazione che daranno gli Indo-Europei del sentimento di continuità familiare, interpretazione fondata sopra un fatto doppio: la discendenza biologica diretta (i genitori creano il corpo, la ‘sostanza’, del figlio), e la discendenza avita indiretta (le anime degli antenati si incarnano nei neonati) (22).

La ‘Terra’ dunque era, nelle prime esperienze religiose o intuizioni mitiche, ‘il luogo tutto intero’ intorno all'uomo.

Numerose parole che designano la ‘Terra’ hanno etimologie spiegabili con impressioni spaziali: ‘luogo’, ‘largo’, ‘provincia’ (confronta Prthvi, ‘la larga’); o con impressioni sensorie primarie: ‘salda’, ‘quel che resta’, ‘nera’, eccetera.

La valorizzazione religiosa della terra da un punto di vista strettamente tellurico è potuta avvenire soltanto più tardi, nel ciclo pastorale e soprattutto nel ciclo agricolo, per usare termini etnologici. Fino allora, tutte quelle che si potrebbero chiamare ‘divinità della terra’ erano piuttosto DIVINITA' DEL LUOGO, nel senso di ambiente cosmico circostante.

86. Maternità ctonia.

Una delle prime teofanie della terra in quanto tale, specialmente in quanto strato tellurico e profondità ctonia, fu la sua ‘maternità’, la sua capacità inesauribile di dare frutti.

Prima di essere considerata una dea madre, una divinità della fecondità, la terra si è imposta direttamente come Madre, Tellus Mater. L'ulteriore evoluzione dei culti agricoli, mettendo in chiaro con precisione sempre maggiore la figura di una Grande Dea della vegetazione e dei raccolti, finì col cancellare le tracce della Terra Madre. In Grecia Demeter si sostituì a Ge.

Nondimeno i resti dell'antichissimo culto della Terra Madre affiorano nei documenti arcaici ed etnografici. Un profeta indiano Smohalla, della tribù umasilla (Stati Uniti), vietava ai suoi discepoli di zappare la terra perché, diceva, ‘è un peccato ferire, tagliare, lacerare o graffiare la nostra comune madre con lavori agricoli’. E giustificava così il suo atteggiamento contrario all'agricoltura: ‘Mi domandate di lavorare la terra? Prenderò dunque un coltello per immergerlo nel petto di mia madre?

Mi domandate di zappare e di togliere i sassi? Debbo dunque mutilare la sua carne per arrivare fino alle sue ossa? Mi domandate di tagliare l'erba e il fieno, venderlo e arricchirmi come fanno i bianchi? Ma come oserei tagliare i capelli di mia madre?' (23).

Questa devozione mistica per la madre tellurica non è un fatto isolato. I membri di una tribù dravidica primitiva dell'India centrale, i Baiga, praticano l'agricoltura migratoria, contentandosi di seminare unicamente sulla cenere che rimane quando certi tratti della giungla sono stati incendiati. E fanno tutta questa fatica perché ritengono peccato 'lacerare il seno della madre-terra con l'aratro'. Anche i popoli altaici credono che sia grave peccato strappare l'erba, perché la Terra ne soffre, precisamente come soffrirebbe un uomo se gli strappassero i capelli o la barba. I Votiak, che sono avvezzi a deporre le loro offerte in un fosso, hanno cura di non ripetere quest'operazione in autunno, perché in quel periodo dell'anno la terra dorme. I Ceremissi credono spesso che la Terra sia ammalata, e allora evitano di sedersi per terra. Si potrebbero moltiplicare le prove della persistenza di tali credenze circa la Terra-Madre presso i popoli non agrari, o agrari solo sporadicamente (24). La religione della terra, anche se non è la più antica religione umana, come credono alcuni studiosi, è fra le più dure a morire. Una volta consolidata nelle strutture agricole, i millenni le passano sopra senza cambiarla. Talvolta non presenta soluzioni di continuità, dalla preistoria ai giorni nostri. Per esempio, la 'torta dei morti' (in romeno "coliva") era conosciuta con lo stesso nome nell'antichità greca, che l'aveva ricevuta in eredità, con lo stesso nome, dalle civiltà preistoriche pre-elleniche. Altri esempi di continuità, nell'àmbito dello stesso complesso formato dalle religioni telluriche agrarie, saranno ricordati più oltre.

Dieterich pubblicò nel 1905 un libro (25) che è subito diventato un'opera classica. Emil Goldmann (26) e altri dopo di lui, e - più prossimo a noi - Nilsson (27), hanno mosso obiezioni di ogni specie alla teoria di Dieterich, senza riuscire a infirmarla nella sua totalità. Dieterich inizia il suo studio ricordando tre costumanze dell'antichità - deposizione del neonato sulla terra, inumazione dei bambini (in contrasto con l'incinerazione degli adulti), malati e agonizzanti distesi per terra - onde ricostruire la fisonomia della dea-terra arcaica, della 'Terra-Madre-di-tutto' ("pammétor Ge") ricordata da Eschilo (28), della Gaia che Esiodo aveva cantato. Intorno alle tre pratiche arcaiche si sono accumulati documenti in numero impressionante, e sono avvenute controversie che qui non possiamo riferire. Cerchiamo di vedere che cosa ci insegnano i fatti e in quale complesso religioso si inquadrano.

87. Discendenza tellurica.

Sant'Agostino (29) ricorda, citando Varrone, il nome di una divinità latina, Levana, che sollevava i bambini da terra: "levat de terra". Dieterich cita, in relazione con questo fatto, l'usanza ancora praticata negli Abruzzi di posare per terra il neonato, appena lavato e fasciato (30). Lo stesso rituale è praticato da Scandinavi, Tedeschi, Parsi, Giapponesi, eccetera.

Il bambino è sollevato dal padre ("de terra tollere"), che manifesta così il suo riconoscimento (31). Questo rito fu interpretato da Dieterich come un modo di consacrare il bambino alla terra, a Tellus Mater, che è la sua vera madre. Goldmann obietta che il neonato (o l'ammalato o l'agonizzante) si depone per terra non necessariamente a causa della sua discendenza tellurica, o per consacrarlo alla Terra-Madre, ma anzitutto soltanto perché prenda contatto con la forza magica del suolo.

Altri (32) pensano che questo rito avesse lo scopo di procurare al bambino un'anima che gli venisse dalla Tellus Mater.

E' evidente che qui ci troviamo di fronte a interpretazioni diverse, e solo apparentemente contraddittorie, di una concezione primordiale unica: la terra considerata come fonte di forza, d'‘anima’ e di fecondità contemporaneamente, la Terra-Madre. Il parto a terra ("humi positio") è uso molto frequente di numerosi popoli; presso i Gurion del Caucaso, come in alcune parti della Cina, le donne si pongono per terra appena sono prese dalle doglie, volendo partorire direttamente sulla terra (33); nella Nuova Zelanda le donne Maori partoriscono sulla sponda di un ruscello, in mezzo ai cespugli; in molte tribù africane usa che le donne partoriscano nella foresta, sedute per terra (34); si trova lo stesso costume in Australia, nell'India del nord, fra gli aborigeni dell'America del nord, nel Paraguay, nel Brasile (35). Samter (36) osserva che quest'uso era scomparso in tempi storici fra i Greci e i Romani, ma non c'è dubbio che sia esistito; certe statue di dee del parto (Eileithyia, Damia, Auxeia) le rappresentano in ginocchio, appunto nella posizione della donna che partorisce direttamente sulla terra (37). Nella Germania medievale, in Giappone, in certe comunità ebraiche, nel Caucaso (38), in Ungheria, in Romania (39), in Scandinavia, in Islanda eccetera, si trova lo stesso rito. Nei testi demotici egiziani, l'espressione ‘sedersi per terra’ significava ‘partorire’ (40).

Indubbiamente il senso originario di questo rito universalmente diffuso era la maternità della terra. Abbiamo visto che in molti luoghi si credeva che i bambini provenissero dai pozzi, dall'acqua, dalle rocce, dagli alberi eccetera; evidentemente in certe regioni i neonati si consideravano ‘venuti dalla terra’ (41). Il bastardo era chiamato "terrae filius". Quando i Mordvi desiderano adottare un bambino, lo pongono in un fosso del giardino, dove si crede che abiti la dea protettrice, la Terra-Madre (42). Questo significa che il bambino, per essere adottato, deve rinascere, cosa che si ottiene non imitando il parto sulle ginocchia della madre adottiva (come facevano, per esempio, i Romani), ma ponendo la creatura sul seno della sua vera madre, la Terra.

E' naturale che più tardi questo senso della discendenza tellurica fosse sostituito da un'idea più generosa, cioè che la terra è la protettrice dei bambini, la fonte di ogni forza, e che a lei (allo spirito materno che abita in lei) si consacrano i neonati. Così si spiega la frequenza della culla ctonia: i lattanti si depongono addormentati, o si fanno riposare, nei fossi a diretto contatto con la terra o con uno strato di cenere, di paglia e foglie preparato dalla madre sul fondo del fosso. La culla ctonia è nota tanto nelle società primitive (Australiani e alcune popolazioni turco-altaiche) quanto nelle civiltà superiori (ad esempio nell'impero degli Incas) (43). I bambini abbandonati non vengono uccisi, ma lasciati per terra, ad esempio fra i Greci. La Terra-Madre penserà a loro e deciderà se debbono morire o sopravvivere (44).

Un bambino ‘esposto’, abbandonato in balìa degli elementi cosmici - acque, vento, terra - è sempre una sfida scagliata in faccia al destino. Affidato alla terra o alle acque, il bambino che ormai ha la posizione sociale di un orfano, rischia di morire, ma ha contemporaneamente la possibilità di acquisire una condizione diversa da quella umana. Protetto dagli elementi cosmici, il bambino abbandonato diventa molto spesso eroe, re o santo. La sua biografia leggendaria altro non fa che imitare il mito degli dèi abbandonati subito dopo la nascita. Ricordiamo che Zeus, Poseidone, Attis e altri innumerevoli dèi hanno diviso anche loro la sorte di Perseo, di Ion, Atalante, Anfione, Zethos, Edipo, Romolo e Remo, eccetera. Anche Mosè fu abbandonato alle acque, come l'eroe maori Massi, che fu gettato nell'Oceano, come il protagonista del Kalevala, Va‹nämöinen, che ‘galleggiava sopra i flutti tenebrosi’. Il dramma del bambino abbandonato e compensato dalla grandezza mitica dell'‘orfano’, il bambino primordiale, nella sua assoluta e invulnerabile solitudine cosmica, nella sua unicità. La comparsa di un simile fanciullo coincide con un momento aurorale: creazione del Cosmo, creazione di un mondo nuovo, di una nuova epoca storica ("Jam redit et virgo..."), una ‘vita nuova’ a qualsiasi livello della realtà (45). Il bambino abbandonato alla Terra-Madre, salvato e allevato da lei, non può più dividere il destino comune degli uomini, perché ripete il momento cosmologico dei primordi e sorge in mezzo agli elementi, non entro la famiglia. Appunto per questo gli eroi e i santi si reclutano fra i bambini abbandonati; col semplice fatto di averli protetti e preservati dalla morte, la Terra-Madre (o le Acque-Madri) l'ha consacrato a un grandioso destino, inaccessibile ai mortali di specie comune.

88. Rigenerazione.

L'inumazione dei bambini morti è un rituale spiegabile con questa stessa credenza nella Terra-Madre. Gli adulti erano bruciati, i bambini invece sepolti, perché tornassero nel seno materno e potessero più tardi rinascere. "Terra clauditur infans" (46). Le leggi di Manu prescrivono l'inumazione dei bambini inferiori a due anni e vietano di bruciarli. Gli Uroni dell'America del Nord seppelliscono sotto le strade i bambini morti, perché possano rinascere insinuandosi nelle viscere delle donne che vi passano (47). Fra gli Andamani i bambini sono sepolti sotto il focolare della capanna (48). Va ricordato anche il seppellimento ‘in posizione embrionale’, frequente presso molti popoli, su cui torneremo esaminando la mitologia della morte (49). Viene data al cadavere una forma embrionale affinché la Terra-Madre possa metterlo al mondo per la seconda volta. In certi luoghi si fa alla dea tellurica l'offerta di bambini seppelliti vivi; così in Groenlandia, se il padre è gravemente ammalato, si seppellisce il bambino; in Svezia furono sepolti vivi due bambini durante un'epidemia di peste; presso i Maya si facevano questi sacrifici quando imperversava la siccità (50).

Come si posa in terra il neonato subito dopo il parto, perché la sua vera madre lo legittimi e gli assicuri una protezione divina, così si posano per terra - a meno che non si seppelliscano - bambini e adulti in caso di malattia. Questo rito equivale a una nuova nascita; il seppellimento simbolico, parziale o totale, ha lo stesso valore magico-religioso dell'immersione nell'acqua, il battesimo (paragrafo 64).

L'ammalato è rigenerato: rinasce. Non si tratta per lui di un semplice contatto con le forze della terra, ma realmente di una rigenerazione totale. Quest'operazione conserva la stessa efficacia quando si tratta di cancellare una grave colpa o di guarire un morbo dello spirito (quest'ultimo è pericoloso per la collettività non meno del reato o della malattia fisica). Il peccatore è introdotto in una botte o in una fossa scavata per terra, e quando ne esce ‘è nato per la seconda volta dal seno materno’ (51). Per questo gli Scandinavi credono che una strega si possa salvare dall'eterna dannazione seppellendola viva, seminando poi del grano sopra di lei e mietendo il raccolto così ottenuto (52). Si fa la stessa cosa per i bambini gravemente ammalati; se fosse possibile seppellirli e seminare sopra di loro sementi che avessero il tempo di germinare e spuntare, i bambini potrebbero guarire. Si intende chiaramente il senso di tale credenza: l'uomo (lo stregone, l'ammalato) ha in questo modo la possibilità di rinascere insieme alla vegetazione.

Un altro rito affine consiste nel far passare il bambino ammalato attraverso una fessura della terra, o una roccia forata, o la cavità di un albero (53). Qui si tratta di una credenza alquanto più complessa: da una parte, lo scopo è di trasferire la ‘malattia’ del bambino sopra un qualsiasi oggetto (albero, roccia, terra); d'altra parte, si imita l'atto stesso del parto (passaggio attraverso un foro). E' anche probabile che elementi del culto solare (ruota = sole) abbiano contribuito a questo rito, almeno in certe regioni (ad esempio l'India; confronta paragrafo 78). Ma l'idea fondamentale è quella della guarigione per mezzo di una nuova nascita; e abbiamo visto che, nella maggior parte delle loro credenze, le popolazioni agricole stabiliscono una relazione molto stretta fra questa nuova nascita e la presa di contatto con la Terra-Madre. Soltanto in questo modo si spiega tutta una serie di credenze e costumi relativi alle purificazioni e all'uso della terra come mezzo terapeutico. La terra è realmente imbevuta di forza, come crede Goldmann, ma deve la sua forza appunto alla propria capacità di fruttificare e alla propria maternità.

Abbiamo visto che si seppelliscono i bambini, anche dove gli altri morti vengono bruciati, nella speranza che le viscere della terra doneranno loro una vita nuova. Per i Maori la parola "whenna"

significa ‘terra’ e ‘placenta’ (54). Del resto anche la sepoltura dei morti giunti all'età adulta - o delle loro ceneri, presso i popoli che praticano l'incinerazione - è fatta con lo stesso scopo. ‘Striscia verso la terra, tua madre!’, dice il "Rgveda" (10, 18, 10). ‘Tu che sei terra, ti pongo nella terra!’, è scritto nell'"Atharva-Veda" (18, 4, 48).

‘La Terra è una madre; sono figlio della Terra, mio padre è Parjanya... Nati da te, in te ritornano i mortali...’ è scritto ancora nell'"Atharva-Veda" (12, 1, 11; 14). Nel seppellire le ceneri e le ossa incenerite, vi si mescolano dei semi e si spande ogni cosa sopra un campo arato di fresco, dicendo ‘Savitri sparge la tua carne nel seno di nostra madre, la Terra’ (55). Ma queste credenze induistiche non sono sempre semplici come sembrano nei testi che abbiamo citato. L'idea del ritorno alla Terra-Madre è stata completata da un'idea ulteriore: quella di reintegrare l'uomo nel Cosmo tutto intero, una "restitutio ab integro" delle facoltà psichiche e degli organi umani nell'antropocosmo originale (ad esempio: ‘il tuo respiro va verso il vento, il tuo orecchio, cioè il tuo udito, verso i punti cardinali, le tue ossa tornano nella Terra’) (56).

La credenza che i morti abitino sottoterra fino al momento in cui torneranno alla luce del giorno, a una nuova esistenza, spiega l'identificazione del regno dei morti col luogo da cui provengono i bambini; ad esempio i Messicani credono di trarre origine da un luogo chiamato Chicomoztoc, il luogo delle sette grotte (57). Sia perché si credeva che i morti conoscessero l'avvenire, sia perché la terra, riassorbendo periodicamente tutti gli esseri viventi, era considerata in possesso di poteri oracolari, alcuni oracoli arcaici della Grecia sorgevano accanto a crepacci o grotte telluriche. Sappiamo che tali oracoli ctoni esistettero a Olimpia e a Delfo, e Pausania (7, 25, 13) ricorda un oracolo ad Aigai, in Achea, ove le sacerdotesse di Ge predicevano l'avvenire sull'orlo di un crepaccio. Ed è inutile ricordare il grandissimo numero di ‘incubazioni’ compiute dormendo per terra (58).

89. Homo - Humus.

Da tutte le credenze passate in rassegna fin qui, risulta che la Terra è madre, cioè che genera le forme viventi traendole dalla propria sostanza. La Terra è ‘viva’ anzitutto perché è fertile.

Tutto quel che esce dalla terra è dotato di vita, e tutto quel che torna alla terra è nuovamente fornito di vita. Il binomio "homo-humus" non dev'essere inteso nel senso che l'uomo è terra in quanto è mortale, ma in quest'altro senso: che se l'uomo poté esser vivo, fu perché veniva dalla terra, perché dalla Terra Mater nacque e in essa ritorna. Recentemente Solmsen spiegò "materies" con "mater"; anche se quest'etimologia non è vera (il senso primitivo di materia sembra fosse ‘il cuore del legno’), può essere valida entro una rappresentazione mitico-religiosa del mondo: la ‘materia’ ha la sorte di una madre, perché genera incessantemente. Quelle che chiamiamo vita e morte sono soltanto due momenti diversi nel destino totale della Terra-Madre; la vita altro non è che il distacco dalle sue viscere, la morte si riduce a un ritorno ‘alla propria casa’. Il desiderio, tanto frequente, di essere sepolti nel suolo della patria, è soltanto una forma profana dell'autoctonismo mistico, del bisogno di rientrare in casa propria. Le iscrizioni sepolcrali romane di epoca imperiale insistono sulla gioia di essere sepolti nel suolo della patria: "hic natus, hic situs est" (CIL, 5, 5595); "hic situs est patriae" (8, 2885); "hic quo natus fuerat optans erat illo reverti" (5, 1703), eccetera. E altri non nascondono il rimpianto di non avere questa consolazione: "altera contexit tellus dedit altera nasci" (13, 6429) eccetera (59). Finalmente si rifiutava la sepoltura ai traditori perché, secondo la spiegazione data da Filostrato, erano indegni ‘di essere santificati dalla terra’ (60).

L'acqua è portatrice di germi; anche la terra porta germi, ma nella terra tutto giunge rapidamente a produrre i suoi frutti.

Le latenze e i germi restano talvolta nelle Acque per parecchi cicli prima di arrivare a manifestarsi, ma della terra si può dire che quasi non conosce riposo; il suo destino è di generare senza posa, di dare forma e vita a tutto quel che torna a lei sterile e inerte. Le Acque stanno all'inizio e alla fine di ogni avvenimento cosmico; la terra è al principio e alla fine di ogni vita. Ogni manifestazione si attua AL DISOPRA delle Acque, e si reintegra nel caos primordiale attraverso un cataclisma storico (il diluvio) o cosmico ("mahapralaya"). Ogni manifestazione biologica avviene grazie alla fecondità della terra; ogni forma nasce da lei, viva, e a lei ritorna quando è esaurita la parte di vita che le era stata assegnata. Vi torna per rinascere, ma prima di rinascere per riposare, purificarsi, rigenerarsi. Le acque PRECEDONO ogni creazione e ogni forma: la Terra PRODUCE FORME VIVENTI. Mentre il destino mitico delle acque è quello di aprire e chiudere i cicli cosmici o eonici che durano millenni, il destino della Terra è di stare al principio e al termine di qualsiasi forma biologica, o appartenente alla storia locale (‘gli uomini del posto’). Il tempo - che, si potrebbe dire, è sonnolento nei riguardi delle Acque - è attivo e instancabile quando la terra genera; le forme viventi appaiono e scompaiono con rapidità fulminea. Ma nessuna scomparsa è decisiva: la morte delle forme viventi è soltanto un modo latente e provvisorio di esistenza; la forma vivente, in quanto tipo o specie, non scompare mai, entro il termine che le Acque concedono alla Terra.

90. Solidarietà cosmobiologica.

A cominciare dal momento in cui una forma si è staccata dalle Acque, ogni legame organico con loro è rotto; tra il preformale e la forma esiste uno iato. Simile frattura non avviene per le forme generate dalla terra, le quali rimangono solidali con la loro matrice; del resto se ne sono separate solo provvisoriamente, e a essa tornano per riposare, fortificarsi e alla fine ricomparire alla luce del giorno. Per questo fra la terra e le forme organiche da essa generate c'è un magico legame di simpatia. Tutte insieme, formano un sistema. I fili invisibili che collegano la vegetazione, il regno animale e gli uomini di una certa regione al suolo che li produsse, li porta e li nutre, furono intessuti dalla vita, che palpita tanto nella Madre come nelle sue creature. La solidarietà fra il tellurico da una parte, il vegetale, l'animale e l'umano dall'altra, si deve alla VITA, dappertutto la stessa. La loro unità è di carattere biologico. E quando uno qualsiasi dei modi di questa vita è contaminato o sterilizzato da una colpa contro la vita, tutti gli altri suoi modi vengono colpiti, grazie alla loro solidarietà organica.

Il delitto è un sacrilegio, che può avere conseguenze gravissime a tutti i livelli della vita, semplicemente perché il sangue versato AVVELENA la terra. E la calamità si manifesta colpendo di sterilità campi, bestie e uomini egualmente. Nel prologo dell'"Edipo Re" (25 e seguenti), il sacerdote si lamenta delle sventure piombate su Tebe: ‘La città perisce nei germi fruttiferi della terra, nelle mandre di buoi al pascolo, nei parti delle donne, che terminano tutti senza nascite’ (61). Un re saggio, un regno fondato sulla giustizia, garantiscono invece la fertilità della terra, degli animali e delle donne. Ulisse dichiara a Penelope (62) che, grazie alla fama di un re buono, la terra porta le messi, gli alberi piegano sotto il peso dei frutti, le pecore partoriscono regolarmente, il mare formicola di pesci. Esiodo così formula questo concetto rustico dell'armonia e della fertilità antropocosmiche: ‘Coloro che, per lo straniero e per il cittadino dànno sentenze giuste e non divergono mai dalla giustizia, vedono la loro città espandersi ed entro le sue mura farsi florida la popolazione. Sul loro paese si diffonde la pace nutrice di giovani, e Zeus dal vasto sguardo non

destina loro la guerra dolorosa. Questi retti giustizieri non sono mai seguìti da carestia e calamità... La terra offre loro una vita abbondante; sui loro monti le querce portano ghiande in cima e api nel tronco; le loro lanose pecore hanno velli pesanti; le mogli partoriscono loro figli simili ai padri; si espandono in prosperità senza fine e non se ne vanno per mare, poiché il fertile suolo offre loro le sue messi' (63).

91. Gleba e Donna.

Il riconoscimento della solidarietà fra la fecondità della gleba e quella della donna, è uno dei tratti caratteristici delle società agricole. Per moltissimo tempo i Greci e i Romani hanno parificato gleba e matrice, atto generatore e lavoro agricolo.

Questa parificazione si ritrova, del resto, in molte civiltà, e ha dato origine a buon numero di credenze e di riti. Eschilo, ad esempio, dice che Edipo 'osò seminare il sacro solco ove si era formato e piantarvi un fusto cruento' (64). Abbondanti allusioni in Sofocle: 'i solchi paterni' (65), 'l'agricoltore, padrone di un campo lontano, che visita una volta sola, al tempo della semina' (66). Dieterich, che aggiunge a queste citazioni classiche altri riferimenti innumerevoli (67), studia anche la frequenza del motivo "arat-amat" nei poeti latini (68). Ma, come era da prevedere, l'assimilazione fra donna e solco arato, atto generatore e lavoro agricolo, è intuizione arcaica e molto diffusa. Occorre distinguere nella sintesi mitica-rituale vari elementi: identificazione della donna e della terra arabile; identificazione del fallo e del vomero; identificazione del lavoro agricolo con l'atto generatore.

Bisogna dire fin da principio che la Terra-Madre e la sua rappresentante umana, la donna, quantunque abbiano una parte preponderante nel complesso rituale, non vi hanno più una parte esclusiva. C'è posto non soltanto per la donna o per la terra, ma anche per l'uomo e per il dio. La fertilità è preceduta da una ierogamia. Un antico incantesimo anglosassone contro la sterilità dei campi riflette mirabilmente le speranze che le società agrarie ponevano nella ierogamia: 'Salve Terra, madre degli uomini, sii fertile nell'amplesso del dio e riempiti di frutti per uso dell'uomo' (69). A Eleusi, il miste pronunciava la formula agricola arcaica: 'Fa' piovere! - Che tu possa portar frutti!' guardando prima il cielo poi la terra.

E' assai probabile che questa ierogamia fra Cielo e Terra sia stata il modello primordiale sia della fecondità dei campi che del matrimonio umano. Un testo dell'"Atharva-Veda" (14, 2, 71), ad esempio, paragona lo sposo e la sposa al Cielo e alla Terra.

92. La donna e l'agricoltura.

Si ammette volentieri che l'agricoltura fu una scoperta femminile. L'uomo occupato a cacciare la selvaggina o a pascere le mandre, era quasi sempre lontano da casa. La donna invece, col suo spirito di osservazione ristretto ma acuto, aveva occasione di osservare i fenomeni naturali della semina e della germinazione e poteva tentare di riprodurli artificialmente.

D'altra parte, essendo solidale con gli altri centri di fecondità cosmica - la Terra, la Luna - la donna acquistava anch'essa il prestigio di influire sulla fertilità e il potere di distribuirla. Così si spiega la parte preponderante rappresentata dalla donna all'inizio dell'agricoltura - specialmente nel periodo in cui la sua tecnica era ancora patrimonio femminile - parte che le donne svolgono tuttora in alcune civiltà (70). Così nell'Uganda la donna sterile è considerata pericolosa per l'orto, e il marito può domandare il divorzio per questo solo motivo di carattere economico (71). Si trova la stessa credenza, che la sterilità femminile sia pericolosa per l'agricoltura, nella tribù Bantu, in India (72).

A Nicobar si dice che il raccolto sarà più abbondante se ha seminato una donna gravida (73). Nell'Italia meridionale si crede che tutto quel che fa la donna gravida riesce, e che quel che semina crescerà, come cresce il feto (74). A Borneo, ‘le donne hanno la parte principale nelle cerimonie e nei lavori per la coltivazione del riso; gli uomini sono chiamati soltanto per liberare il terreno dai cespugli e per aiutare in qualche lavoro finale. Tocca alle donne scegliere e conservare le sementi...

Sembra che sia sentita in loro un'affinità naturale con i semi, che dicono gravidi. Qualche volta le donne vanno a passare la notte nei campi di paddy, nella stagione in cui spunta. La loro idea, probabilmente, è di accrescere la propria fecondità, o quella del paddy, ma su questo punto sono molto reticenti’ (75).

Gli Indiani dell'Orenoco lasciano alle donne l'incarico di seminare il granturco e piantare i tuberi, perché ‘come le donne sanno concepire e mettere al mondo i figli, così i semi e i tuberi piantati da loro dànno frutti assai più abbondanti che se li avessero piantati gli uomini’ (76). A Nias, una palma da vino piantata da una donna dà linfa in maggior quantità della palma piantata da un uomo (77). Le stesse idee si trovano in Africa, presso gli Ewe. Nell'America del Sud, per esempio fra i Jibaros, si crede ‘che le donne abbiano un'influenza speciale e misteriosa sulla crescita delle piante coltivate’ (78). Questa solidarietà fra la donna e il solco fertile si conservò anche quando l'agricoltura divenne una tecnica maschile e l'aratro sostituì la primitiva zappa, e spiega moltissimi riti e credenze che esamineremo insieme ai complessi drammatici agrari.

93. Donna e solco.

L'assimilazione della donna alla terra coltivata si incontra in molte civiltà, ed è stata conservata nelle tradizioni popolari europee. ‘Io sono la terra’, dice l'amata in una canzone d'amore egiziana. Il "Videvdat" paragona la terra incolta a donna senza figli, e nei racconti la regina sterile si lamenta: ‘Sono simile a un campo dove non spunta nulla!’ (79). Invece in un inno del dodicesimo secolo, Maria Vergine è glorificata come "terra non arabilis quae fructum parturiit". Ba'al era chiamato ‘il marito dei campi’ (80). L'identificazione della donna con la gleba era frequente presso tutti i popoli semitici (81). Nei testi mussulmani la donna è chiamata ‘campo’, ‘vigna’, eccetera. Così il "Corano" (2, 223): ‘Le vostre mogli sono per voi come dei campi’. Gli Indu assimilavano solco e vulva ("yoni"), grano e sperma (82). ‘Questa donna è venuta come un terreno vivo: seminate in essa la semenza, o uomini!’ (83). Anche le leggi di Manu insegnano che ‘la donna può essere considerata come un campo; il maschio come il seme’ (9, 33). Narada così commenta: ‘La donna è il campo e il maschio è il dispensatore della sementa’ (84). Un proverbio finlandese dice che ‘le ragazze hanno il campo nel loro corpo’ (85).

Evidentemente l'assimilazione della donna al solco implica quella del fallo alla vanga, e del lavoro agricolo all'atto generatore. Queste simmetrie antropotelluriche sono state possibili soltanto in

civiltà che conoscevano tanto l'agricoltura quanto le vere cause del concepimento. In alcune lingue dell'Asia orientale, la parola "lak" indica tanto il fallo come la vanga. Przyluski ha suggerito che un vocabolo simile, dell'Asia orientale, è all'origine delle parole sanscrite "langula" (coda, vanga) e "linga" (organo generatore maschile) (86). L'identità fallo-vomero è stata perfino rappresentata plasticamente (87). L'origine di questa rappresentazione è molto più antica: sopra un disegno dell'epoca cassita, che rappresenta un vomero, sono segnati i simboli accoppiati dell'atto generatore (88). Simili intuizioni arcaiche scompaiono difficilmente, non soltanto dalla lingua popolare corrente, ma anche dal vocabolario degli scrittori di vaglia.

Rabelais ha conservato l'espressione ‘membro che viene chiamato l'agricoltore della natura’ (89).

Finalmente, per dare qualche esempio di identificazione del lavoro agricolo con l'atto generatore, ricordiamo il mito della nascita di Sita, la protagonista del "Ramayana". Suo padre Janaka (nome che significa ‘progenitore’) la trovò nel suo campo mentre arava e la chiamò Sita, ‘solco’ (90). Un testo assiro ci ha conservato la preghiera diretta a un dio ‘il cui vomero ha fecondato la terra’ (91).

Molti popoli primitivi si servono ancor oggi, per rendere feconda la terra, di amuleti magici rappresentanti i genitali (92). Gli Australiani praticano un curiosissimo rituale di fecondazione; armati di frecce, che portano a mo' di falli, ballano intorno a una fossa simile all'organo generatore femminile; alla fine piantano bastoni in terra (93). Bisogna ricordare anche la relazione molto stretta esistente fra donna ed erotismo da una parte, aratura e fertilità della terra dall'altra. E' nota l'usanza di far tracciare da giovanette nude i primi solchi con l'aratro (94); usanza che ricorda l'unione esemplare della dea Demeter con Giasone, al principio della primavera, sul solco allora seminato (95).

94. Sintesi.

Nei complessi mitici e rituali che abbiamo passato in rassegna, la terra è valorizzata in primissimo luogo per la sua infinita capacità di portare frutti. Per questo, con l'andar del tempo, la Terra-Madre si trasforma insensibilmente in Madre dei Cereali. Ma le tracce della teofania tellurica non scompaiono mai dalla fisionomia delle ‘Madri’, delle divinità telluriche.

Per citare un solo esempio, nelle figure femminili della religione greca - Nemesi, le Erinni, Temi - si riconoscono gli attributi originari della Terra-Madre. Ed Eschilo (96) prega anzitutto la Terra, quindi Temi. E' vero che Ge o Gaia fu alla fine sostituita da Demeter, ma la coscienza della solidarietà fra la dea dei cereali e la Terra-Madre non andò perduta per gli Elleni. Euripide (97) dice parlando di Demeter: ‘Essa è la Terra... Chiamala come vuoi!’.

Le divinità agrarie si sostituiscono alle arcaiche divinità telluriche, ma senza che la sostituzione implichi abolizione di tutti i riti primordiali. Attraverso la ‘forma’ delle Grandi Dee agricole, si può riconoscere la presenza della ‘padrona del luogo’, la Terra-Madre. Ma le nuove divinità precisano sempre più il loro profilo, la loro struttura religiosa si fa più dinamica. Cominciano ad avere una storia patetica, a vivere il dramma della nascita, della fecondità e della morte. Il passaggio dalla Terra-Madre alla Grande Dea agricola è passaggio dalla semplicità al dramma.

Dalla ierogamia cosmica del Cielo e della Terra fino alla più modesta pratica attestante la santità tellurica, dappertutto si incontra la stessa intuizione centrale, che torna come un tema dominante: la terra produce le forme viventi, è una matrice che procrea instancabilmente. Quale che sia la struttura del fenomeno religioso suscitato dall'epifania tellurica - ‘presenza sacra’, divinità ancora amorfa, fisonomia divina ben definita, o infine ‘costume’ risultante dal torbido ricordo delle forze

sotterranee - vi si riconosce sempre il destino della maternità, dell'inesauribile potenza creativa. Questa creazione è talvolta mostruosa, come nel mito di Gaia evocato da Esiodo. Ma i mostri della "Teogonia" sono soltanto una dimostrazione delle infinite forze creatrici della Terra.

Qualche volta non occorre neppure precisare il sesso della divinità tellurica, procreatrice universale (98). La divinità cumula allora tutte le forze della creazione; questa forma di bipolarità, di coincidenza dei contrari, sarà ripresa dalla più elevata speculazione posteriore. Ogni divinità tende, nella coscienza dei suoi fedeli, a diventare TUTTO, a sostituirsi a tutte le altre figure religiose, a regnare su tutte le regioni cosmiche. E poche divinità ebbero, come la Terra, il diritto e la capacità di diventare TUTTO. Ma l'ascesa della Terra-Madre al rango di divinità suprema, se non unica, è stata decisa tanto dalla sua ierogamia col Cielo come dall'apparire delle divinità agrarie. Vi sono tracce di questa grandiosa storia nella bisessualità delle divinità telluriche. Ma la Terra-Madre non ha mai perduto i suoi privilegi arcaici di ‘padrona del luogo’, fonte di tutte le forme viventi, custode dei figli e matrice nella quale si seppellivano i morti perché vi riposassero, vi si rigenerassero e tornassero finalmente alla vita, grazie alla santità della Madre.

NOTE.

Nota 1. Esiodo, "Teogonia", versi 126 e seguenti.

Nota 2. Confronta il sanscrito "go", ‘terra, luogo’; zendo "gava", gotico "gawi", "gauja", ‘provincia’.

Nota 3. "Alla Terra", 1 e seguenti.

Nota 4. "Coefore", 127 e seguenti.

Nota 5. Ricordiamo che anche nel mito di Esiodo, Kronos evirò il padre, ma per motivi del tutto diversi: perché Ouranos generava a sua insaputa esseri mostruosi che teneva poi nascosti nel corpo di Gaia. A. Lang credette di spiegare il mito greco per mezzo del mito maori. Ma mentre quest'ultimo è semplicemente un mito cosmogonico, che spiega la distanza fra Cielo e Terra, il mito uranico trova la sua spiegazione soltanto se si tiene conto del complesso rituale indoeuropeo della sovranità, come ha dimostrato G. Dumézil, "Ouranos-Varuna" (Parigi, 1934).

Nota 6. NUMAZAWA, "Die Weltanfänge, pagine 138 e seguenti, 305 e seguenti.

Nota 7. Confronta PETTAZZONI, "Dio, 1, pagina 130.

Nota 8. KRAPPE, "Genèse des mythes", pagina 79.

Nota 9. Confronta ibidem pagine 78 e seguenti; NUMAZAWA, opera citata, pagine 317 e seguenti.

Nota 10. PETTAZZONI, opera citata, 1, pagine 210, 212.

Nota 11. Ibidem, 1, pagina 246.

Nota 12. Ibidem 1, pagina 241.

Nota 13. Confronta KRAPPE, opera citata, pagina 78.

Nota 14. PETTAZZONI, opera citata, 1, pagina 279.

Nota 15. Ibidem, 1, pagina 282.

Nota 16. Ibidem, 1, pagina 284.

Nota 17. Ibidem, 1, pagine 291, 315.

Nota 18. FURLANI, "La religione degli Hittiti", pagine 18 e 35 e seguenti.

Nota 19. DIETERICH, "Mutter Erde", pagina 14.

Nota 20. NYBERG, "Kind und Erde", pagina 62.

Nota 21. DIETERICH, opera citata, pagine 19 e seguenti.

Nota 22. Confronta ECKARDT, "Irdische Unsterblickeit", passim.

Nota 23. J. MOONEY, "The Ghost-dance Religion", Ann. Rep. Bureau Amer. Ethnology (Washington), 14, 721 (1896).

Nota 24. Confronta NYBERG, opera citata, pagine 63 e seguenti.

Nota 25. "Mutter Erde", citato.

Nota 26. GOLDMANN, "Cartam levare".

Nota 27. NILSSON, "Geschichte", 1, pagine 427 e seguenti.

Nota 28. "Prometeo", 88.

Nota 29. "De civitate Dei", 4, 11.

Nota 30. Opera citata, pagina 7.

Nota 31. NYBERG, opera citata, pagina 31.

Nota 32. Ad esempio ROSE, "Primitive Culture in Italy", pagina 133.

Nota 33. SAMTER, "Geburt", pagine 5 e seguenti.

Nota 34. Confronta NYBERG, opera citata, pagina 131.

Nota 35. PLOSS-BARTELS, "Das Weib", 2, pagine 35 e seguenti.

Nota 36. SAMTER, opera citata, pagina 6.

Nota 37. Si veda anche MARCONI, "Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale", pagine 254 e seguenti.

Nota 38. NYBERG, opera citata, pagina 133.

Nota 39. Ad esempio, "Nerej", 2, pagina 266.

Nota 40. NYBERG, opera citata, pagina 134.

Nota 41. Confronta DIETERICH, opera citata, pagine 14 e seguenti; il mito australiano dell'uomo fatto di terra, eccetera, ibidem, pagina 61.

Nota 42. Ibidem, pagina 137.

Nota 43. Ibidem, pagina 160.

Nota 44. Confronta DELCOURT, "Stérilités mystérieuses", pagina 64.

Nota 45. Confronta ELIADE, "Commentarii alla legenda di Mesterului Manole" (Bucarest, 1943), pagina 54.

Nota 46. Giovenale, 15, 140.

Nota 47. DIETERICH, opera citata, pagina 22.

Nota 48. SCHEBESTA, "Les Pygmée", pagina 142.

Nota 49. VAN DER LEEUW, "Das sogenannte Hockerbegräbnis".

Nota 50. NYBERG, opera citata, pagine 181 e seguenti.

Nota 51. FRAZER, "The Folklore of the Old Testament", 2, pagina 33.

Nota 52. DIETERICH, opera citata, pagine 28 e seguenti; NYBERG, opera citata, pagina 150.

Nota 53. NYBEBG, opera citata, pagine 144 e seguenti.

Nota 54. DIETERICH, opera citata, pagina 13, numero 13.

Nota 55. Satapatha Brahmana", 13, 8, 4.

Nota 56. "Aitareya Brahmana", 2, 6 13.

Nota 57. PREUSS, ‘Arch. f. Religionswiss.’, 7, 234.

Nota 58. DEUBNER, "De incubatione", passim.

Nota 59. Confronta gli esempi in BRELICH, "Aspetti della morte", pagine 36 e seguenti.

Nota 60. Citato da HARRISON, "Prolegomena", pagina 599.

Nota 61. Seguo la traduzione della DELCOURT, opera citata, pagina 17, per i motivi esposti dall'autrice nella nota 1.

Nota 62. "Odissea", 19, 109 e seguenti.

Nota 63. "Le opere e i giorni", 225-237.

Nota 64. "Sette contro Tebe", 750 e seguenti.

Nota 65. "Edipo re", 1210.

Nota 66. Deianira parla di Eracle, "Trachinie", 30 e seguenti.

Nota 67. Confronta DIETERICH, opera citata, pagina 47, numeri 1 e 2; PISANI, "La donna e la terra", pagine 248 e seguenti.

Nota 68. DIETERICH, opera citata, pagine 78 e 79.

Nota 69. Citato da A. E. KRAPPE, "Etudes de mythologie et de folklore germaniques"

(Parigi, 1928), pagina 62.

Nota 70. Si veda PESTALOZZA, "L'aratro e la donna", pagine 324 e seguenti.

Nota 71. BRIFFAULT, "The Mothers", 3, pagina 55.

Nota 72. LEVY-BRUHL, "L'expérience mystique", pagina 254.

Nota 73. TEMPLE, in Hastings, "Encyclopaedia of Religion and Ethics", 9, pagina 362.

Nota 74. FINAMORE, "Tradizioni popolari abruzzesi, pagina 59.

Nota 75. HOSE e MACDOUGALL, "Pagan Tribes of Borneo", 1, 3; LEVY-BRUHL, opera citata, pagina 254.

Nota 76. FRAZER, "Spirits of the Corn", 1, pagina 105; si veda l'intero capitolo: ‘Compito delle donne nell'agricoltura’.

Nota 77. LEVY-BRUHL, opera citata, pagina 254.

Nota 78. KARSTEN, citato ibidem, pagina 255.

Nota 79. VAN DER LEEUW, "Phänomenologie", pagine 78 e seguenti.

Nota 80. SMITH, "Religion of the Semites" (edizione 1923), pagine 108, 536 e seguenti.

Nota 81. Ibidem, pagina 537; confronta E. P. DHORME, "La religion des Hébreux nomades" (Bruxelles 1937), pagina 276.

Nota 82."Satapatha Brahmana", 7, 2, 2, 5.

Nota 83. "Atharva-Veda", 14, 2, 14.

Nota 84. Confronta PISANI, opera citata, passim.

Nota 85. NYBERG, opera citata, pagina 232, numero 83.

Nota 86. Confronta "Pré-aryan", 2; ELIADE, "Yoga", pagina 291.

Nota 87. Confronta le riproduzioni in DIETERICH, opera citata, pagine 107 e seguenti.

Nota 88. Confronta JEREMIAS, "Handbuch der altorientalischen Geisteskultur", figura 214, pagina 387.

Nota 89. "Gargantua", libro 2, capitolo 1.

Nota 90. "Ramayana", capitolo 66; confronta altri riferimenti in COOMARASWAMY, "The Rgveda as Land-nama Book", pagine 15, 33.

Nota 91. Citato da LANGDON, "Semitic Mythology", pagina 99.

Nota 92. DIETERICH, opera citata, pagina 94.

Nota 93. Ibidem, pagine 94 e seguenti; sul senso erotico del bastone confronta MEYER, "Trilogie", 3, pagine 194 e seguenti.

Nota 94. Ricchissimo materiale documentario in MANNHARDT, "Waldund Feldkulte", 1, pagine 553 e seguenti; FRAZER, "The Magic King", 1, pagine 469 e seguenti.

Nota 95. "Odissea", 5, 125.

Nota 96. "Eumenidi", 1.

Nota 97. "Bacchae", 274.

Nota 98. Confronta NYBERG, opera citata, pagina 231, numeri 69 e 72.

8. LA VEGETAZIONE: SIMBOLI E RITI DI RINNOVAMENTO.

95. Saggio di classificazione.

Risvegliata da Odino dal suo profondo sonno affinché riveli agli dèi i principi e la fine del mondo, l'indovina, la "völva", dichiara (1):

'Io ricordo i giganti, nati al sorger dei tempi,

che un giorno mi hanno generato;

ricordo i nove mondi, le nove radici,

il famoso frassino ben fisso giù nella terra.

Io so che esiste un frassino chiamato Yggdrasil,

un alto albero, bagnato di bianca brina;

di là derivano le rugiade che cadono nelle valli,

e sempre verde sta presso la fonte di Urdh.' (2)

Il Cosmo è veduto in forma di albero gigantesco. Questo ideogramma della mitologia scandinava trova corrispondenze in altre innumerevoli tradizioni. Prima di ricordarle, ciascuna particolarmente, tentiamo di gettare uno sguardo d'insieme sul territorio che dovremo percorrere: alberi sacri, simboli, miti e riti vegetali. I documenti sono in numero notevole, la loro varietà morfologica è tale che taglia corto ogni tentativo di classificazione sistematica. Infatti, si incontrano alberi sacri, riti e simboli vegetali nella storia di ogni religione, nelle tradizioni popolari del mondo intero, nelle metafisiche e nelle mistiche arcaiche, senza parlare dell'iconografia, dell'arte popolare. Le età di questi documenti, come le civiltà ove furono raccolti, sono diversissime. E' evidente che il contesto di Yggdrasil, ad esempio, o dell'Albero della Vita della Sacra Scrittura, è molto diverso da quello del 'matrimonio degli alberi', che si pratica ancor oggi in India, oppure del 'Maggio', che si porta ritualmente in primavera, nei villaggi europei. Sul livello della religiosità popolare, l'albero rituale rappresenta una parte implicita nel simbolismo dell'albero (ricostruibile su documenti paleo-

orientali), ma la ricchezza e la multivalenza del simbolo ‘albero’ non si esauriscono davvero nell'albero della religiosità popolare. E' possibile identificare con precisione il centro di diffusione di alcuni concetti fondamentali (ad esempio quelli dell'Albero cosmico, o i riti di rigenerazione vegetale), e questo facilita, in un certo senso, la classificazione dei documenti. Ma il problema della ‘storia’ dei motivi interessa la nostra ricerca soltanto in via sussidiaria.

Prima di ricercare (ammettendo che la ricerca sia possibile) in quale millennio, a cominciare da quale civiltà e per mezzo di quali fattori un certo simbolismo vegetale si è diffuso - ancor prima di definire certi complessi di riti implicanti questo simbolismo - quel che ci interessa per ora è di sapere quale fu la FUNZIONE RELIGIOSA dell'albero, della vegetazione o dei simboli vegetali nell'economia del sacro e nella vita religiosa, sapere che cosa RIVELA e che cosa SIGNIFICA; vedere finalmente in qual misura sarebbe legittimo ricercare una struttura coerente sotto l'apparente polimorfismo del simbolismo dell'albero. Vogliamo dunque sapere questo: esiste un'affinità intima fra i sensi apparentemente diversi che prende la ‘Vegetazione’, a seconda che è valorizzata in uno qualsiasi dei seguenti contesti: cosmologico, mitico, teologico, rituale, iconografico, folcloristico? Qui evidentemente si tratta soltanto di una coerenza imposta alla coscienza dalla struttura stessa dell'oggetto; coerenza che si rivelerebbe a noi - totalmente o in parte - quale che fosse il livello sul quale ci collocassimo per contemplare l'oggetto, sia quello del rito popolare (come il corteo del ‘Maggio’ all'inizio della primavera), sia quello dell'ideogramma ‘Albero cosmico’ nell'arte plastica mesopotamica o nei testi vedici.

Otterremo una risposta a questa domanda soltanto dopo aver passato in rassegna un numero sufficiente di fatti, scelti fra i più significanti. Ma per non smarrirci nel labirinto, bisognerà pure offrire una classificazione, del tutto provvisoria, dell'enorme materiale di cui disponiamo. Dopo aver messo da parte il complesso dei valori religiosi e delle cerimonie agrarie - che studieremo in un altro capitolo - distingueremo i seguenti gruppi nei ‘culti della vegetazione’, come possiamo chiamarli con formula approssimativa ma comoda:

a) il complesso pietra-albero-altare, che forma un MICROCOSMO EFFETTIVO negli strati più antichi della vita religiosa (Australia; Cina-Indocina-India; Fenicia-Egeo);

b) l'albero-IMMAGINE del Cosmo (India; Mesopotamia; Scandinavia, eccetera);

c) l'albero-TEOFANIA cosmica (Mesopotamia; India; Egeo);

d) l'albero-SIMBOLO DELLA VITA, della fecondità inesauribile, dell'assoluta realtà; in relazione con la Grande Dea o col simbolismo acquatico (ad esempio i Yaksha); identificato con la fonte dell'immortalità (‘Albero della Vita’), eccetera;

e) l'albero-CENTRO del mondo e SOSTEGNO dell'universo (presso gli Altaici, gli Scandinavi), eccetera;

f) relazioni mistiche fra alberi e uomini (alberi antropogeni; l'albero come ricettacolo delle anime degli antenati; matrimonio degli alberi; presenza dell'albero nelle cerimonie di iniziazione, eccetera);

g) l'albero-simbolo della resurrezione della vegetazione, della primavera, e della ‘rigenerazione’ dell'anno (ad esempio il ‘Maggio’, eccetera).

Questa classificazione sommaria e certamente incompleta ha almeno il merito di richiamare l'attenzione, fin da principio, sul caratteri comuni a tutti i documenti. Senza trarre in anticipo le conclusioni che risulteranno dall'analisi dei documenti, possiamo fin d'ora richiamare l'attenzione sul fatto che l'albero rappresenta - in modo sia rituale e concreto sia mitico e cosmologico, e anche puramente simbolico - il COSMO VIVENTE, che si rigenera senza interruzione. Poiché la vita inesauribile è equivalente all'eternità, l'albero-Cosmo può per questo diventare, su di un altro

livello, albero della ‘Vita-senza-morte’. E dato che questa medesima vita inesauribile, nell'ontologia arcaica, traduce l'idea di REALTA' ASSOLUTA, l'albero vi diventa il simbolo di questa realtà (‘il centro del mondo’). Più tardi, quando un'altra maniera di considerare i problemi metafisici verrà ad aggiungersi all'ontologia tradizionale (ad esempio in India), lo sforzo dello spirito per staccarsi dal processo cosmico e concentrarsi sulla propria autonomia sarà definito sforzo per ‘tagliare l'albero cosmico alla radice’, in altre parole superamento totale delle ‘apparenze’, di quelle rappresentazioni che hanno origine dalla sorgente inesauribile della Vita universale.

96. L'Albero Sacro.

Un simbolismo tanto vasto e coerente, come si è affermato? Mediante quale sintesi mentale dell'umanità arcaica? E partendo da quali particolarità della struttura dell''albero’ in quanto tale? Qui non si tratta di precisare la genesi di un valore religioso, bensì di scoprire le più antiche - e quindi le più pure - intuizioni di questo valore. E' certo che per l'esperienza religiosa arcaica l'albero (o piuttosto, certi alberi) rappresenta una POTENZA. Bisogna aggiungere che questa POTENZA è dovuta sia all''albero’ in quanto tale, sia alle sue implicazioni cosmologiche. Per la mentalità arcaica, natura e simbolo coesistono. Un albero si impone alla coscienza religiosa con la propria sostanza e la propria forma, ma sostanza e forma debbono il loro valore al fatto di essersi imposte alla coscienza religiosa: sono state ‘scelte’, cioè si sono ‘rivelate’. Né la fenomenologia della religione, né la storia delle religioni saprebbero andar oltre la constatazione di questa coesistenza della natura e del simbolo, che la intuizione del sacro viene a valorizzare. Non si può quindi parlare di un ‘culto dell'albero’ propriamente detto. Mai un albero fu adorato UNICAMENTE per se stesso, sempre per quel che si ‘rivelava’ per suo mezzo, per quel che l'albero implicava e significava. Le piante magiche o farmaceutiche (come vedremo più oltre, paragrafi 111 e seguenti) devono anch'esse la loro efficacia a un prototipo mitico. Studiando le rappresentazioni dell''albero sacro’ in Mesopotamia e in Elam, Nell Parrot scrive: ‘Non esiste culto dell'albero in sé; sotto la figurazione dell'albero si nasconde sempre un'entità spirituale’ (3). Compiendo ricerche nello stesso campo, un altro autore giunge alla conclusione che l'albero sacro mesopotamico è piuttosto simbolo che oggetto di culto: ‘Non è la copia di un albero reale, più o meno arricchito di ornamenti, è invece stilizzazione del tutto artificiale; anziché vero oggetto di culto, ci sembra un simbolo dotato di grande potere benefico’ (4). Queste conclusioni, lievemente emendate, troveranno conferma in regioni diverse dalla Mesopotamia.

Sicché - tornando alle prime intuizioni della sacralità della vegetazione - in virtù della sua POTENZA, di ciò che MANIFESTA (e che lo supera), l'albero diventa un oggetto religioso. E questa potenza a sua volta è convalidata da un'ontologia: se l'albero è carico di forze sacre, ciò avviene perché è verticale, cresce, perde le foglie e le ricupera, e di conseguenza si rigenera (‘muore’ e ‘risuscita’) innumerevoli volte, ha il suo lattice, eccetera. Tutte queste convalide hanno origine dalla semplice contemplazione mistica dell'albero, in quanto ‘forma’ e modalità biologica. Ma soltanto in seguito alla sua subordinazione a un prototipo (la cui forza non è necessariamente vegetale) l'albero sacro acquista la sua vera validità. In altre parole, questo avviene in virtù della sua POTENZA: perché MANIFESTA una realtà extra-umana, perché si presenta all'uomo in una certa forma, porta frutti e periodicamente si rigenera, per questo un albero diventa sacro.

Con la sua semplice presenza (‘la potenza’) e con la propria legge dell'evoluzione (‘la rigenerazione’), l'albero ripete quel che ‘è’ il Cosmo tutto intero per l'esperienza arcaica. L'albero può, indubbiamente, diventare un SIMBOLO dell'Universo, e sotto questa forma lo troviamo nelle

civiltà evolute; ma per una coscienza religiosa arcaica l'albero ‘è’ l'Universo, e se ‘è’ l'Universo, significa che ripete e riassume l'Universo, al tempo stesso che lo ‘simboleggia’. Questo concetto primario del ‘simbolo’ - per cui il simbolo deve la sua validità al fatto che la realtà simboleggiata è incorporata in esso - sarà precisato ulteriormente quando toccheremo il problema del meccanismo e della funzione del simbolo (paragrafi 166 e seguenti).

Una cosa sola vogliamo qui mettere in luce: che se il TUTTO esiste nell'interno di ciascun FRAMMENTO SIGNIFICATIVO, questo non avviene perché è vera la legge della ‘partecipazione’ (come la intenderà particolarmente Lévy-Bruhl), ma anzi perché ogni frammento significativo RIPETE il Tutto. Un albero diventa sacro, pur continuando a essere albero, in virtù della POTENZA che manifesta; e se diventa ALBERO COSMICO, è perché quanto MANIFESTA l'albero ripete, punto per punto, quel che manifesta il Cosmo. L'albero sacro non ha bisogno di perdere i propri attributi formali-concreti per diventare simbolico (la palma dattilifera dei Mesopotamici, la quercia degli Scandinavi, l'Asvattha e il "nigrodha" degli Indù, eccetera). Soltanto dopo aver superate certe tappe mentali, il simbolo si stacca dalle forme concrete, diventa schematico e astratto (5).

97. Albero microcosmo.

I ‘luoghi sacri’ più arcaici di cui siamo a conoscenza formano, come aveva ben osservato Przyluski (6), un microcosmo: paesaggio di sassi, acque e alberi. Il centro totemico australiano si trova spesso situato in un complesso sacro di alberi e di sassi.

Il trittico albero-altare-sasso nei ‘luoghi sacri’ primitivi dell'Asia orientale e dell'India fu posto in luce da Mus (7), quantunque detti elementi fossero da lui disposti in serie entro il tempo (alle origini del luogo sacro sarebbe stata la foresta, e quindi soltanto il complesso albero-altare-sasso), invece di vedervi (come vide giustamente Przyluski) una coesistenza simultanea. In realtà il binomio cultuale pietra-albero è presente anche in altre zone arcaiche. Nella civiltà preindiana di Mohenjo-Daro, il luogo sacro consisteva in un recinto intorno a un albero. Simili luoghi sacri si trovavano dappertutto in India, al tempo della predicazione di Buddha. I testi pali ricordano spesso la pietra o l'altare ("veyaddi", "manco") posti accanto a un albero sacro, che formavano l'ossatura dei culti popolari di divinità della fecondità (i Yaksha).

Quest'associazione molto antica della pietra e dell'albero fu accettata e raccolta dal Buddhismo. La "caitya" buddhistica era talvolta soltanto l'albero, senza altare; ma altre volte era la costruzione rudimentale sorta accanto all'albero (8). Il valore religioso dei luoghi sacri arcaici non poté essere scosso né dal buddhismo né dall'induismo. I grandi sistemi religiosi dell'India post-buddhistica han dovuto tener conto di questi luoghi sacri, e hanno addirittura finito con l'assorbirli nelle proprie strutture, e quindi col convalidarli.

La stessa continuità si può osservare in Grecia e nel mondo semitico. Fin dai tempi minoici e fino al crepuscolo dell'ellenismo, si incontra sempre l'albero cultuale accanto a una roccia (9). Spesso il santuario semitico arcaico era formato da un albero e un betilo (10). L'albero o l'"ashera" (tronco scortecciato che sostituiva l'albero verde) più tardi rimase solo accanto all'altare. I luoghi ove Cananei ed Ebrei deponevano le offerte erano situati ‘su ogni collina elevata e su ogni albero verdeggiante’ (11). Il medesimo profeta ricorda ‘i peccati degli uomini di Giuda’, gli altari e ‘le immagini di Astarte che hanno elevato accanto agli alberi verdeggianti e sulle alte colline’ (12). Il palo rinforzava, con la sua posizione verticale e la sua sostanza, la sacralità dell'albero.

L'iscrizione - solo parzialmente decifrata - del monumento arcaico sumero detto ‘il personaggio piumato’, dice: ‘Ennamaz collocò i mattoni saldamente; fatta la dimora principesca, le collocò accanto un grande albero; accanto all'albero piantò un palo’ (13).

Il ‘luogo sacro’ è un microcosmo perché RIPETE il paesaggio cosmico, perché è un riflesso del Tutto. L'altare e il tempio (o il monumento funebre, o il palazzo), che sono trasformazioni ulteriori del ‘luogo sacro’ primitivo, sono anch'essi microcosmi, perché sono CENTRI DEL MONDO, perché si trovano nel cuore stesso dell'Universo e rappresentano un'"imago mundi" (paragrafo 143). L'idea di ‘centro’, di realtà assoluta - assoluta in quanto ricettacolo del sacro - è implicita anche nelle concezioni più elementari del ‘luogo sacro’, concezione in cui - come abbiamo già visto - non manca mai l'albero sacro.

La pietra rappresentava la realtà per eccellenza, l'indistruttibilità e la durata; l'albero, con la sua rigenerazione periodica, manifestava la potenza sacra nell'ordine della vita. Le acque, dove intervenivano a completare questo paesaggio, significavano le latenze, i germi, la purificazione (paragrafo 60). Il ‘paesaggio microcosmico’ si ridusse col tempo a uno solo dei suoi elementi costituenti, il più importante: all'albero o al pilastro sacro. Riduzione per assorbimento. L'albero finisce per esprimere, da sé solo, il Cosmo, incorporandosi, in forma apparentemente statica, la ‘forza’ del Cosmo, la sua vita e la sua capacità di periodico rinnovamento.

98. Albero - abitazione della divinità.

Il momento del passaggio dal ‘luogo sacro’ - immagine del microcosmo - a un albero cosmico, concepito insieme come ‘abitazione’ della divinità, è conservato mirabilmente in un incantesimo babilonese, spesso tradotto dagli orientalisti (14):

‘Un "Kiskanu" nero è cresciuto in Eridu; in un luogo santo fu creato;

Il suo splendore è quello del lapislazzuli lucente, si estende verso l'"apsu".

E' il deambulatorio di Ea nell'opulento Eridu,

La sua residenza è luogo di riposo per Bau...’

L'albero "Kiskanu" presenta tutte le caratteristiche dell'albero cosmico: si trova a Eridu, quindi in un ‘centro del mondo’; in un luogo sacro, cioè nel centro del reale (paragrafi 140 e seguenti); somiglia nel suo splendore al lapislazzuli, simbolo cosmico per eccellenza (la notte stellata) (15); si stende in direzione dell'oceano che abbraccia e sostiene il mondo (dobbiamo intendere che l'albero si stende verso l'oceano con la punta dei suoi rami, cioè che è un ‘albero rovesciato’, come sono abitualmente gli alberi cosmici?); è dimora del dio della fertilità e delle scienze civilizzatrici (arti, agricoltura, scrittura, eccetera); è il luogo ove riposa la madre di Ea, la dea Bau, divinità dell'abbondanza, dei greggi e dell'agricoltura. "Kiskanu" si può considerare uno dei prototipi dell'‘albero sacro’

babilonese, la cui frequenza nell'iconografia dell'antico Oriente è significativa. Che 1''albero sacro' di quelle regioni significhi qualche cosa di più del semplice 'culto dell'albero', che abbia un preciso senso cosmologico, è dimostrato con certezza dalla posizione che occupa nello spazio iconografico. L'albero è quasi sempre accompagnato da simboli, emblemi o figure araldiche, le quali completano e precisano il suo valore cosmologico. Ad esempio, il documento più antico che possediamo, frammento di un vaso scoperto dalla missione Gauthier a Moussian, rappresenta un albero schematizzato, circondato da losanghe (16).

Nell'iconografia mesopotamica, l'albero per solito è circondato da animali caprini, astri, uccelli o serpenti. Ognuno di questi emblemi ha un significato cosmologico preciso. La presenza degli astri accanto agli alberi indica in modo indubitabile il valore cosmologico di questi ultimi (17). Uno schizzo arcaico di Susa (18) rappresenta un serpente che si drizza verticalmente per mordere un albero (questa scena fu classificata da Toscane sotto il motivo serpente-albero, e da lui interpretata come un prototipo babilonese del noto episodio biblico).

L'iconografia presenta altre scene affini: un uccello posato sopra un albero, in mezzo ad animali caprini (19), l'albero - il disco solare - uomini travestiti ritualmente da pesci (20).

Ci siamo limitati a ricordare qualcuno dei gruppi più significativi e più frequenti, senza pretendere di esaurire la ricchissima documentazione mesopotamica. Ma il valore cosmologico che ha costantemente l'albero sacro, in questo complesso, è evidente (21). Nessuno degli emblemi che accompagnano l'albero può essere interpretato in senso naturistico, per la semplice ragione che, nella concezione mesopotamica, la 'Natura' stessa era una cosa completamente diversa da quel che è nell'esperienza e nella concezione moderna. Basta ricordare, ad esempio, che ogni essere o atto significativo acquista efficacia - per i Mesopotamici, come per l'uomo arcaico in generale - soltanto nella misura in cui ha un prototipo celeste o ripete un gesto cosmologico primordiale.

99. Albero cosmico.

La tradizione indiana, fin dai più antichi testi (22), rappresenta il Cosmo sotto forma di albero gigantesco. Nelle "Upanishad" questa concezione è precisata dialetticamente: l'Universo è un 'albero rovesciato' che affonda le radici nel Cielo e stende i rami sulla terra intera (23). La "Katha-Upanishad" (6, 1) così lo descrive: 'Questo Asvattha eterno, le cui radici vanno in alto e i rami in basso, è il puro ("sukram"), il Brahman, ciò che chiamano la Non-Morte. Tutti i mondi riposano in lui!'. L'albero "asvattha" rappresenta qui, in tutta la sua luce, la MANIFESTAZIONE del Brahman nel Cosmo, cioè la Creazione come movimento discendente. Altri testi delle "Upanishad" confermano e precisano questa intuizione del Cosmo in quanto albero: 'I suoi rami sono l'etere, l'aria, il fuoco, l'acqua, la terra', eccetera. Sono gli elementi cosmologici che manifestano questo 'Brahman il cui nome è Asvattha' (24).

Nella "Bhagavad-Gita" (15, 1-3) l'albero cosmico finisce per esprimere non soltanto l'Universo, ma anche la condizione dell'uomo nel mondo: 'Si racconta che vi è un Asvattha imperituro, le radici ha in alto, i rami in basso. gli inni del Veda sono le sue foglie; chi lo conosce, conosce il Veda. I suoi rami si sviluppano in altezza e in profondità, crescendo sulle "guna"; le sue gemme sono gli oggetti dei sensi; in basso le sue radici si ramificano, legate agli atti, nel mondo degli uomini.

In questo mondo non se ne discerne la forma, né la fine, né il principio, né le dimensioni. Bisogna, con l'arma salda della rinuncia, troncare anzitutto questo Asvattha dalle radici potenti, e poi ricercare il luogo dal quale non si ritorna...' (traduzione Senart). L'universo tutto intero, come

l'esperienza dell'uomo che vi dimora e che non se ne è staccato, sono simboleggiati qui dall'albero cosmico. Per mezzo di tutto quel che di lui coincide col Cosmo o vi partecipa, l'uomo si perde nella medesima manifestazione, unica e vasta, del Brahman.

'Tagliare l'albero alla radice' significa togliere l'uomo dal Cosmo, isolarlo dagli 'oggetti dei sensi' e dai 'frutti delle sue azioni'. Lo stesso motivo del distacco dalla vita cosmica, del ritrarsi in se stesso e del raccoglimento, considerati come unica possibilità concessa all'uomo di trascendersi e di liberarsi, si ritrova in un testo del "Mahabharata". 'Avendo la sua sorgente nel non-manifestato ("ayakta") (25), emergendo da lui come da un sostegno unico, il suo tronco è "buddhi" (intelligenza); le sue cavità interne (sono) canali per i sensi, gli elementi cosmici; i suoi rami sono gli oggetti dei sensi; le sue foglie, i suoi bei fiori: il bene e il male ("dharma-dharmav"); il piacere e la sofferenza: i suoi frutti.

Questo eterno Albero-Brahman ("brahma-vrksa") è fonte di vita ("ajibyah") per tutti gli esseri... Se egli tronca e spezza l'Albero con l'arma della conoscenza metafisica ("jnanena"), e gode così nello Spirito, non tornerà più...' (26).

100. L'albero 'rovesciato'.

Non è il caso di far qui l'esegesi filosofica dei testi ora citati. Basta constatare l'identificazione fra Cosmo e 'albero rovesciato'. Questo ideogramma mitico e metafisico non è isolato. Mas'udi ricorda ("Murùg adh-dhahab", 64, 6) una tradizione sabea: Platone avrebbe affermato che l'uomo è una pianta rovesciata, le sue radici si stendono verso il Cielo e i rami verso la Terra (27). La stessa tradizione si trova nella dottrina esoterica ebraica: 'L'Albero di Vita si estende dall'alto verso il basso e il sole lo illumina interamente' (28). Lo stesso avviene nella tradizione islamica dell''Albero della Felicità'; le sue radici affondano nell'ultimo Cielo, e i rami si stendono sulla Terra (29). Dante rappresenta le sfere celesti nel loro complesso come la corona di un albero, le cui radici sono vòlte in alto:

' ... in questa quinta soglia

Dell'albero che vive della cima,

E frutta sempre, e mai non perde foglia.' (30)

La 'quinta soglia' è la sfera del pianeta Giove. 'L'Albero che vive della cima' è un albero rovesciato. Un altro poeta fiorentino che subì l'influenza di Dante, Federigo Frezzi, descrive 'la pianta più bella del Paradiso, la felice pianta che conserva la vita e la rinnova':

‘Su dentro al cielo avea la sua radice

E giù inverso terra i rami spande.’ (31)

Holmberg ha trovato la stessa tradizione nel folklore islandese e finlandese (32). I Lapponi sacrificano ogni anno un bove al dio della vegetazione, e in quest'occasione un albero viene posato accanto all'altare, con le radici per aria e il fogliame per terra (33). Nelle tribù australiane Wiradyuri e Kamilaroi, gli stregoni avevano un albero magico, che piantavano rovesciato; dopo averne spalmato di sangue umano le radici, lo bruciavano (34). A proposito di questa usanza Schmidt ricorda le cerimonie di iniziazione di un'altra tribù australiana, Yuin (35); un giovane, che sostiene la parte del morto, viene seppellito, e quindi si posa sopra di lui un arbusto. Quando i neofiti, candidati all'iniziazione, gli si avvicinano, il giovane fa tremare l'arboscello, poi si alza ed esce dalla tomba. Secondo Schmidt l'arbusto rappresenterebbe l'Albero celeste delle Stelle (36).

101. Yggdrasil.

L'albero cosmico, accompagnato da uccelli (37), o da cavalli, o da tigri (38), si ritrova nella Cina arcaica; talvolta si è confuso, come in altre regioni, con l'Albero di Vita. Il senso di questa fusione si preciserà nelle pagine che seguono. Si trova il complesso Albero cosmico-animale mitico lunare in un documento iconografico Maya, rappresentante un giaguaro legato all'Albero della Vita (39). Presso le popolazioni artiche e sulle coste intorno al Pacifico, l'Albero cosmico - dai rami che giungono fino al terzo o addirittura al settimo cielo (40) - rappresenta una parte centrale, tanto nella mitologia che nei riti. E' spesso posto in relazione con l'antenato mitico, poiché gli uomini si ritengono discesi da un antenato che nacque da un albero. Insisteremo in un altro paragrafo su queste credenze intorno alla discendenza mitica da un simbolo cosmologico-vegetale.

Yggdrasil è l'albero cosmico per eccellenza. Le sue radici affondano fino al cuore della terra, dove stanno il regno dei Giganti e l'Inferno (41). Presso di lui si trova la fonte miracolosa Mimir (la ‘meditazione’, il ‘ricordo’), dove Odino ha lasciato in pegno un occhio, e dove torna continuamente per rinfrescare e accrescere la sua sapienza (42). Sempre in quei paraggi, accanto a Yggdrasil, si trova la fontana Urd; gli dèi vi tengono consigli ogni giorno e vi dispensano la giustizia.

Con l'acqua di questa fonte, le Norne annaffiano l'albero gigantesco per restituirgli gioventù e vigore. La capra Heidrun, un'aquila, un cervo e uno scoiattolo stanno fra i rami di Yggdrasil; fra le sue radici è la vipera Nidhogg, che tenta di rovesciarlo. L'aquila tutti i giorni impegna battaglia con la vipera (43). Quando l'Universo tremerà fino alle fondamenta, nel cataclisma annunciato dal "Völosp " che porrà fine al mondo per instaurare un nuovo periodo paradisiaco, Yggdrasil sarà squassato, ma non rovesciato (44). Questa conflagrazione apocalittica, annunciata dalla profetessa, non avrà l'effetto di sgretolare il Cosmo.

Kaarle Krohn ha tentato di spiegare il mito di Yggdrasil con l'Albero della Vita del Vecchio Testamento, e Sophus Bugge con la leggenda della Croce di Cristo. Due ipotesi inaccettabili.

Odino lega il suo cavallo a Yggdrasil, ed è difficile credere che questo motivo - centrale nella mitologia scandinava - sia tanto tardo. Holmberg (45) giustamente osserva che la presenza

dell'aquila su Yggdrasil - particolare mancante nella tradizione biblica - avvicina piuttosto questo simbolo cosmologico ai tipi nord-asiatici. La lotta fra l'aquila e il serpente, come la lotta di Garuda col rettile, motivo molto noto nella mitologia e nell'iconografia indiana, è un simbolo cosmologico della lotta fra luce e tenebre, dell'opposizione fra i due principi, quello solare e quello sotterraneo. E' difficile dire se elementi giudeo-cristiani siano intervenuti nella concezione di Yggdrasil, perché dalle affinità scoperte da Holmberg fra l'albero cosmico della mitologia scandinava e i tipi nord-asiatici, non si può dedurre con perfetto rigore che il primo dipende dai secondi. In ogni caso Alfred Detering ha mostrato, in un lavoro molto documentato (46), che si può seguire fin nella preistoria, presso gli Indoeuropei, la personificazione dell'Albero Cosmico e dell'Albero della Vita in una quercia, e che in ogni caso questo mito è stato elaborato dalle popolazioni protogermaniche nelle regioni dell'Europa settentrionale. La fusione dell'Albero Cosmico con l'Albero della Vita si trova anche presso i Germani. L'identificazione di un albero sacro e mitico con una specie botanica ben determinata è fenomeno da noi già osservato (l'"asvattha" degli Indiani; la palma dattilifera dei Mesopotamici, eccetera). Nel caso di Yggdrasil, la presenza della quercia sui monumenti preistorici, nonché la continuità dei motivi rappresentanti l'albero sacro sotto forma di quercia, e le foglie di questa nell'arte decorativa sia religiosa che popolare, dimostrano abbondantemente l'autoctonia del concetto.

102. Epifanie vegetali.

L'epifania di una divinità in un albero è motivo corrente dell'arte plastica paleo-orientale, che può osservarsi anche su tutto il territorio indo-mesopotamico-egiziano-egeo (47). La scena rappresenta per lo più la teofania di una divinità della fecondità. Il Cosmo si rivela a noi come manifestazione di forze divine creatrici. Ad esempio, a Mohenjo-Daro (terzo millennio avanti Cristo) si trova l'epifania divina in un "Ficus religiosa" (48); l'albero è schematizzato in maniera che fa pensare all'albero sacro mesopotamico. Si trovano tracce di teofania vegetale perfino nei testi vedici; oltre all'"asvattha", simbolo cosmico, e Brahman, rivelato in un albero (paragrafo 99), si possono identificare altre espressioni della teofania vegetale in quei documenti vedici che tradiscono un'‘esperienza religiosa popolare’, cioè che conservano le formule arcaiche concrete. ‘O erbe! O voi madri! Voi saluto come dee!’ proclama il "Yajur Veda" (4, 2, 6). Un lungo inno del "Rgveda" (10, 97) è dedicato alle piante e tratta particolarmente delle loro virtù terapeutiche e rigeneratrici (espressione minimale dell'‘Erba della Vita’ e dell'immortalità). L'"Atharva-Veda" (14, 136, 1) loda una pianta chiamandola ‘Divinità nata dalla Dea Terra’. La stessa teofania sul livello vegetale spiega il ‘Padrone dei Vegetali’, "Vanaspati", del quale il "Rgveda" (7I, 34, 23; 10, 64, 8) ricorda il culto. Grazie al prototipo cosmico dal quale derivano le loro virtù, le erbe facilitano il parto, assicurano la fertilità e la ricchezza. Per questo si arriva fino a raccomandare il sacrificio di animali in omaggio alle piante (49). Il circùito dell'energia generatrice del Cosmo è così formulato nel "Satapatha Brahmana" (9, 3, 3, 15): fulmine, pioggia, piante. Qui il sacro si manifesta nell'atto essenziale del rinnovamento della vita vegetativa.

Un esempio mirabile di teofania in un albero è il celebre bassorilievo di Assur (50), che rappresenta il dio emergente con la parte superiore del corpo da un albero. Accanto a lui stanno ‘le acque che traboccano’ dal vaso inesauribile, simbolo della fertilità. Un capride, attributo della divinità, mangia le foglie dell'albero. Nell'iconografia egiziana si trova il motivo dell'‘Albero della Vita’, da cui spuntano braccia divine, cariche di doni, e versanti da un vaso l'acqua della vita (51).

Evidentemente, fra la teofania che risulta da questi pochi esempi e il motivo dell'‘Albero della Vita’, vi fu una contaminazione, e il processo è facilmente comprensibile: la divinità che si rivela nel Cosmo sotto forma di albero è, nello stesso tempo, fonte di rigenerazione e di ‘vita senza morte’, sorgente a cui l'uomo si volge, poiché giustifica le sue speranze nella propria immortalità. Fra i membri del complesso Albero-Cosmo-Divinità c'è simmetria, associazione, fusione. I cosiddetti dèi della vegetazione sono spesso rappresentati in forma di alberi: Attis e il pino, Osiride e il cedro, eccetera.

Presso i Greci Artemis è spesso presente in un albero; così a Boiai, in Laconia, un mirto era adorato col nome di Artemis Soteira. Vicino a Orcomene, in Arcadia, c'era in un cedro, uno "xoanon", di Artemis Kedreatis (52). Talvolta le immagini di Artemis erano ornate di rami. E' nota l'epifania vegetale di Dionysos dendrites (53). Ricordiamo anche la quercia oracolare sacra di Zeus a Dodona, l'alloro di Apollo a Delfo, l'oleastro di Herakles a Olimpia, eccetera. Tuttavia, per la Grecia, prove attestanti l'esistenza di un culto degli alberi si hanno per due luoghi soltanto: l'albero del Citerone, dal quale si credeva che Penteo arrampicato avesse spiato le Menadi, e che l'oracolo ordinò di venerare come un dio (54) e il platano di Elena a Sparta.

Un esempio chiarissimo di teofania vegetale si osserva nel culto della dea indiana (pre-ariana) Durga. I testi che citiamo sono tardi, ma il loro carattere popolare indica un'antichità indiscutibile. Nella "Devi-Mahatmya" (92, 43-44) la dea proclama: ‘In seguito, o Dèi, nutrirò (letteralmente sosterrò) l'universo intero con questi vegetali che mantengono la vita e che spuntano dal mio stesso corpo durante il periodo delle piogge. Diventerò allora gloriosa sulla terra come "Sakamhari" (‘portatrice di erbe’, o ‘che nutre le erbe’) e, in questo stesso periodo, sventrerò la grande "asura" chiamata Durgama (personificazione della siccità)’. Nel rito "Navapatrika" (‘le nove foglie’), Durga è chiamata ‘colei che abita nelle nove foglie’ (55). Le conferme indiane si potrebbero moltiplicare (56). Torneremo in questo punto, studiando le altre valenze della sacralità dell'albero.

103. Grandi Dee e vegetazione.

Uno dei complessi più frequenti e persistenti è questo: Grande Dea-vegetazione-animali araldici-servi. L'economia di questo libro ci obbliga a passare in rassegna soltanto una parte dei molti esempi di cui disporremmo. La presenza della dea accanto a un simbolo vegetale conferma il significato dell'albero nell'iconografia e nella mitologia arcaiche: FONTE INESAURIBILE DELLA FERTILITA' COSMICA. Nella civiltà pre-ariana della valle dell'Indo, che gli scavi di Harrappa e di Mohenjo-Daro han posto in piena luce, la consubstanzialità della Grande Dea e della vegetazione è rappresentata sia per associazione: dee nude - di tipo Yaksim - accanto a un "Ficus religiosa" (57), sia per mezzo di una pianta uscente dai genitali della dea (58). Le effigi rappresentanti il "Ficus religiosa" sono piuttosto numerose (59), e così quelle che rappresentano la Grande Dea nuda (60), tipo iconografico comune alla civiltà calcolitica afrasiatica intera, fino all'Egitto. L'albero sacro è circondato da un recinto, e talvolta una dea nuda vi sta fra due rami di "Ficus religiosa" che crescono in mezzo a un circolo. Lo spazio iconografico indica con precisione il valore sacro del luogo santo e del ‘centro’ (paragrafi 142 e seguenti).

In tutta l'Africa (61) e in India (62), gli alberi che stillano lattice sono simboli della maternità divina, e perciò venerati dalle donne e insieme ricercati dagli spiriti dei morti che desiderano tornare in vita. Il motivo dea-albero, completato o non dalla presenza di animali araldici, è stato conservato nell'iconografia indiana, donde, non senza contaminazioni di idee cosmogoniche acquatiche, è stato trasmesso all'arte popolare, e vi si osserva ancor oggi. I legami fra i due simboli- le Acque e le

Piante - sono del resto facilmente comprensibili. Le acque sono portatrici di germi, di tutti i germi. La pianta - rizoma, arbusto, fiore di loto - esprime la MANIFESTAZIONE del Cosmo, la comparsa delle FORME. E' notevole che le immagini cosmiche siano rappresentate in India emergenti da un fiore di loto. Il rizoma fiorito significa l'attualizzazione della creazione, 'il fatto di collocarsi saldamente al disopra delle acque'. La coesistenza dei motivi floreali-acquatici e dei motivi vegetali-femminili si spiega con l'idea centrale della creazione inesauribile, simboleggiata dall'Albero cosmico e identificata con la Grande Dea.

Questa associazione è solidamente stabilita, tanto nella cosmogonia vedica e puranica (ove la divinità si MANIFESTA, insieme all'Universo, emergente da un loto che fluttua sulle acque), quanto nella concezione indo-iranica della miracolosa pianta "soma". Quanto a quest'ultima, ricordiamo che il "soma" nel "Rgveda" è spessissimo rappresentato sotto forma di sorgente o ruscello (63), ma anche come una PIANTA paradisiaca, collocata dai testi, e specialmente da quelli vedici tardi e postvedici, in un vaso (simbolo acquatico, confronta paragrafo 61). Questo polimorfismo si giustifica considerando tutto quel che implica il "soma": garantisce la vita, la fertilità, la rigenerazione; il che corrisponde appunto a quel che implica anche il simbolismo delle Acque, e che, nel simbolismo delle piante, viene esplicitamente formulato. Il ratto del "soma" nel "Mahabharata", 1, mette in valore la sua doppia struttura, insieme acquatica e vegetale; quantunque lo si presenti come una bevanda miracolosa, tuttavia si afferma che Garuda 'lo 'strappa' ("samutpatya"), come se fosse un'erba (33, 10). Nel simbolismo delle "Upanishad" si incontra la stessa associazione: Acqua-Albero; 'il fiume senza età' ("vijara nadi": quella che rigenera) è a fianco dell''albero-sostegno' (64). Le due sorgenti mistiche si trovano in Cielo, nello stesso modo che in cielo si trova, se non la loro sostanza concreta, almeno il prototipo di tutte le bevande rigeneratrici e dispensatrici di immortalità: "hom" bianco, "soma", il miele divino dei Finnici, eccetera.

La stessa associazione Acqua-Albero si trova nella tradizione ebraica e cristiana. Ezechiele (capitolo 47) descrive la sorgente meravigliosa che sgorgava sotto il tempio, e gli alberi da frutto lungo le sue sponde (il valore simbolico-metafisico dell'Acqua che ha la sua sorgente sotto il tempio, come quello degli alberi, non lascia ombra di dubbio, poiché il tempio sta al 'centro del mondo'; confronta paragrafo 142). L'"Apocalisse" (22, 1-2) riprende, precisandola, l'espressione cosmologica e soteriologica del complesso Acqua-Albero: 'l'angelo mi mostrò un fiume d'acqua viva, splendido come cristallo, che usciva dal trono di Dio e dell'Agnello. In mezzo alla sua piazza e di qua e di là dal fiume c'è l'albero della vita, che fa dodici frutti, dando ogni mese il suo frutto; e le foglie dell'albero servono per la guarigione delle genti'. Il prototipo biblico si trova naturalmente nell'Eden: 'l'albero della vita nel mezzo del Paradiso, insieme all'albero della scienza del bene e del male.

E dal luogo di delizia usciva a irrigare il Paradiso un fiume, che di poi si divide in quattro rami' (65). Il tempio, luogo sacro per eccellenza, è simile al prototipo celeste, il Paradiso.

104. Simbolismo iconografico.

L'associazione dei simboli acquatici e vegetali è resa in modo molto coerente nella cosmogonia indiana presupposta dall'arte decorativa. Coomaraswamy (66) ne dà la seguente formula: un rizoma di loto, pieno di foglie e di fiori ("lata-kamma", "mala-kamma"), che spesso sostiene o incornicia fiori e animali (confronta "sakuna-yatthi"), esce dalla bocca o dall'ombelico di un Yaksha o da altro simbolo acquatico, cioè da un vaso pieno ("punna-ghata") o dalle fauci aperte di un "makara" o di

un elefante dalla coda di pesce. Il ‘vaso pieno’ è un simbolo che ritroveremo in altri campi, e che sarà sempre in relazione con la ‘pianta della Vita’, o con un qualsiasi emblema della fertilità. Così, dopo l'epoca di Gudea, l'‘albero sacro’ sparisce dal repertorio akkado-sumerico, ed è sostituito dalla ‘pianta di vita’ uscente da un vaso (67). Il ‘vaso pieno’ è sempre tenuto da un dio o da un semidio, mai da un uomo.

Talvolta il ‘vaso’ è omesso e l'acqua cola direttamente dal corpo della divinità (68). Non si potrebbe formulare più chiaramente la credenza che vita e rigenerazione sgorgano direttamente dalla sostanza divina, o più precisamente dalla sua rivelazione pienamente manifestata, dalla teofania.

Al motivo decorativo del rizoma uscente da un emblema acquatico corrisponde nella mitologia la concezione puranica della nascita di Brahma. Il dio è chiamato "abjaja", ‘nato dal loto’ che esce dall'ombelico di Vishnu (69). Coomaraswamy (70) ha mostrato l'origine e il fondamento vedici di questo concetto. Il simbolo ‘loto (o rizoma) uscente dalle acque (o da un emblema acquatico)’ esprime addirittura la processione cosmica. Le acque vi rappresentano il non-manifestato, i germi, le latenze; il simbolo floreale rappresenta la manifestazione, la creazione cosmica. Varuna, in quanto dio delle Acque (71), delle piogge e della fertilità, era originariamente la radice dell'Albero della Vita, la fonte dell'intera creazione (72).

105. Grande Dea - Albero della Vita.

L'associazione Grande Dea-Albero della Vita era nota anche in Egitto. Un bassorilievo rappresenta Hathor entro un albero celeste (indubbiamente l'albero dell'immortalità) che dà da bere e da mangiare all'anima del morto, cioè gli assicura la continuità della vita, la sopravvivenza (73). Questa rappresentazione deve esser collegata alla serie iconografica rappresentante le mani della dea cariche di doni, o il suo busto che, uscendo da un albero, abbevera l'anima del morto. Serie parallela è quella della dea del destino, seduta sui rami bassi di un albero enorme, simboleggiante il cielo; sui rami secondari di questi rami sono scritti i nomi dei Faraoni e il loro destino (74), Lo stesso motivo si trova nelle credenze popolari altaiche (dei Jakuti, eccetera) (75) ai piedi dell'Albero della Vita, che ha sette rami, si trova ‘la dea delle Età’.

Stessa associazione mitica e cultuale in Mesopotamia. Gilgamesh incontra in un giardino un albero miracoloso e, accanto a esso, la divinità Siduri (cioè la ‘fanciulla’) qualificata "sabitu", vale a dire ‘la donna del vino’ (76). In realtà, secondo Autran, Gilgamesh l'ha incontrata accanto a una vite; la vite veniva identificata dai paleo-orientali con ‘l'erba della vita’, e il segno sumerico per la ‘vita’ era in origine un pampino (77).

Questa pianta meravigliosa era consacrata alla Grande Dea. La Dea Madre era chiamata in principio ‘Madre vite’ o ‘Dea vite’ (78). Albright ha dimostrato che, nelle recensioni arcaiche della leggenda di Gilgamesh, Siduri aveva una parte molto importante (79). Gilgamesh domandò direttamente a lei l'immortalità. Jensen l'ha identificata con la ninfa Kalypso dell'"Odissea" (5, 68 e seguenti). Come Kalypso, Siduri aveva aspetto di giovinetta, portava il velo, era carica di grappoli e abitava in un luogo dal quale partivano le quattro sorgenti (80); la sua isola si trovava nell'‘ombelico del mare’ ("omphalos thalasses") (81), e la ninfa poteva accordare l'immortalità agli eroi, l'ambrosia celeste con cui tentò anche Ulisse (82).

Kalypso era una delle innumerevoli teofanie della Grande Dea, che si rivelava al ‘centro del mondo’, accanto all'"omphalos", all'Albero della Vita e alle quattro fonti. Ora la vite era l'espressione vegetale dell'immortalità, appunto come il vino è restato, nelle tradizioni arcaiche, il

simbolo della gioventù e della vita eterna (83). La "Mishna" (84) afferma che l'albero della scienza del bene e del male (85) era una vite. Il libro di Enoch (24, 2) localizza questa vite-albero della scienza del bene e del male in mezzo a sette montagne, come fa, del resto, anche l'epopea di Gilgamesh (86). La Dea-serpente Hannat poteva mangiare i frutti dell'albero, e questo era permesso anche alle dee Siduri e Kalypso. L'uva e il vino hanno continuato a simboleggiare la sapienza fino a epoca tarda (87). Ma la concezione primitiva della vite-Albero cosmico-Albero della Conoscenza e della Redenzione, si è conservata nel mandeismo con sorprendente coerenza. Il vino ("gufna") è per questa gnosi l'incorporazione della luce, della sapienza e della purezza.

L'archetipo del vino ("qadmaia") sta nel mondo superiore, celeste. La vite archetipo è fatta di acqua all'interno, le sue foglie sono formate da ‘spiriti della luce’ e i suoi nodi sono granelli di luce. Da lei nascono i ruscelli di acqua santa destinati ad abbeverare gli uomini; il dio della luce e della sapienza, il Redentore ("Manda d'Haije) viene anche lui identificato con la Vite di Vita ("gufna d'haije"), la vite è considerata albero cosmico in quanto avvolge i cieli, e le stelle sono acini di uva (88). Anche il motivo donna nuda-vite si è trasmesso nelle leggende apocrife cristiane. Per esempio nelle "Domande e risposte" (89), tarda compilazione tradotta dallo sloveno in romeno prima del diciassettesimo secolo, si racconta che Pilato trovò la moglie nuda in una vigna, accanto a una vite che era sorta dalle vesti insanguinate di Cristo e aveva dato frutti in modo miracoloso (90).

Nel territorio egeo ed elleno, il complesso Dea-Albero-Montagna-Animali araldici è parimenti frequente.

Ricordiamo il grande anello di Micene (91), che rappresenta una scena cultuale ove la Dea, con una mano sul petto nudo, è seduta sotto l'Albero della Vita, accanto a una serie di emblemi cosmologici: il "labrys", il sole, la luna, le acque (le quattro sorgenti). La scena somiglia molto al rilievo semitico riprodotto da Holmberg (92), che rappresenta la dea seduta in trono accanto all'Albero sacro, con il divino infante in braccio. Una moneta di Myra (Licia) mostra la teofania della dea in mezzo all'albero (93). Dal repertorio egeo segnaliamo ancora l'anello d'oro di Mochlos, che rappresenta la dea in barca, con un altare e un albero (94), e la celebre scena della danza davanti all'albero sacro (95).

Tutte queste associazioni mitiche e iconografiche non sono effetto del caso, né sono prive di valore religioso e metafisico. Che cosa significano questi complessi: Dea-Albero, Dea-Vite, con il loro contorno di emblemi cosmologici e animali araldici? Significano che quel luogo è un ‘centro del mondo’, ove si trova la fonte della Vita, della gioventù e dell'immortalità. Gli alberi rappresentano l'Universo in rigenerazione incessante; ma al centro dell'Universo si trova sempre un albero: quello della Vita eterna o della Scienza. La Grande Dea è la personificazione della sorgente inesauribile della creazione, di quest'ultimo fondamento della realtà; vale a dire l'espressione mitica dell'intuizione primordiale: che la sacralità, la vita e l'immortalità si trovano in ‘un centro’.

106. L'Albero della Scienza.

Nel centro del Paradiso stavano l'Albero della Vita e l'Albero della Scienza del bene e del male (96), e Dio proibì a Adamo di mangiare i frutti di quest'ultimo: ‘Ma dell'Albero della scienza del bene e del male non mangiare, perché in qualsiasi giorno tu ne avrai mangiato, di morte morrai’ (97). Perché Dio non nomina l'Albero della Vita? E' questo un doppione dell'Albero della Scienza, oppure, come credono alcuni studiosi (98), l'Albero della Vita era ‘nascosto’ e sarebbe diventato identificabile, e quindi accessibile, soltanto nel momento in cui Adamo avesse conseguito la scienza

del bene e del male, cioè la sapienza? Noi incliniamo per questa seconda ipotesi. L'Albero della Vita può dare l'immortalità, ma non è affatto facile trovarlo; è ‘nascosto’, come ad esempio l'erba dell'immortalità che Gilgamesh cerca in fondo all'oceano; oppure è custodito da mostri, come le mele d'oro del giardino delle Esperidi. La coesistenza dei due alberi miracolosi - l'Albero della Scienza e l'Albero della Vita - non è tanto paradossale quanto parrebbe a prima vista. La ritroviamo in altre tradizioni arcaiche: sull'ingresso orientale del Cielo, i Babilonesi ponevano due alberi, quello della Verità e quello della Vita; e un testo di Ras Shamra ci dice che Alein concede a Ltpn la sapienza e l'eternità insieme (99).

Il serpente persuade Adamo ed Eva a mangiare il frutto dell'Albero della Scienza, affermando che ne riceveranno la divinità e non la morte: ‘No davvero che non morirete. Dio però sa che in qualunque giorno ne mangerete, vi si apriranno gli occhi e sarete come dèi, sapendo il bene e il male’ (100).

L'uomo sarà simile a Dio soltanto per il fatto di conoscere il bene e il male, oppure perché, diventato onnisciente, potrà ‘vedere’ dove sta l'Albero della Vita e sapere come si ottiene l'immortalità? Il testo biblico non potrebbe essere più chiaro.

‘Il Signore Iddio... disse: "Ecco, Adamo è divenuto quasi uno di noi, e conosce il bene e il male; che egli non abbia a stender la mano e prendere anche dall'Albero della Vita, e mangiare, e vivere in eterno!"‘ (101). L'uomo dunque poteva conseguire la divinità soltanto mangiando i frutti del secondo albero: quello dell'Immortalità. Perché allora il serpente tentò Adamo, incoraggiandolo a gustare l'Albero della Scienza, che poteva dargli soltanto la sapienza? Se il serpente prefigurava lo spirito del male, e come tale ostacolava l'immortalità dell'uomo, avrebbe dovuto proibirgli di toccare l'Albero della Vita. Il serpente rappresenta l'ostacolo che l'uomo incontra nella sua ricerca della fonte d'Immortalità, l'albero della Vita. Questa interpretazione è confermata da altre tradizioni che segnaleremo fra poco. Ma la tentazione del serpente si può spiegare anche altrimenti: il serpente voleva ottenere l'immortalità per sé (come di fatto la ottenne nei miti di altri popoli), e bisognava che scoprisse l'Albero della Vita, confuso in mezzo alla moltitudine d'alberi del Paradiso, per mangiare lui per primo i suoi frutti. Per questo istiga Adamo a ‘conoscere il bene e il male’; con la sua scienza, Adamo gli avrebbe insegnato dov'era l'Albero della Vita.

107. I custodi dell'Albero della Vita.

Il complesso: uomo primordiale (o eroe) in cerca dell'immortalità-Albero della Vita-serpente o mostro custode dell'Albero (o che impedisce all'uomo con l'astuzia di mangiarne i frutti), si incontra anche in altre tradizioni. Il senso della coesistenza (uomo, albero, serpente) è abbastanza chiaro: l'immortalità si ottiene difficilmente; è concentrata in un Albero della Vita (o Fonte della Vita), in un luogo inaccessibile (dove finisce la terra, in fondo all'oceano, nel paese delle tenebre, in cima a un monte altissimo, o in un ‘centro’); un mostro (un serpente) custodisce l'albero, e l'uomo, che con molte fatiche vi si è avvicinato, deve lottare col mostro e vincerlo per impadronirsi dei frutti che dànno l'immortalità.

La lotta col mostro ha, evidentissimamente, un senso iniziatico; l'uomo deve superare le sue ‘prove’, diventare ‘eroe’, per aver diritto all'immortalità. Chi non sa vincere il drago o il serpente non accede all'Albero della Vita, cioè non ottiene l'immortalità. La lotta dell'eroe col mostro non è sempre fisica; Adamo fu vinto dal serpente senza aver combattuto in senso eroico (come Eracle, ad esempio); fu vinto dall'astuzia del serpente, che l'aveva indotto a rendersi simile a Dio, l'aveva

incitato a disobbedire al divieto divino, e l'aveva così condannato a morte. Ben inteso che, nel testo biblico, il serpente non è il ‘custode’ dell'Albero della Vita, ma, a giudicare dalle conseguenze della tentazione, gli si potrebbe attribuire questo compito.

Gilgamesh, l'eroe babilonese, non fu più fortunato. Anch'egli voleva ottenere l'immortalità; afflitto dalla morte dell'amico Enkidu, si lamenta: ‘Dovrò anch'io coricarmi un giorno come lui, per non svegliarmi più?’ (102). Gilgamesh sa che un solo uomo al mondo lo può aiutare - il saggio Ut-Napishtim scampato al Diluvio, al quale gli dèi hanno concesso l'immortalità - e va alla sua dimora, in un qualche luogo ‘sull'estuario dei fiumi’.

Il cammino è lungo, arduo, pieno di ostacoli, come tutte le strade verso il ‘Centro’, il ‘Paradiso’, o una fonte d'immortalità. Ut-Napishtim abita in un'isola circondata dalle Acque della Morte, che l'eroe attraversa malgrado gli ostacoli.

E' giusto che, di fronte a certe ‘prove’ cui Ut-Napishtim lo sottopone, Gilgamesh riveli la propria incapacità; ad esempio, non riesce a star sveglio sei giorni e sei notti di seguito. La sua sorte è già segnata: non otterrà la vita eterna, non può diventare simile agli dèi, perché gli mancano tutte le loro qualità.

Nondimeno, pregato dalla moglie, Ut-Napishtim svela a Gilgamesh l'esistenza, in fondo all'oceano, di un'erba ‘piena di spine’ (cioè di difficile accesso) che, se non conferisce l'immortalità, prolunga all'infinito la gioventù e la vita di chi la mangia. Gilgamesh si attacca sassi ai piedi e scende a cercarla in fondo al mare; la trova, ne stacca un ramo, abbandona i sassi e risale alla superficie del mare. Sulla strada di Uruk si ferma per bere a una fonte; un serpente, attirato dall'odore della pianta, si avvicina e la inghiotte, diventando immortale. Gilgamesh, come Adamo, ha perduto l'immortalità in seguito all'astuzia del serpente e alla propria stupidità. Come non aveva superato le ‘prove’ imposte da Ut-Napishtim, non è stato capace neppure di conservare quel che aveva ottenuto grazie a tanti benevoli aiuti (ricordiamo che nel suo viaggio era stato aiutato dalla dea Sabitu, da Urnashabi, barcaiolo di Ut-Napishtim, da Ut-Napishtim e da sua moglie). Il mostro, il serpente, era dunque per eccellenza l'avversario dell'immortalità umana. Molto tempo prima di Gilgamesh, Etana, re leggendario di Kish, aveva pregato il sole e il dio Anu di donargli ‘l'erba della vita’, affinché sua moglie potesse dargli un erede. Fu sollevato verso il cielo da un'aquila che il serpente, con la sua astuzia, aveva gettato in un fosso; il conflitto del serpente con l'aquila è, come abbiamo visto (paragrafo 101), un tema dominante della mitologia eurasiatica.

108. Mostri e grifi.

Anche la tradizione iranica conosce un Albero della Vita e della rigenerazione, che cresce sulla terra, e il suo prototipo celeste. Il "haoma" terrestre, il "hom" ‘giallo’, che, come il "soma" dei testi vedici è concepito ora come pianta ora come sorgente, e cresce nelle montagne (103); Ahura Mazda l'ha piantato, in origine, sul monte Haraiti (104). Il suo prototipo sta in cielo; è il "haoma" celeste o "gaokerena" (il "hom" bianco), che dà l'immortalità a chi lo mangia e che si trova alla sorgente delle acque dell'Ardvisura, sopra un'isola del lago Vourakasa, fra migliaia di altre erbe terapeutiche (105).

Questo ‘Hom bianco fu creato per abolire la decrepitudine. Sarà lui a operare la rigenerazione dell'Universo e l'immortalità che ne deve seguire. E' il re delle piante... (106) .Chi ne mangia diventa immortale’ (107). Ahriman rispose a questa creazione di Ahura-Mazda creando una lucertola nelle acque del Vourakasa, affinché danneggiasse l'albero miracoloso Gaokerena (108).

Yima, il primo uomo della tradizione mitica iranica, era immortale (109), ma, come Adamo, ha perduto l'immortalità in seguito al peccato; infatti ‘mentì e cominciò a pensare alla parola mendace e contraria alla verità’ (110). Per colpa del peccato di Yima gli uomini sono mortali e infelici (111).

Il serpente si trova accanto all'Albero della Vita in altre tradizioni, probabilmente sotto l'influenza delle concezioni iraniche. I Calmucchi raccontano che nell'oceano, accanto all'albero Zambu, c'è un dragone, in attesa di qualche foglia da inghiottire. I Buriati conoscono il serpente Abyrga, accanto all'albero, ‘in un lago di latte’. In certi racconti dell'Asia Centrale, il serpente Abyrga si avvolge direttamente al tronco dell'albero (112).

I grifoni o i mostri custodiscono sempre le strade della salvazione, cioè stanno di guardia intorno all'Albero della Vita o a uno dei suoi simboli. Eracle, per impadronirsi delle mele d'oro del giardino delle Esperidi, deve addormentare o uccidere il drago che le custodisce. Che agisca l'eroe in persona, oppure Atlante - mentre Eracle si sostituisce a lui nel sostenere il globo celeste - è cosa secondaria. L'importante è che Eracle conduce a termine le sue eroiche ‘prove’ e prende le mele d'oro.

Il vello d'oro della Colchide è anch'esso custodito da un drago che Giasone deve uccidere per impadronirsene. I serpenti ‘custodiscono’ tutti gli accessi all'immortalità, cioè ogni ‘centro’, ogni ricettacolo ove si trovi concentrato il sacro, ogni sostanza reale, eccetera. Sono sempre rappresentati intorno al cratere di Dioniso (113), sorvegliano nella lontana Scizia l'oro di Apollo (114), custodiscono i tesori nascosti nelle profondità della terra, o i diamanti e le perle in fondo all'oceano, in breve, ogni simbolo che incorpora il sacro, che conferisce POTERE, VITA e ONNISCIENZA. Nel Battistero di Parma, accanto all'Albero della Vita stanno di guardia dei draghi; lo stesso motivo si ritrova in un bassorilievo del Museo della Cattedrale di Ferrara (115).

109. L'Albero e la Croce.

L'Albero della Vita è il prototipo di tutte le piante miracolose, che risuscitano i morti, guariscono le malattie o dànno la giovinezza, eccetera. Così sul monte Osadi si trovano quattro erbe meravigliose: ‘una, erba di gran pregio, risuscita i morti; un'altra fa uscire le frecce dalle ferite; la terza cicatrizza le piaghe...’ (116). L'erba "mrtasamjivani", che risuscita i morti, è indubbiamente la più preziosa. Ma esiste anche una ‘grande erba’, "samdhani", che ha la virtù di ricongiungere le parti di un cadavere smembrato (117). Le leggende cinesi parlano di un'isola meravigliosa, dalla quale i corvi riportano un'erba capace di risuscitare i guerrieri morti da tre giorni. Le stesse credenze si ritrovano nell'Iran (118).

L'erba che risuscita è nota anche nel mondo romano (119) e le sue virtù sono celebri in tutte le leggende europee (120).

Quando Salomone domandò l'immortalità alla Regina di Saba, essa gli parlò di una pianta che si trova in mezzo alle rocce.

Salomone incontrò un ‘uomo bianco’, un vecchio che passeggiava con l'erba in mano e che gliela diede con gioia, perché finché la conservava non poteva morire. Quest'erba, del resto, conferiva l'immortalità, non la giovinezza (121).

Il vero legno della Croce risuscita i morti, ed Elena madre di Costantino lo fece ricercare (122). La Croce fu fatta col legno dell'Albero della Vita, che stava in Paradiso, e da questo deriva la sua virtù (123). L'iconografia cristiana spesso rappresenta la Croce come Albero di Vita. Leggende sul legno

della Croce e sul viaggio di Seth in Paradiso circolarono per tutto il medioevo in tutti i paesi cristiani, in numero notevole. La loro origine risale all'Apocalisse di Mosè, al Vangelo di Nicodemo, e alla Vita di Adamo ed Eva. Riassumiamo brevemente la variante che ebbe il maggior successo (124).

Adamo, dopo aver vissuto 932 anni nella valle di Hebron, fu colpito da una malattia mortale, e mandò il figlio Seth a domandare l'olio della misericordia all'Arcangelo che custodisce la porta del Paradiso. Seth seguì le orme dei genitori, sulle quali non era spuntata l'erba, e, giunto davanti al Paradiso, comunicò all'Arcangelo il desiderio di Adamo. L'Arcangelo gli consigliò di guardare il Paradiso tre volte. La prima volta Seth vide la fonte da cui nascevano i quattro fiumi e, al disopra della sorgente, un albero secco. Al secondo sguardo, un serpente si avvolse intorno al tronco. Al terzo, vide l'albero innalzarsi fino al cielo: portava sulla cima un neonato e le sue radici affondavano nell'Inferno (l'Albero della Vita si trovava al centro dell'Universo, e il suo asse attraversava le tre regioni cosmiche). L'Angelo spiegò a Seth quel che aveva veduto, e gli annunciò l'avvento di un Redentore; gli diede poi tre semi del frutto dell'albero fatale gustato dai suoi genitori, e gli disse di posarli sulla lingua di Adamo, che sarebbe morto dopo tre giorni. Quando Adamo udì il racconto di Seth, rise per la prima volta dopo la cacciata dal Paradiso, perché comprese che gli uomini si sarebbero salvati. Dopo la sua morte, dai semi che Seth gli aveva posto sulla lingua spuntarono nella valle di Hebron tre alberi, che crebbero di una spanna fino al tempo di Mosè. Questo, conoscendone l'origine divina, li trapiantò sul Monte Tabor o Horeb (‘centro del mondo’). Gli alberi vi restarono un millennio, fino a che Davide ricevette il comando divino di portarli a Gerusalemme (altro ‘centro’). Dopo vari altri episodi (la Regina di Saba rifiutò di posare il piede sul loro legno, eccetera), i tre alberi si fusero in un solo, che servì a fabbricare la Croce del Redentore. Il sangue di Gesù, crocifisso sul Centro della Terra, precisamente nel punto ove era stato creato e sepolto Adamo, cadde sul ‘cranio di Adamo’, battezzando il padre dell'umanità e riscattandolo dai suoi peccati (125).

Un indovinello germanico medievale (126) parla di un albero che ha le radici nell'Inferno e la cima presso il Trono di Dio, e che abbraccia il mondo fra i suoi rami, e quest'albero è precisamente la Croce. Infatti, per i Cristiani, la Croce è il sostegno del Mondo: "quapropter lignum crucis coeli sustinet machinam, terrae fundamenta corroborat, adfixos sibi homines ducit ad Ditam", scrive Firmico Materno (27, 1). Nelle leggende orientali, la Croce è il ponte o la scala su cui le anime salgono verso Dio (127); posta nel ‘centro del mondo’, è il luogo di passaggio fra Cielo, Terra e Inferno. In certe varianti, il legno della Croce ha sette gradini, come gli alberi cosmici che rappresentano i sette cieli (128).

110. Ringiovanimento e immortalità.

Come nel mito della ‘Fonte della Vita’), incontriamo diverse concezioni sulle erbe e sui frutti miracolosi; alcune ringiovaniscono, altre dànno lunghissima vita, altre ancora arrivano a conferire l'immortalità. Ciascuna di queste concezioni ha una ‘storia’, che l'ha modificata secondo certi canoni legati allo spirito della razza, a contaminazioni fra diverse civiltà, alle concezioni delle varie classi sociali. ‘La pianta dell'immortalità e della giovinezza’, ad esempio, era concepita in modo del tutto diverso in India e nel mondo semitico. I Semiti erano assetati d'immortalità, di vita immortale; gli Indiani cercavano la pianta che rigenera e ringiovanisce. Per questo le diete alchimistiche e mediche degli Indiani prolungano l'esistenza di parecchie centinaia d'anni e rendono ‘potenti con le donne’ ("balavan strishu"). Il mito di Cyavana mostra chiaramente quale fosse l'ideale profano

indiano: non L'IMMORTALITA' ma RINGIOVANIRE. Cyavana prende accordi con le Asvini per essere da loro ringiovanito, e dà loro in cambio il "soma", l'ambrosia divina. Le Asvini lo accompagnano alla ‘fonte della giovinezza’ di Sarasvati, e quando Cyavana ne emerge, compare simile agli dèi per gioventù e splendore (129).

L'Indiano, che accettava l'esistenza e amava la vita, non desiderava conservarla per un tempo indefinito; preferiva godere una lunghissima gioventù. D'altra parte l'immortalità non era tale da tentare il saggio o il mistico; egli aspirava alla LIBERAZIONE, non al continuato prolungamento dell'esistenza, a un distacco definitivo dal Cosmo e alla conquista di un'autonomia spirituale assoluta e non della durata nel tempo, fosse anche infinita. Stessi concetti presso i Greci: non aspiravano all'immortalità, ma alla gioventù e a una vita lunga.

Nella maggior parte delle leggende, Alessandro Magno si stupisce che si possa richiedere l'immortalità (130). Il mito della rigenerazione e del ringiovanimento, quale lo concepivano gli Indiani, fu conosciuto dagli Europei non soltanto indirettamente, per il tramite del mondo semitico, dell'Islam, ma anche direttamente, dagli scritti dei viaggiatori in Oriente.

Nella lettera del Prete Gianni (1160-1165) è detto che l'Indo circonda il Paradiso, che a tre giorni di distanza dal Paradiso c'è una sorgente, e chi ne beve a tre riprese rimane sino alla fine dei suoi giorni simile a un giovane trentenne (131). Del Rio e Pietro Maffei affermano che gli Indiani del Bengala e della Valle del Gange vivono 300 e 330 anni (132). Gervasio racconta che Alessandro Magno, cercando 1''Acqua della Vita’ in India, trovò delle mele che prolungavano la vita dei sacerdoti fino a 400 anni (133). Nella mitologia scandinava, la mela è il frutto che rigenera e ringiovanisce; gli dèi mangiano mele e rimangono giovani fino al "ragna rök", cioè sino alla fine del ciclo cosmico attuale. Questi esempi mettono in luce le differenze di struttura fra l'ideale indiano e quello semitico; ma ciascuno di questi temi mitici continua a sua volta a modificarsi entro i gruppi etnici che li avevano formulati. Il livello spirituale del mito, da una parte, e il livello della leggenda, della superstizione, dell'usanza, dall'altra, sono del tutto diversi. Un gruppo popolare e un'"élite" colta conoscono e interpretano il mito dell'erba di rigenerazione o d'immortalità in modo del tutto diverso. Tuttavia, nelle differenti varianti di questo medesimo tema centrale - per grandi che siano le differenze dovute al genio etnico o al gruppo sociale, oppure alle vicende della diffusione - l'unità di struttura è facilmente verificabile. Nel caso attuale, dietro ogni versione dell'erba miracolosa scopriamo l'originario prototipo: l'Albero della Vita; la REALTA', la SACRALITA' e la VITA concentrate in un albero meraviglioso, sito in un ‘centro’ o in un mondo inaccessibile, i cui frutti solo gli eletti possono gustare.

111. L'archetipo dei semplici.

Il valore magico e farmaceutico di certe erbe è parimenti dovuto a un prototipo celeste della pianta, o al fatto che fu còlta la prima volta da un dio. Nessuna pianta è preziosa di per sé, ma soltanto grazie alla sua partecipazione a un archetipo o in seguito alla ripetizione di gesti e parole che, isolando la pianta dallo spazio profano, la consacrano. Due formule d'incantesimo anglo-sassoni del sedicesimo secolo, che si pronunciavano raccogliendo erbe medicamentose, precisano l'origine della loro efficacia terapeutica: sono spuntate per la prima volta (cioè "ab origine") sul sacro monte del Calvario (nel ‘centro’ della Terra): ‘Salve, erba santa, che spunti sulla terra; ti trovasti in principio sul monte Calvario; sei buona per le piaghe di ogni specie; nel dolce nome di Gesù ti colgo’ (1584). ‘Tu sei santa, Verbena, come cresci sulla terra, perché in principio sul Calvario fosti trovata. Tu hai guarito il Redentore e hai chiuso le sue piaghe sanguinanti; in nome (del Padre, del

Figlio e dello Spirito Santo) ti colgo' (134). Si attribuisce l'efficacia di queste erbe al fatto che il loro prototipo fu scoperto in un momento cosmico decisivo ('a quel tempo') sul Monte Calvario. Sono state consacrate per aver guarito le piaghe del Redentore. L'efficacia delle erbe còlte vale soltanto se chi le coglie ripete il gesto primordiale della guarigione. Per questo una vecchia formula d'incantesimo dice: 'Andiamo a cogliere erbe per porle sulle piaghe del Redentore' (135). La virtù dell'erba è attribuita anche all'essere stata piantata da un personaggio divino. 'Chi ti ha piantato?' dice il semplicista all'aconito. 'Fu la Madonna, per la mia guarigione' (136). Qualche volta la pianta deve essere còlta in nome di Gesù (137).

Queste formule di magìa popolare cristiana continuano una tradizione antica. In India, ad esempio, l'erba "Kapitthaka" ("Feronia elephantum") guarisce l'impotenza sessuale, perché, "ab origine", il Gandharva la adoperò per restituire la virilità a Varuna. Di conseguenza la raccolta rituale dell'erba è in realtà una ripetizione dell'atto del Gandharva. 'Te, quell'erba che il Gandharva ha rincalzato per Varuna che aveva perduto la virilità, te, quella pianta che drizza la verga, noi ti rincalziamo!' (138). L'artemisia ("damana") si coglie con questa preghiera: 'Sii benedetto, Kamadeva, tu che ci abbagli tutti. Ti colgo con la buona volontà di Vishnu, eccetera' (139).

Una lunga invocazione che figura nel Papiro di Parigi indica la posizione eccezionale dell'erba che si coglie: 'Tu sei stata seminata da Cronos, accolta da Hera, conservata da Ammone, partorita da Iside, nutrita da Giove Pluvio; tu sei cresciuta grazie al Sole e alla rugiada. Tu sei la rugiada di tutti gli dèi, il cuore di Hermes, il seme dei primi dèi, l'occhio del Sole, la luce della Luna, la dignità di Osiride, la bellezza e la gloria del Cielo, eccetera.... Come hai innalzato Osiride, innalzati! Sorgi come il Sole! La tua grandezza eguaglia lo Zenit; le tue radici sono profonde come l'abisso, eccetera... I tuoi rami sono le ossa di Mnevia; i tuoi fiori l'occhio di Horus; i tuoi semi, la semenza di Pan, eccetera; io sono Hermes.

Ti prendo con la Buona Fortuna, il Demone Buono, all'ora favorevole, nel giorno adatto e propizio per tutti' (140).

L'erba così evocata e còlta ha valore di Albero cosmico.

Ottenerla equivale ad appropriarsi le virtù che risiedono in un tal ricettacolo di forza, vita e sacralità. Evidentemente questo incantesimo è un prodotto della magìa eclettica greco-egiziana; l'autore era indubbiamente un dotto, ma questa non è una ragione per sospettare della sua autenticità; anzi sappiamo che gli incantesimi popolari sono in massima parte opera di letterati, degradata da un lungo processo di infantilizzazione. L'erba medicinale che si dilata fino a raggiungere le proporzioni cosmiche di albero teofanico è del tutto giustificata dalle concezioni più arcaiche. Si riconosce un valore al mondo circostante solo nella misura in cui gli si può attribuire un prototipo nel mondo celeste.

Per i Cristiani, le erbe medicamentose dovevano la loro efficacia al fatto di essere state trovate la prima volta sul Calvario. Per gli antichi, le virtù curative delle erbe dipendevano dalla loro scoperta a opera degli dèi. 'Betonia, tu che fosti scoperta la prima volta da Esculapio, o dal centauro Chirone...'; questa invocazione è raccomandata da un trattato di erboristica (141). Oppure era efficace perché piantata dalla divinità: 'Basilico, ti prego per la divinità suprema che ti fece nascere...'; 'Erba ricino, in nome del Dio onnipotente che ti ha fatto nascere...'; 'Voi piante potenti, voi che la Madre Terra ha creato e donato a tutte le nazioni...' (142).

Nella tradizione popolare cristiana, l'erba doveva le sue virtù medicinali anche al fatto che Dio l'ha dotata di proprietà del tutto eccezionali. In Francia si pronuncia questa formula: 'Erba santa, che non fosti seminata né piantata, fa' vedere la virtù che Dio t'ha dato!' (143). Talvolta la pianta è divina; le "Cyranides", ad esempio, chiamano divina la brionia, regina degli dèi, madre delle piante, padrona della terra, del cielo e dell'acqua (144). Per questo coglierla è un rito, compiuto in istato di purità rituale, con preghiere e sacrifici che presuppongono dei pericoli, eccetera. Non si tratta semplicemente di cogliere una pianta, una certa specie botanica, ma di ripetere un'azione

primordiale (la divinità la colse per la prima volta), per ottenere una sostanza satura di sacro, variante minore dell'Albero di Vita, fonte di ogni guarigione.

112. Albero - "Axis Mundi".

Nei miti e nelle leggende sull'Albero della Vita abbiamo spesso trovato implicita l'idea che esso si trova nel centro dell'Universo e collega Cielo, Terra e Inferno. Questo dettaglio di topografia mitica ha valore particolarissimo nelle credenze dei popoli nordici, sia altaici che germanici e centro-asiatici, ma la sua origine è probabilmente orientale (mesopotamica). Gli Altaici, per esempio, sanno che ‘sull'ombelico della Terra cresce l'Albero più alto, gigantesco abete, i cui rami si estendono fino alla dimora di Bai-Ulgän’, cioè fino al Cielo (145). Molto spesso l'albero sta in cima a una montagna, nel centro della Terra. I Tartari Abakan parlano di un monte di ferro sul quale cresce una betulla con sette rami (146), verosimilmente simbolo dei sette piani del Cielo (ideogramma di origine babilonese, sembra). Nei canti degli sciamani Ostiak Vasjugan, l'albero cosmico ha sette gradini, come il cielo; attraversa tutte le regioni celesti e affonda le radici nelle profondità sotterranee (147).

Lo sciamano, quando sale in cielo durante il suo viaggio mistico, si arrampica sopra un albero che ha sette o nove gradini (paragrafo 33). Tuttavia lo sciamano, più spesso, compie quest'ascensione sopra un palo sacro, anch'esso con sette gradini, e che naturalmente è ritenuto trovarsi sul centro del mondo (148). Il pilastro sacro o l'albero sono i simboli equivalenti del palo cosmico che sostiene il mondo e sta nel mezzo dell'Universo. Presso gli Altaici, gli dèi legano i cavalli al palo cosmico intorno al quale girano le costellazioni. Si ritrova la stessa concezione presso gli Scandinavi; Odino lega il suo cavallo a Yggdrasil (letteralmente ‘cavallo di Odino’). I Sassoni chiamano il pilastro cosmico Irminsul, "universalis columna quasi sustinens omnia" (Rudolf von Fulda). Gli Indiani hanno la stessa idea di un Asse cosmico, rappresentato da un Albero della Vita o pilastro, posto nel mezzo dell'Universo (149). Nella mitologia cinese, l'albero miracoloso cresce nel centro dell'Universo, ove dovrebbe trovarsi la Capitale perfetta. Collega le None Sorgenti ai Noni Cieli; lo chiamano ‘legno eretto’ ("Kieou-Mou") e si dice che, a mezzogiorno, tutto quel che sta accanto a esso e sta dritto non può dare ombra (150). Quest'albero cosmico somiglia al Pilastro, sostegno del Mondo, ‘asse dell'Universo’ ("Axis Mundi") dei miti cosmologici altaici e nord-europei. L'albero, secondo questi miti, esprime la realtà assoluta nel suo aspetto di norma, di punto fisso, sostegno del Cosmo. E' il punto d'appoggio per eccellenza. Di conseguenza, le comunicazioni col cielo possono avvenire soltanto intorno a esso, o addirittura per suo tramite.

113. Discendenza mitica da una specie vegetale.

Gli stessi concetti di Vita e di Realtà simboleggiati dalla vegetazione spiegano quel che potremmo chiamare, con formula approssimativa, ‘le relazioni mistiche fra alberi e uomini’. Di queste relazioni mistiche, la più categorica sembra la discendenza delle razze da una specie vegetale. L'albero, o l'arbusto, è considerato antenato mitico della tribù.

Abitualmente questo albero genealogico è strettamente legato al culto lunare; il mitico antenato, assimilato alla luna, è rappresentato sotto forma di specie vegetale. Così alcuni gruppi Miao rendono un culto al bambù come loro antenato. Ritroviamo le stesse credenze presso gli aborigeni di Formosa, i Tagalog delle Filippine, i Yang-la (Yun-nan), i Giapponesi. Per gli Ainu, i Guiliak e i Coreani, l'albero figura nel culto (lunare) degli antenati (151). Le tribù australiane di Melbourne credevano che il primo uomo fosse nato da una mimosa (152). Secondo un mito assai diffuso in Indocina, l'umanità intera fu distrutta dal diluvio, fuorché due giovani, fratello e sorella, che scamparono per miracolo in una zucca. Vincendo la loro ripugnanza, i due si sposarono, e la donna partorì una zucca; i suoi semi, sparsi in pianura e in montagna, diedero origine alle razze umane (153).

Ritroviamo lo stesso mito, con le inevitabili deformazioni (deformazione dell'‘antenato’) fino in India. Sumati, sposa del re Sagara di Ayodhya, alla quale erano stati promessi sessantamila figli, partorì una zucca da cui uscirono i 60000 bambini (154). Un episodio del "Mahabharata" (1, 63, versi 2456 e seguenti) racconta che ‘da Gautama, figlio di Saradvat, nacquero due gemelli, Krpi e Krpa, da un cespo di giunchi’ (155). Altri documenti confermano la discendenza mitica da una specie vegetale di certe popolazioni aborigene indiane.

Udumbara, nome sanscrito della "Ficus glomerata", designa insieme la provincia del Pangiab e i suoi abitanti (156). Una tribù del Madagascar si chiama Antaivandrika, letteralmente ‘la gente (dell'albero) vandrika’, e i loro vicini, gli Antaifasy, sono i discendenti di un banano; ‘da quel banano uscì un giorno un bel bambinello, che in breve tempo divenne altissimo e fortissimo... ebbe molti figli e nipoti, che furono gli antenati di quella tribù; talvolta li chiamano ancora i Figli del Banano’ (157).

Potremmo facilmente moltiplicare gli esempi. Segnaliamo anche la tradizione iranica sull'origine della prima coppia umana. Quando l'uomo primordiale Gayomard cadde sotto i colpi dello spirito del male, il suo seme penetrò nella terra e quaranta anni dopo produsse una pianta "rivas", che a sua volta si trasformò in Masyagh e Masyanagh (158). Ma la leggenda iranica ha un elemento supplementare: la morte violenta di Gayomard. In due nostri precedenti lavori (159) abbiamo studiato il motivo mitico dell'origine della vegetazione dal sacrificio (morte violenta) di un gigante primordiale, e anche il tema leggendario della comparsa delle piante dal sangue o dal corpo di un dio o eroe vilmente ucciso. Segnaleremo e riprenderemo altrove le conclusioni cui siamo giunti nel corso dei lavori suddetti; possiamo però osservare fin d'ora la solidarietà fra l'uomo e una certa specie vegetale, solidarietà concepita come circuito continuo fra il livello umano e quello vegetale. Una vita umana, violentemente troncata, continua in una pianta; quest'ultima, a sua volta, se viene tagliata o bruciata, dà origine a un animale o ad altra pianta che finisce per ritrovare la forma umana. Le teorie implicite in queste leggende si possono così riassumere: è necessario che la vita umana si consumi completamente, per esaurire tutte le sue possibilità di creazione o di manifestazione; se è improvvisamente interrotta da morte violenta, tenta di prolungarsi sotto altra forma: pianta, frutto, fiore. Limitiamoci a segnalare qualche esempio: sui campi di battaglia, ove caddero molti eroi, spuntano roseti e rose canine (160). Dal sangue di Attis nacquero viole; rose e anemoni spuntarono dal sangue di Adone, mentre quei giovani dèi agonizzavano; il grano e la pianta "maat" crescono dal corpo di Osiride, insieme a ogni specie di erbe, eccetera. La morte di questi dèi è, in un certo senso, ripetizione dell'atto cosmogonico della creazione dei mondi, che furono, si sa, risultato del sacrificio di un gigante (tipo Ymir) o dell'autoimmolazione di un Dio.

Ma quel che anzitutto ci interessa in questo capitolo è il circuito di vita fra i due livelli: il vegetale e l'umano. Il fatto che una razza discenda da una specie vegetale presuppone che la fonte della vita sia concentrata in questo vegetale, e che quindi la modalità umana vi si trovi allo stato virtuale, sotto forma di semi e di germi. La tribù Warramunga, dell'Australia del nord, crede che lo ‘spirito dei bambini’, piccolo come un granello di sabbia, si trovi nell'interno di certi alberi, e talvolta se ne stacchi per penetrare, attraverso l'ombelico, nel ventre delle donne (161). In questo caso siamo di fronte a un processo di razionalizzazione della concezione arcaica di discendenza della specie da un

albero; non soltanto l'antenato mitico nacque da un albero, ma ciascun neonato discende in modo concreto e diretto dalla sostanza di quest'albero. La fonte della realtà e della vita, identificata in un albero, non ha proiettato la sua forza creatrice una volta per sempre, dando vita al mitico antenato, ma continua a creare ininterrottamente ciascun uomo in particolare. Questa è un'interpretazione concreta e razionalistica del mito della discendenza del genere umano, partendo dalla propria fonte di vita, manifestata nelle specie vegetali. Tuttavia le implicazioni teoriche di queste varianti razionalistiche rimangono le stesse: la realtà ultima e le sue forze creatrici sono concentrate (o manifestate) in un albero.

Troviamo altre varianti razionalistiche nel gruppo compatto di credenze, secondo cui le anime degli antenati si fissano in certi alberi, donde penetrano sotto forma di embrioni nel ventre delle donne (162).

In Cina si crede che a ogni donna corrisponda un albero; tanti fiori dà l'albero, tanti figli avrà la donna. Le donne sterili adottano un bambino, per provocare la nascita di fiori sull'albero corrispondente, ed esserne fecondate (163).

L'importante, in queste usanze, è il concetto del circuito continuo fra livello vegetale - considerato come fonte di vita inesauribile - e livello umano; gli uomini sono soltanto proiezioni energetiche della stessa matrice vegetale, forme effimere; la loro apparizione è provocata incessantemente dall'eccedenza del livello vegetale. La ‘realtà’ e la ‘forza’ non hanno nell'uomo né sorgente né base: l'hanno nelle piante; l'uomo è soltanto apparizione effimera di una nuova modalità vegetale. Morendo, cioè abbandonando la condizione umana, l'uomo torna - allo stato di a seme’ o di ‘spirito’ - nell'albero.

In effetti, queste formule concrete esprimono soltanto un cambiamento di livello. Gli uomini si reintegrano nella matrice universale, riacquistano la condizione di seme, ridiventano germi. La morte è una nuova presa di contatto con l'universale sorgente di vita. Ritroveremo questo medesimo concetto fondamentale in tutte le credenze legate alla Terra-Madre e alle mistiche agrarie. La morte è soltanto un cambiamento di modalità, un passaggio ad altro livello, reintegrazione nella matrice universale. Se la realtà e la vita sono formulate in termini vegetativi, la reintegrazione avviene mediante una semplice modificazione di forma; il morto, da antropomorfo che era, diventa dendromorfo.

114. Trasformazione in pianta.

Il circuito fra i due livelli si è conservato in numerose leggende e favole, che si possono classificare in due gruppi: a) trasformazione di un essere umano, vilmente assassinato, in fiore o albero; b) fecondazione miracolosa per mezzo di un frutto o di un seme. Questi motivi sono stati oggetto di ricerche abbastanza minute nei nostri lavori precedenti; ci limiteremo dunque a citare esempi. In un racconto santali pubblicato da Bodding (164), sette fratelli uccidono la sorella per divorarla. Soltanto il fratello minore, più tenero di cuore, non si decide a mangiare il corpo della sorella e sotterra la sua porzione. Poco dopo spunta in quel luogo un bellissimo bambù. Un passante lo vede e vorrebbe tagliarlo per farsene un violino. Ma quando lo colpisce con l'ascia, ode una voce gridare: ‘Fermati! Non tagliare così in alto! Taglia più giù!’.

Quello colpisce la canna vicino alla radice, e risente la voce: ‘Fermati! Non tagliare così in basso! Taglia più in alto!’.

Finalmente dopo che la voce ha parlato due volte ancora, il bambù cade sotto l'ascia. L'uomo ne fa un violino che ha un suono meraviglioso, ‘perché c'era dentro la fanciulla’. Un giorno essa esce dal violino e sposa il musicista, mentre i fratelli sono inghiottiti dalla terra.

Questo motivo folkloristico è molto diffuso (165), e si può riassumere in questo schema: una fanciulla mirabile (una fata) esce da un frutto miracoloso o conquistato da un eroe a costo di grandi difficoltà (melagranata, limone, arancia). Una schiava o una donna bruttissima la uccide e, prendendo il suo posto, sposa l'eroe. Dal cadavere della fanciulla spunta un fiore o un albero (oppure la fanciulla si trasforma in uccello o in pesce che, uccisi dalla brutta, fanno nascere un albero); dal frutto (buccia, scheggia di legno) dell'albero, finisce per ricomparire la bella. Così, in un racconto indiano raccolto nel Pangiab, la sposa uccisa diventa un giglio; la falsa principessa lo lacera, ma dal giglio spunta un cespo di menta, poi una bella pianta arrampicante. Nel Dekkan si tratta di una regina gelosa che annega una fanciulla in uno stagno. Ne esce un girasole e, quando questo viene bruciato, un mango cresce dalla sua cenere (166).

Questo racconto è sempre popolare in Europa, benché contaminato dai sottotemi della ‘fidanzata sostituita’ e della ‘spilla incantata’. La protagonista, come nel tipo asiatico, subisce molte metamorfosi. In un racconto toscano, la protagonista si trasforma in un'‘enorme anguilla’ che, a sua volta, è uccisa e gettata in un'aiola di rose canine. Si trasforma allora in un cespo di rose ‘di meravigliosa grandezza’, che viene presentato al principe come rara curiosità. Dal cespo esce una voce: ‘Piano! Non mi colpite!’

Il principe spacca la pianta con un temperino e compare la bella, sana e salva. Nella variante greca, la fanciulla si trasforma in un pesciolino d'oro, quindi in una pianta di limone. Quando un vecchio afferra l'ascia per tagliarla, ode una voce: ‘Colpisci in alto! Colpisci in basso! Non colpire nel centro, feriresti una fanciulla!’ (167). Questo richiama perfettamente il racconto santali. Nel racconto romeno delle tre melagrane d'oro, una zingara trasforma la protagonista in uccello e ordina di ucciderlo; dal sangue dell'uccello nasce un pino alto e bello (168).

115. Relazioni fra uomo e pianta.

In tutti questi racconti il circuito uomo-pianta è drammatico; la protagonista parrebbe dissimularsi, prendendo la forma di un albero ogni volta che si mette fine alla sua vita. Si tratta di regressione provvisoria al livello vegetale: la sua vita continua, ‘nascondendosi’ sotto una forma nuova. Tuttavia i racconti popolari hanno conservato anche l'altro motivo arcaico del circuito uomo-pianta, quello che consiste nell'inghiottire un seme oppure odorare un fiore per ottenere la fecondità. Nelle varianti romene del racconto delle tre melegranate, uno dei genitori, dopo aver mangiato una mela ricevuta da un santo, mette al mondo un figlio (169). Uno degli esempi classici della letteratura folkloristica è il "Pentamerone" (2, 8), dove una vergine resta incinta per aver mangiato una foglia di rosa.

Ovidio (170) segnala la tradizione che Marte sia nato da Giunone senza l'intervento di Giove, perché la dea Flora l'aveva toccata con un fiore. Penzer ha raccolto così numerosi esempi di concepimento per mezzo di frutti celesti (confronta Bibliografia).

Il circuito uomo-pianta, che la letteratura popolare ha conservato sotto forma drammatica, esiste in moltissime credenze. Nel Meclemburgo si sotterra la placenta dei neonati al piede di un giovane albero da frutto; in Indonesia si pianta un albero sul punto ove fu sotterrata la placenta (171). In

queste due usanze si manifesta la solidarietà mistica fra la crescita dell'albero e quella dell'uomo. Talvolta questa solidarietà esiste fra un intero popolo e un albero. Così, ad esempio, i Papuasi credono che se fosse tagliato un certo albero, anch'essi morirebbero (172). Gli sciamani dei Dolgan piantano un albero nel momento in cui sentono la chiamata della loro vocazione magica; dopo la loro morte l'albero viene sradicato. Presso altre tribù altaiche (Goldes, Orotehi, Oroki), si crede che la vita dello sciamano dipenda da quell'albero. Gli sciamani dei Yurak della tundra a nord di Obolsk pongono degli "sjadai" (idoli) a guardia dell'albero, perché se perisse l'albero, perirebbero anch'essi (173). In Europa si pianta ancora un tiglio per la nascita dei principi ereditari. Nell'Arcipelago Bismarck, quando nasce un bambino, si semina un albero di cocco; quando l'albero dà i primi frutti, il ragazzo passa al rango di adulto; il "mana" di un capo indigeno cresce in proporzione alla robustezza dell'albero (174). La partecipazione mistica fra uomo e albero è un tema ben noto al folklore universale; se i fiori di una certa specie vegetale appassiscono o cadono, significa che il protagonista è minacciato da un pericolo o dalla morte.

Altre credenze popolari europee implicano addirittura il mito di una discendenza degli uomini da un albero; così, nella località di Nierstein, nell'Assia, c'era un grande tiglio ‘che forniva bambini a tutta la regione’ (175). Negli Abruzzi si dice che i neonati vengono da una cavità o da un fusto della vite (176).

116. L'albero rigeneratore.

L'albero è anche protettore di neonati; facilita il parto e protegge la vita dei bambini, precisamente come la Terra. Gli esempi che citeremo illumineranno l'analogia fra la sacralità della Terra e quella della Vegetazione. L'albero, del resto, è soltanto una nuova formula della realtà e della Vita inesauribile, rappresentata anche dalla Terra. Alla base di tutte le credenze relative alla discendenza tellurica o vegetale e alla protezione esercitata dalla Terra o dall'Albero sui neonati, si trova un'esperienza e una ‘teoria’ della realtà ultima, fonte di Vita, matrice di tutte le forme. La Terra, o la Vegetazione che da essa spunta, si manifesta come QUELLA CHE ESISTE, esiste in modo vivo, prolifica senza posa, in una continua palingenesi. Toccare o avvicinare gli alberi - come toccare la terra - è benefico, fortificante, fecondante.

Latona partorì Apollo e Artemide inginocchiata in un prato e toccando con la mano una palma sacra. La regina Maha-Maya partorì il Buddha al piede di un albero di "sala", stringendo uno dei suoi rami. Engelmann (177) e Nyberg (178) hanno raccolto un ricco materiale etnografico, che mostra la frequenza dell'uso di partorire accanto a un albero o ai suoi piedi.

Per il semplice fatto di esser nato presso una fonte di Vita e di guarigione, il bambino si assicura il miglior destino. Sarà immune da malattie, inattaccabile dagli spiriti maligni e dalle disgrazie. La sua nascita - come per la nascita sopra la terra- è, in un certo senso, una nascita "per proximi"; la vera madre è la vegetazione, e avrà cura di lui. A proposito di queste credenze, si deve segnalare l'usanza - nota fin dall'antichità e conservata tuttora in ambienti popolari - di avvolgere e strofinare il bambino appena nato con erbe, rami verdi o paglia (179). Il contatto diretto con le personificazioni della Potenza e della Vita non può esser altro che favorevole al neonato. La culla arcaica era fatta di rami verdi o di spighe; Dioniso, come tutti i bambini dell'antica Grecia, fu posto, immediatamente dopo la nascita, in un canestro ("liknon"), nel quale si portavano anche le primizie del raccolto (180). Stessa usanza nell'India moderna (181) e in altre regioni (182). Il rito è molto antico; negli inni sumerici si narra che Tammuz fu posto appena nato in un canestro, dove si mettevano i cereali raccolti nei campi (183).

Mettere un bambino ammalato nella cavità di un albero, implica una nuova nascita, e quindi una rigenerazione (184). In Africa e nel Sindh, il bambino ammalato guarisce passando fra due alberi da frutto legati l'uno all'altro; la malattia rimane fissata negli alberi (185). Stessa usanza in Scandinavia, dove non soltanto i bambini, ma anche gli adulti, possono guarire passando attraverso la cavità di un albero. Le piante fertilizzanti, come le erbe medicinali, debbono la loro efficacia a questo stesso principio: la Vita e la Forza sono incorporate nella vegetazione. Gli Ebrei chiamavano i figli illegittimi ‘figli delle erbe’; i Romani ‘figli dei fiori’. La stessa terminologia si ritrova altrove (per esempio fra gli indigeni della Nuova Caledonia). Certe erbe hanno poteri fecondanti; Lea ebbe da Giacobbe il figlio Isacco grazie alle mandragore che Ruben trovò nei campi (186). Tutte queste erbe miracolose e medicamentose sono soltanto varianti indebolite e razionalizzate di prototipi mitici: l'erba che risuscita i morti, l'erba dell'eterna giovinezza, l'erba che guarisce ogni male.

117. Il matrimonio degli alberi.

Un altro cerimoniale che tradisce il senso di solidarietà fra vegetazione e uomini è il cosiddetto ‘matrimonio degli alberi’.

L'usanza è frequente in India (187), e si trova sporadicamente presso certi gruppi di zingari (ad esempio quelli della Transilvania). Le nozze degli alberi si praticano per solito quando la moglie, dopo qualche anno di matrimonio, non ha ancora figli. In giorno e ora fasti, i coniugi si recano presso uno stagno e piantano ciascuno un arbusto; la moglie un fico delle pagode, il marito un mango. La piantagione viene eseguita come un autentico rituale, preceduto da bagni, eccetera. La moglie lega il fusto dell'albero Vepu al tronco dell'albero Arasu, poi li annaffia con l'acqua dello stagno e fa col marito la "pradakshina" (camminata rituale verso destra), 3, 27 o 108 volte. Se uno degli alberi si secca, è cattivo segno. Per questo si fa di tutto perché crescano normalmente, circondandoli di un recinto, eccetera. Si ritiene che il loro matrimonio influisca potentemente sulla fecondità della donna. Dopo un certo tempo, questi alberi diventano oggetto di culto, specialmente quando accanto ai loro tronchi allacciati è piantato un "nagakkal", rappresentante due cobra avvinti, scolpiti in pietra (188).

Questa usanza, praticata in India su larga scala, suppone una possibile influenza dell'unione nuziale di due specie vegetali sulla fecondità delle donne. In altre regioni dell'India, il matrimonio delle piante si pratica insieme con quello delle coppie umane. Nel Pangiab, quando un uomo prende moglie per la terza volta, si celebra il matrimonio di un bambù (acacia arabica) o di un'"Asclepia gigantesca". Nel Nepal, ogni fanciulla newari è maritata a un "bel", fin dall'infanzia; in seguito lo sposo è buttato in acqua (189). Si fanno nozze di alberi anche per altri motivi, ad esempio per ottenere buona fortuna e ricchezza collettive. Una costumanza parallela al matrimonio degli alberi è questa: nelle prime notti dopo le nozze, si pone fra i due sposi un bastone ("danda") dell'albero Udumbara, che rappresenta i Gandharva; questi, come è noto, godevano del "ius primae noctis" (190). La forza sacra, erotica e fecondatrice dei Gandharva, incorporata nel bastone, si supponeva consumasse il matrimonio con la sposa prima del marito.

118. Il Maggio.

Abbiamo visto come gli alberi e la vegetazione incarnino sempre la Vita inesauribile: quel che corrisponde, nell'ontologia arcaica, alla Realtà assoluta, al ‘sacro’ per eccellenza. Il Cosmo è simboleggiato da un albero; la divinità si manifesta dendromorfa; la fecondità, l'opulenza, la fortuna, la salute - o, a uno stadio più elevato, l'immortalità, la giovinezza eterna- sono concentrate nelle erbe e negli alberi; la razza umana deriva da una specie vegetale; la vita umana si rifugia nelle forme vegetali quando è interrotta innanzi tempo con malizia; in breve, tutto quel che ‘è’, tutto quanto è VIVENTE e CREATORE, in uno stato di continua rigenerazione, si formula per simboli vegetali. Il Cosmo fu rappresentato in forma di Albero perché, come l'albero, SI RIGENERA PERIODICAMENTE. La primavera è una risurrezione della vita universale e di conseguenza della vita umana. Con quest'atto cosmico tutte le forze di creazione ritrovano il loro vigore iniziale; la vita è integralmente ricostituita, TUTTO RICOMINCIA DI NUOVO; in breve, si ripete l'atto primordiale della creazione cosmica, perché ogni rigenerazione è una nuova nascita, un ritorno a quel tempo mitico in cui apparve per la prima volta la forma che si rigenera.

L'idea di rigenerazione della collettività umana mediante una sua partecipazione attiva alla risurrezione della vegetazione, e quindi alla rigenerazione del Cosmo, è implicita in moltissimi rituali della vegetazione. Nelle tradizioni popolari europee si sono conservate le tracce o i frammenti dei complessi drammatici arcaici con cui si affrettava l'arrivo della primavera ornando un albero e portandolo cerimonialmente in corteo. In Europa esiste ancora l'uso di portare un albero dalla foresta e collocarlo in mezzo al villaggio in primavera, all'inizio dell'estate o per San Giovanni. Oppure tutti vanno nel bosco a tagliare rami verdi e li appendono nelle case, per assicurare la prosperità del capo-famiglia. Questo si chiama ‘albero di Maggio’ o May-pole (191). In Inghilterra, giovanotti o gruppi di bambine vanno in giro, il primo di Maggio, da una casa all'altra, con corone di rami e di fiori, cantando e chiedendo regali. Nei Vosgi, la cerimonia avviene la prima domenica di maggio. In Svezia, si mettono ‘pertiche di Maggio’ ("Maj stänger") nelle case, specialmente al solstizio d'estate; sono pini spogliati dei rami e ornati di fiori artificiali, giocattoli, eccetera. In tutti i luoghi dove si ritrova questo cerimoniale (dalla Scozia e la Svezia fino ai Pirenei ed ai paesi slavi), il Maggio dà occasione a divertimenti collettivi che finiscono con un ballo intorno all'albero. Le parti principali sono rappresentate, per solito, da bambini e giovanotti. E' una festa della primavera, che, come tutte le manifestazioni del genere, ha qualche cosa dell'orgia (paragrafo 137).

Un autore puritano inglese, Phillip Stubbes, nel suo "Anatomy of Abuses" (Londra, 1583) condanna, indignato, queste sopravvivenze pagane, dicendo che i giovani e le ragazze passano la notte nella foresta, con Satana al posto di Dio, e, quando portano nel villaggio il ‘palo del Maggio’, ("this stinkyng ydol rather") tutti gli ballano intorno una danza pagana. Soltanto un terzo delle ragazze rincasa "undefiled" (192). Malgrado le polemiche della Chiesa, ‘la festa del Maggio’ continuò a celebrarsi.

Neppure le profonde trasformazioni sociali riuscirono ad abolirla; soltanto il nome è cambiato. Nel Périgord e in molti altri luoghi, l'Albero del Maggio divenne simbolo della Rivoluzione Francese sotto il nome di ‘albero della libertà’, ma i contadini gli ballavano intorno le stesse arcaiche ronde apprese dagli antenati (193). Oggi il Primo Maggio è la festa del lavoro e della libertà; per la mentalità moderna, la festa conserva in parte il mito della rigenerazione e dell'accrescimento del benessere collettivo, mito comune a tutte le società tradizionaliste.

In molte regioni, quando l'‘albero del Maggio’ viene solennemente portato in corteo, l'albero dell'anno precedente si brucia (194). Consumare il legno bruciandolo è probabilmente un altro rito di rigenerazione della vegetazione e di rinnovamento dell'anno, perché in India (195) e nell'antichità classica (196) si bruciava un albero al principio dell'anno. La celebrazione dell'anno nuovo, il bruciamento dell'albero sono spesso in India occasione di orge, come presso i Biyar delle Province

Unite di Agra e Oudh, che dànno fuoco all'albero "salmali" e finiscono per abbandonarsi a un'orgia collettiva (197). La cenere dell'albero è pregna di proprietà apotropaiche e fertilizzatrici; difende dalle malattie, dal malocchio, dagli spiriti maligni (198). In Europa, le ceneri che rimangono dopo il bruciamento dell'‘Albero di Maggio’, o i tizzoni ardenti, per Carnevale e Natale, sono sparsi sui campi, dove favoriscono e accrescono i raccolti.

Tutto ciò si spiega tenendo presente che il complesso rituale è unico: rigenerazione della vegetazione e rigenerazione dell'‘anno’ (ricordiamo che l'anno nuovo, per molti popoli dell'antico Oriente, cominciava il primo marzo). Si attribuiscono i valori magici e fertilizzanti del legno sacrificale alle ceneri e ai carboni (199); la loro ‘forza’ è dovuta alla somiglianza con un prototipo (cenere di un albero bruciato ritualmente all'inizio dell'anno, nel mese di maggio, il giorno di San Giovanni, eccetera). Ora l'albero o il legno bruciati cerimonialmente acquistano la loro efficacia in seguito a una semplice regressione in potenza, col ritorno allo stato di ‘seme’ prodotto dalla cremazione; la ‘forza’ che rappresentano o personificano, non potendo più manifestarsi in modo normale, si concentra nella cenere o nel carbone.

Spesso l'arrivo del ‘Maggio’ è raffigurato non soltanto da un albero o da una pertica, ma anche da figure antropomorfe, ornate di foglie e fiori, perfino da determinate persone, incarnanti la forza della vegetazione o una delle sue manifestazioni mitiche.

Così nella Baviera del nord si portano in processione fino al centro del villaggio un albero, "Walber", e un giovanotto mascherato con paglia, e chiamato ‘Walber’ anch'egli. Si pone l'albero davanti a un'osteria, e tutto il villaggio balla intorno; il giovane Walber è soltanto un doppione antropomorfo delle forze della vegetazione. Lo stesso avviene fra gli Slavi della Carinzia, che, per la festa di San Giorgio, guarniscono un albero e contemporaneamente ricoprono di rami verdi un giovane, chiamato ‘Giorgio verde’. Dopo i canti e balli d'obbligo in tutte le feste della primavera, un'effigie del ‘Giorgio verde’, o addirittura l'uomo che fa quella parte, sono buttati in acqua.

In Russia l'albero è scomparso, e ‘Giorgio il verde’ è soltanto il giovane vestito di verde. In Inghilterra, per il primo maggio, "Jack-in-the-green", spazzacamino ornato di edera e fogliame, balla davanti a gruppi di spazzacamini (200). Dopo il ballo, gli spazzacamini questuano fra gli spettatori.

Del resto, tutte le cerimonie del Maggio finiscono con richieste di regali. I gruppi che percorrono il villaggio con rami e fiori- sia che portino in corteo effigie di fiori, sia che i giovani personifichino la vegetazione - raccolgono regali in tutte le case (perfino questi doni hanno carattere tradizionale: si dànno uova, frutta secca, certi dati dolci, eccetera). Chi rifiuta è minacciato in versi o in prosa secondo il cerimoniale d'uso: che abbiano un cattivo raccolto; che il loro frutteto non porti frutta, che la loro vigna non fiorisca. eccetera (201). Il gruppo rivendica il diritto di insolentire gli avari, in qualità di messaggero della vegetazione: da una parte, perché l'avarizia nuoce a tutta la collettività, e, in un episodio drammatico come l'arrivo della primavera, è necessario che la sostanza vitale, il cibo, circoli generosamente entro la collettività, per promuovere in modo magico la circolazione delle riserve cosmiche di sostanza vitale (vegetazione, greggi, raccolti); d'altra parte, perché il gruppo, annunciando la buona novella della vegetazione, sente di compiere un atto cerimoniale che interessa la collettività nel suo complesso, funzione che ha diritto a una ricompensa. Il gruppo VEDE, prima di tutti, la primavera, la CONDUCE al villaggio, la MOSTRA agli altri, la STIMOLA con canti, balli e rituali.

119. Il Re e la Regina.

Realmente, in certe regioni, l'arrivo del ‘Maggio’ dà occasione a varie gare, scelta delle coppie più robuste (‘Re’ e ‘Regina’, eccetera), lotte cerimoniali, eccetera. Tutte queste gare, anche se il loro senso originario era diverso, hanno il compito di stimolare le energie della natura. Per solito la festa comincia con una corsa all''‘Albero’, o con un albero della cuccagna.

Limitiamoci a qualche esempio: in Sassonia, la cerimonia avviene il primo maggio o per la Pentecoste, e consiste prima di tutto nel portare alberelli dalla foresta ("maium quaerere") per guarnire le case; poi un albero, il ‘Maggio’, è piantato solennemente nel centro del villaggio. Si tagliano i rami, meno quelli più in alto, su cui si appendono doni (salami, uova, dolci). I giovani gareggiano a chi arriverà per primo in cima all'albero o, in altre regioni, a chi raggiungerà per primo l'albero correndo. Qualche volta la corsa è a cavallo (201). Il vincitore è portato a spalla e festeggiato. Un tempo, le più belle ragazze gli regalavano un drappo rosso.

In Slesia, il vincitore della corsa dei cavalli e la sua fidanzata sono chiamati ‘Re’ e ‘Regina della Pentecoste’.

L'ultimo arrivato è costretto a rappresentare la parte del buffone, e deve anche mangiare trenta panini e bere quattro litri di acquavite prima che arrivi il ‘Re’; quest'ultimo, incoronato, con un mazzo di fiori di maggio in mano, accompagnato da tutta la gente del villaggio in corteo, arriva finalmente davanti all'albergo. Se il buffone riesce a bere e a mangiare tutto quel che è prescritto e a ricevere il ‘Re’ con un discorso e un bicchiere di birra, quel che ha consumato è a carico del ‘Re’, altrimenti paga lui. Dopo la Messa, la processione si rimette in moto, col ‘Re’ e il buffone in testa, incoronati con la corona della Pentecoste, e si ferma davanti a ogni fattoria, per chiedere regali in natura e in danaro (la formula è questa: ‘Per comprare del sapone e lavare la barba al matto’). E' d'uso che i ‘cavalieri’ del corteo del ‘Re’ possano impadronirsi di tutti i generi alimentari trovati nelle case, meno quelli sotto chiave. Il corteo va quindi verso la casa della fidanzata del ‘Re’, detta ‘Regina della Pentecoste’, e le offre regali. Il ‘Re’ ha inoltre il diritto di piantare l'albero del maggio davanti alla casa del suo padrone, dove rimane fino all'anno successivo. Alla fine, tutti si riuniscono all'osteria, e il ‘Re’ e la ‘Regina’ aprono il ballo (202).

120. Sessualità e vegetazione.

In altri paesi (ad esempio Francia, Inghilterra, Boemia), l'uso vuole che si scelga fin da principio una ‘Regina del Maggio’. Ma le tradizioni popolari europee in maggioranza conservano la coppia primitiva, sotto vari nomi: Re e Regina, Padrone e Padrona, Fidanzato e Fidanzata, Innamorati (in Sicilia e in Sardegna). Si tratta indubbiamente di un'immagine modificata della giovane coppia che, in altri tempi, stimolava le forze creatrici della Natura unendosi ritualmente sul campo arato (nelle civiltà agrarie; confronta paragrafi 135 e seguenti), ripetendo così la ierogamia cosmica fra Cielo e Terra. Queste coppie sono sempre in testa alle processioni che portano l''‘albero del Maggio’ o le effigi vegetali da un podere all'altro, raccogliendo doni. Spesso sono considerate coppie di coniugi; in altri complessi e ad altri livelli di civiltà, la coppia cerimoniale perdé il suo senso originario (ierogamia), essendo assorbita dal rito dell'orgia. Del resto è difficile in certi casi precisare in quale misura un rito si inserisca in un sistema erotico o in un sistema tellurico-agrario. La vita si rivela come unità; i livelli di vita cosmica si corrispondono gli uni agli altri (luna-donna-terra; cielo-pioggia-uomo, eccetera) e perfino interferiscono, in certi determinati centri (tutti gli attributi

cosmologici della Luna, della Notte, delle Acque, della Terra, dei semi, della nascita, della rigenerazione, della risurrezione, eccetera, ad esempio, sono virtualmente presenti anche nella donna, e possono venir attualizzati e accresciuti da rituali femminili o da ierogamie).

Di conseguenza, siamo obbligati a richiamare continuamente l'attenzione sul complesso unitario dal quale deriva in parte ciascun rituale, e del quale è nondimeno il fondamento.

Specialmente i culti della vegetazione debbono essere interpretati secondo la concezione biocosmica originaria, che ha dato loro origine e valore. Il loro polimorfismo è spesso un'illusione dell'ottica moderna; derivano, in fondo, da un'intuizione ontologica arcaica (dato che il REALE non è soltanto quel che DURA indefinitamente eguale a se stesso, ma anche tutto ciò che DIVIENE IN FORME ORGANICHE MA CICLICHE) e converge verso lo stesso fine: garantire, con qualsiasi mezzo, la rigenerazione delle forze della natura.

Così avviene, per esempio, che in certe isole dell'Amboina, quando le piantagioni di chiodi di garofano sembrano deperite, gli uomini ci vanno di notte, senza vestiti, e cercano di rendere fecondi gli alberi gridando: ‘Chiodi di garofano!’.

Presso i Baganda dell'Africa Centrale, la donna che ha partorito gemelli diventa, in seguito alla prova di fecondità, un centro genitale capace di fecondare i banani; una foglia di banano, posta fra le sue gambe e messa da parte nel gesto coniugale del marito, acquista virtù così eccezionali, che i contadini dei villaggi vicini la ricercano e la pagano cara (203). In questi due casi siamo di fronte a un'applicazione del regime erotico umano alla vita vegetativa; applicazione grottesca, eccessivamente concreta, limitata a ‘oggetti individuali’ (certi alberi, certe donne) e non proiettata magicamente sul ‘complesso’, cioè sulla vita in quanto totalità.

Questi casi aberranti confermano il principio teoretico implicito nella ierogamia, nell'unione primaverile di giovani coppie sui campi arati, nelle corse e gare che stimolano le forze vegetative, durante certe feste primaverili ed estive, nel Re e nella Regina di Maggio, eccetera. Dappertutto individuiamo la volontà di promuovere, sopra un piano esteso, il circuito dell'energia biocosmica e, specialmente, dell'energia vegetativa. Abbiamo visto che non è sempre la vegetazione a venir stimolata dall'uomo per mezzo di un cerimoniale e di una ierogamia; spesso avviene il contrario: la vita vegetativa stimola la fecondità umana (esempio, il matrimonio degli alberi in India; la fecondità dalle frutta, dai semi, dall'ombra dell'albero, eccetera). Si tratta dello stesso circuito chiuso della sostanza vitale, che zampilla a tutti i livelli cosmici, ma che si può concentrare e proiettare in dati centri (donna, vegetazione, animali), secondo i bisogni dell'uomo. La circolazione della sostanza vitale e delle forze sacre fra i multipli livelli bio-cosmici, circolazione che l'uomo dirige a proprio immediato profitto, sarà utilizzata più tardi come il miglior mezzo per ottenere l'immortalità o la ‘salvazione’ dell'anima (confronta i misteri greco-orientali).

121. I Rappresentanti della Vegetazione.

La parte essenziale, nelle feste della vegetazione, quali si sono conservate nelle tradizioni europee, non è soltanto l'ESPOSIZIONE cerimoniale di un albero, ma anche la BENEDIZIONE di un anno nuovo che incomincia. Capiremo questo più chiaramente dagli esempi che seguiranno. Le modificazioni subìte dal calendario nel tempo nascondono talvolta un poco questi elementi di rigenerazione, di ‘nuovo principio’ che scopriamo in usanze primaverili innumerevoli. Ma è intuitivo che la comparsa della vegetazione rivela una nuova tappa del tempo; la vita vegetativa rinasce ogni primavera, ‘ricomincia’. La fonte comune dei due gruppi di cerimonie -

ESPOSIZIONE dell'albero del Maggio e PRINCIPIO di un ‘tempo’ nuovo - è evidente in certe tradizioni. In molti luoghi, per esempio, c'è l'uso di uccidere il ‘Re’ di Maggio, rappresentante e stimolatore della vegetazione. In Sassonia e in Turingia, gruppi di ragazzi partono alla ricerca del ‘selvaggio’, vestito di foglie e nascosto nel bosco; lo catturano, e sparano su di lui a salve coi moschetti (204). In Boemia, il Martedì Grasso, un gruppo di giovani mascherati va all'inseguimento del ‘Re’, attraversando la città in una corsa patetica; lo prendono, lo giudicano e lo condannano a morte. Il ‘Re’, che ha un collo lungo, fatto di parecchi cappelli sovrapposti, viene decapitato. Nella regione di Pilsen (Boemia), il ‘Re’ si presenta mascherato con erbe e fiori, e dopo la processione tenta di fuggire a cavallo. Se non è preso, ha il diritto di rimanere ‘Re’ per un altro anno; in caso contrario, gli tagliano la testa (205).

Nelle tradizioni popolari europee, troviamo altri due complessi drammatici strettamente legati alle feste della primavera, che svolgono funzioni analoghe nell'àmbito dello stesso sistema cerimoniale della rigenerazione dell''‘anno’ e della vegetazione.

Si tratta della ‘morte e sepoltura del Carnevale’, e della ‘lotta fra inverno ed estate’, seguìta dall'espulsione dell'inverno (o della ‘Morte’) e dall'introduzione della primavera. La data di quest'ultima cerimonia varia; in generale, l'espulsione dell'Inverno (e l'uccisione della MORTE) avviene nella quarta domenica di quaresima, o (come presso gli Czechi della Boemia) la settimana successiva; in certi villaggi tedeschi della Moravia, si fa la prima domenica dopo Pasqua.

Questa differenza, che abbiamo già riscontrato nella cerimonia del ‘Maggio’ (Primo Maggio, Pentecoste, primi di giugno, San Giovanni, eccetera), indica che la cerimonia, passando da una regione all'altra e integrandosi in altri complessi rituali, ha cambiato data. Non possiamo qui soffermarci più oltre sull'origine e il significato del Carnevale; quel che ci interessa è l'atto finale dell'importante festa. L'effigie del Carnevale, in molti luoghi, è ‘condannata a morte’ e giustiziata (il modo dell'esecuzione varia: ora si brucia, ora si affoga o si decapita). In occasione dell''‘esecuzione del Carnevale’, avvengono spesso lotte e risse, si gettano noci sulla figura grottesca che lo rappresenta, o si fanno battaglie di fiori o di legumi, eccetera. In altre regioni (per esempio nelle vicinanze di Tubinga), l'effigie del Carnevale è condannata, decapitata, sepolta nel cimitero, in una cassa da morto, alla fine di una allegra cerimonia. Questa usanza si chiama ‘sepoltura del Carnevale’ (206).

L'altro episodio somigliante, espulsione o uccisione della ‘Morte’, si svolge in varie maniere. L'usanza più diffusa in Europa è questa: i bambini fabbricano un fantoccio di rami e paglia e lo portano fuori del villaggio, dicendo: ‘Andiamo a buttare la Morte nell'acqua, eccetera’, poi lo gettano in un lago o in un pozzo, o lo bruciano. In Austria, davanti al rogo della ‘Morte’, avvengono colluttazioni fra gli spettatori, quando ciascuno cerca di impadronirsi di un frammento dell'effigie (207). Qui si rivela il potere fertilizzante della ‘Morte’, posseduto anche dalle altre figure della vegetazione e dalle ceneri del legno bruciato in occasione delle feste appartenenti allo stesso complesso di rigenerazione della Natura e d'inizio dell'anno. Appena espulsa o uccisa la ‘Morte’, si introduce la Primavera. Presso i Sassoni della Transilvania, mentre i giovani portano l''‘effigie della Morte’ fuori del villaggio, le ragazze preparano l'arrivo della Primavera, rappresentata da una di loro (208).

In altre regioni, i giovanotti introducono l'Estate, e il cerimoniale è una variante dell''‘Albero di Maggio’; i ragazzi vanno nel bosco, tagliano un alberetto, ne tolgono i rami, lo guarniscono e tornano al villaggio, dove passano da una casa all'altra, annunciano cantando che conducono l''‘Estate’ e questuano regali (209). Liungman ha dimostrato (210) che quest'usanza popolare europea deriva dal complesso del Carnevale, cioè dell'instaurazione dell'"'Anno Nuovo’ (paragrafo 153). In Svizzera, presso gli Svevi e nell'Ostmark, ancor oggi, di Carnevale, si espelle l'effigie dell'Inverno o della ‘Nonna’ (211). Un testo religioso dell'ottavo secolo ricorda che le popolazioni alemanne ‘in mense Februario hibernum credi expellere’. In occasione del Carnevale, in certi

luoghi, si bruciavano le streghe (personificazione dell'‘Inverno’) (212), oppure si legavano a una ruota le effigi dell'Inverno, eccetera.

Quanto al secondo atto - introduzione dell'Estate - anch'esso, secondo Liungman, deve la sua origine alla rappresentazione arcaica del Carnevale. Questo second'atto consiste nel MOSTRARE un animale, per solito un uccello (213), o un ramo verde, un mazzo di fiori, eccetera, in breve, un segnale della primavera, simile all'albero del ‘Maggio’ (214). I versi cantati durante l'espulsione dell'Inverno e l'introduzione della Primavera sono quegli stessi cantati di Carnevale; le minacce fatte a chi rifiuta regali sono le stesse nei due casi (215), perché, come il Carnevale e altre feste derivate, anche questa finisce con richieste di doni (216).

122. Lotte rituali.

Infine sarà bene segnalare, a questo proposito, una costumanza: la lotta fra Estate e Inverno, episodio drammatico consistente, da una parte, nella lotta fra i rappresentanti delle due stagioni e, dall'altra, in un lungo dialogo in versi, a strofe alternate. Questo complesso, come ha dimostrato Liungman (217), è assai meno diffuso della cerimonia per l'espulsione dell'Inverno e l'introduzione dell'Estate; questo indica un'origine più recente. Citiamo soltanto pochi esempi. In Svezia, il giorno della festa del ‘Maggio’, avviene una lotta fra due gruppi di uomini a cavallo. Uno di loro, personificazione dell'Inverno, è in pelliccia e getta palle di neve e di ghiaccio; l'altro è ornato di rami e di fiori. Alla fine, il gruppo dell'Estate vince e la festa termina con un banchetto generale. Sul Reno, l'‘Inverno’ compare vestito di paglia e l'‘Estate’ di edera. La lotta naturalmente finisce con la vittoria dell'Estate, e il giovane che fa da Inverno è buttato a terra e gli viene strappato il suo travestimento di paglia. Poi gli attori si presentano a turno nelle case con una bella corona di fiori e domandano i regali (218).

La forma più frequente di questa lotta è la visita alle case e il canto alterno di strofe, fatto dai rappresentanti delle stagioni. Liungman ha raccolto un notevole numero di varianti della canzone, che celebra alternativamente l'Inverno e l'Estate. Secondo questo dotto svedese (219), la forma letteraria-popolare non è anteriore al quindicesimo secolo. Dopo aver segnalato numerose tradizioni letterarie medievali e antiche (220), Liungman passa in rassegna, per confutarle, le ipotesi formulate dai dotti (per esempio, la lotta fra Xanthos e Melanthos, il ‘biondo’ e il ‘nero’, nella quale Usener trovava il prototipo del nostro motivo). Egli crede che l'archetipo mitico sia da identificarsi con la lotta fra Tiamat e Marduk, che era commemorata ritualmente all'inizio di ogni anno.

Noi accettiamo le conclusioni dello studioso svedese per quanto riguarda il prototipo mitico (egli vi aggiunge la lotta fra la divinità della vegetazione e la siccità, sua nemica: Osiride-Seth in Egitto Alein-Mot tra i Fenici, eccetera), perché, come abbiamo rilevato più volte in questo libro, ogni rituale è soltanto la ripetizione di un gesto primordiale, avvenuto ‘in quel tempo’. Quanto alla diffusione storica del motivo, non sappiamo in che misura possano considerarsi definitivi i risultati delle ricerche di Liungman. Egli stesso nota (221) che la lotta fra Estate e Inverno si ritrova fra gli Eschimesi e i Yakut, senza tuttavia spiegare se il costume deriva dalla tradizione mesopotamico-europea o da altro centro.

La lotta in sé è un rituale stimolante delle forze genitali e della vita vegetativa. Le battaglie e i conflitti che avvengono in molti luoghi, in occasione della primavera o dei raccolti, debbono certamente la loro origine al concetto arcaico che le botte, le gare, i giochi brutali fra gruppi di sesso diverso, eccetera accrescono e fomentano l'energia universale. Quel che anzitutto ci interessa è il

modello, l'ARCHETIPO, su cui si basano le costumanze; questi riti SI FANNO PERCHE' FURONO FATTI ‘in quel tempo’, da certi esseri divini, secondo le norme rituali instaurate appunto in quel momento.

Incontriamo le lotte cerimoniali in moltissime religioni arcaiche, per esempio negli strati più antichi del culto agrario osirico, nelle religioni protostoriche scandinave (222). Le stesse lotte avvengono nell'Europa moderna, e anche in altre circostanze, sempre nella cornice del complesso delle feste primaverili. Così, ad esempio, per San Pietro, il 29 giugno, si celebra in Russia ‘il seppellimento di Kostroma’, una delle figure mitiche simboleggianti la vita e la morte ritmiche della vegetazione. Queste lotte sono seguite da lamentazioni (223).

Sempre in Russia, si celebra la morte e la risurrezione di Kostrubonko (altro nome, secondo A. Brückner (224), della stessa divinità popolare della primavera, autenticamente slava). Un coro di ragazze canta:

‘E' morto, è morto, il nostro Kostrubonko,

Morto! colui che ci è caro è morto!’

Improvvisamente una delle ragazze comincia a gridare:

‘Risuscitato! Il nostro Kostrubonko è risuscitato!

Colui che ci è caro è risuscitato!’ (225).

Quantunque, secondo uno specialista come Brückner, il rito e il nome della divinità siano autenticamente protoslavi, il lamento delle ragazze seguìto dalla gioia per la risurrezione di Kostrubonko ricorda il modello tradizionale del dramma delle divinità orientali della vegetazione.

123. Simbolismo cosmico.

In tutte queste cerimonie popolari spicca una nota comune: la celebrazione di un AVVENIMENTO COSMICO (primavera o estate) mediante la manipolazione di un SIMBOLO DELLA VEGETAZIONE. Si mostra un albero, un fiore, un animale, si ORNA e si PORTA IN GIRO ritualmente un albero, un pezzo di legno, un uomo vestito di frasche o un'effigie; talvolta avvengono lotte, gare, scene drammatiche attinenti a una morte e a una risurrezione. La vita dell'intero gruppo umano si concentra, per un momento, in un albero o in un'effigie vegetale,

semplice simbolo destinato a RAPPRESENTARE e a BENEDIRE un avvenimento cosmico: la primavera.

Tutto avviene come se la collettività umana fosse incapace di manifestare la sua gioia e di collaborare all'instaurazione della primavera su di un piano, oggettivamente parlando, più vasto, abbracciante la Natura intera. La sua gioia, e anche il fatto di collaborare alla vittoria definitiva della vita vegetativa, si limita a un microcosmo: un ramo, un albero, un'effigie, un personaggio mascherato. UN SOLO OGGETTO (o SIMBOLO) indica la presenza della Natura. Non si tratta dunque di un sentimento panteistico, simpatia o adorazione della natura, ma di un sentimento provocato dalla presenza del SIMBOLO (ramo, albero, eccetera) e stimolato dall'attuazione del RITO (processioni, lotte, gare, eccetera). Questo cerimoniale è fondato su di un'intuizione globale del sacro bio-cosmico, che si manifesta a tutti i livelli della vita, si accresce, si esaurisce e si rigenera periodicamente. Le personificazioni di questa sacralità bio-cosmica sono polimorfe e diremmo quasi provvisorie. Un ‘genio’ della vegetazione appare talvolta per creazione mitica, vive, si diffonde, per poi scomparire. Quel che resta, quel che è primario e permanente, è il ‘potere’ della vegetazione, sentito e riconosciuto con eguale efficacia in un ramo, in un'effigie o in una personificazione mitica. Ma avremmo torto di attribuire un valore religioso più autentico a un cerimoniale che si svolge intorno a un PERSONAGGIO MITICO (come, ad esempio, Kostrubonko) piuttosto che al cerimoniale in cui figura soltanto un SEGNO (ramo, Maggio’, eccetera). Tali differenze vanno attribuite a diversa capacità mitica dei diversi gruppi umani, o semplicemente alla storia. E non sono in nessun caso molto importanti. Dappertutto troviamo la stessa intuizione fondamentale e la stessa tendenza a celebrare l'avvenimento cosmico in un microcosmo, a celebrarlo SIMBOLICAMENTE.

L'importante, ripetiamo, non è soltanto la MANIFESTAZIONE della forza vegetativa, è il TEMPO in cui si attua. Comincia una tappa nuova, cioè si ripete l'atto iniziale, mitico, della rigenerazione. Per questo ritroviamo il cerimoniale della vegetazione - in diverse regioni ed epoche diverse - celebrato fra il Carnevale e il giorno di San Giovanni. Non fu la comparsa REALE della primavera a creare il rituale della vegetazione; non si tratta di ‘religione naturistica’, ma di un complesso drammatico cerimoniale che si è adattato, secondo le circostanze, alle diverse date del calendario. Il complesso drammatico però ha conservato dappertutto la struttura iniziale; è una commemorazione (cioè una RIATTUALIZZAZIONE) dell'atto primordiale della rigenerazione. Abbiamo visto poi che il ‘Maggio’ dell'anno precedente viene bruciato quando arriva l'albero nuovo; che si bruciano anche le effigi del Carnevale, dell'Inverno, della Morte, della Vegetazione, e che spesso le loro ceneri sono ricercate per le loro virtù germinative e apotropaiche. Liungman, tuttavia, ha osservato (226) che si bruciano anche certi tronchi d'albero, in altre circostanze; ad esempio, presso gli Slavi sud-danubiani usa di bruciare un albero o un ramo chiamato Badnjak, per Natale, Capodanno o l'Epifania. Il Badnjak brucia per parecchi giorni di séguito in ciascuna casa, e la sua cenere è sparsa sui campi per fecondarli; anch'esso procura ricchezza alla casa e moltiplica i greggi. I Bulgari onorano il "badnjak" perfino con incenso, mirra e olio d'olivo; questa usanza, molto antica nei Balcani, è diffusa in tutta Europa, e ciò conferma l'arcaismo.

Esistono, evidentemente, regioni ove si brucia l'albero in date diverse. Nel Tirolo, il primo giovedì della Quaresima, si porta un ciocco in processione solenne; in Svizzera, la Vigilia di Natale, il Capodanno e di Carnevale. Inoltre il cerimoniale del trasporto e del bruciamento del ‘ciocco di Cristo’, del "calendeau" o dell'albero di Carnevale (in Occidente) è eseguito dagli stessi personaggi che portano il ‘Maggio’; vi ritroviamo il ‘Re’ e la ‘Regina’, il Saracino, il ‘selvaggio’, il buffone, eccetera (227), e ritroviamo gli stessi personaggi drammatici, con lo stesso albero cerimoniale, al momento delle nozze.

Liungman crede che tutte queste usanze, consistenti nel trasporto solenne di un albero e nel suo bruciamento, derivino dall'antico uso di bruciare gli alberi il primo maggio, cioè all'inizio dell'Anno Nuovo. In una certa zona (Balcani, eccetera), l'usanza si è spostata verso le feste di Natale e di Capodanno; nell'altra zona (Occidente), l'uso si è fissato sul Martedì Grasso (Carnevale), poi sul

Primo Maggio, la Pentecoste e il giorno di San Giovanni (228). E' interessante rilevare qui il significato cosmico-temporale che aveva (e ancora conserva, benché attenuato) quest'uso di bruciare alberi. La cremazione era e rimane un rituale di rigenerazione, di ricominciamento e, insieme, di commemorazione di un gesto primordiale, attuato ‘in quel tempo’. In questo cerimoniale il valore magico-vegetale passa al secondo piano; suo valore manifesto è la commemorazione dell''‘Anno Nuovo’. Potremmo dunque concludere che, in questo complesso rituale, la concezione teorica, metafisica, precede l'esperienza concreta e l'avvento della primavera.

124. Sintesi.

Non dobbiamo lasciarci turbare dalla ricchezza quasi illimitata delle ierofanie vegetali. L'abbondanza e la varietà morfologica loro sono facilmente riducibili a struttura coerente. E' evidente, per ricordare soltanto qualcuno dei fatti che abbiamo passato in rassegna, che la principale differenza fra l'Albero cosmico e la processione dell'albero di ‘Maggio’, per esempio, è data anzitutto dalla differenza di modalità fra un IDEOGRAMMA cosmologico e un RITUALE. Un rito si ‘attua’ per mezzo di FORMULE diverse da quelle dell'ideogramma, del mito o della leggenda. Ma tutte queste formule esprimono la stessa ‘verità’: la vegetazione è una manifestazione della REALTA' VIVENTE, della vita che si rigenera periodicamente. I miti degli alberi antropogeni, i cerimoniali primaverili della vegetazione, le leggende sull'origine dei semplici, o sulla trasformazione in piante dei personaggi favolosi, eccetera, altro non fanno che esprimere simbolicamente o drammaticamente una stessa affermazione teorica: la vegetazione incarna (o significa, o partecipa a) la REALTA' che si fa VITA, che crea senza inaridirsi, che si rigenera manifestandosi in forme innumerevoli, senza esaurirsi mai. Toccare un albero per ingravidare, o per proteggere il neonato, implica una certa concezione globale della REALTA' e della VITA incorporata alla vegetazione, concetto che è parimenti implicito nell'ideogramma dell'Albero Cosmico o nei miti dell'Albero della Vita. Nell'un caso e nell'altro, la Vita si manifesta mediante un simbolo vegetale. Questo equivale a dire che la vegetazione diventa una ierofania - incarna e rivela il sacro - nella misura in cui SIGNIFICA qualche cosa di DIVERSO DA SE'. Un albero o una pianta non sono mai sacri in quanto albero o pianta; lo diventano PARTECIPANDO a una realtà trascendente, lo diventano perché SIGNIFICANO questa realtà trascendente. In seguito alla sua consacrazione, la specie vegetale concreta, ‘profana’, è transustanziata; secondo la dialettica del sacro, un frammento (un albero, una pianta) vale il tutto (il Cosmo, la Vita), un oggetto profano diventa una ierofania. Yggdrasil simboleggia l'Universo; ma qualsiasi quercia potrebbe diventare sacra, agli occhi degli antichi Germani, se partecipasse a questo stato archetipo, se ‘ripetesse’ Yggdrasil. Nello stesso modo, per gli Altaici, qualsiasi betulla diventa, in virtù della consacrazione, l'Albero del Mondo; salendovi sopra ritualmente, cerimonialmente, lo sciamano si innalza in realtà da un cielo all'altro.

Quel che si chiama ‘culto della vegetazione’ è, di conseguenza, più complesso di quanto la denominazione non lasci apparire.

Attraverso la vegetazione, è la Natura che si rigenera mediante ritmi multipli, che è ‘onorata’, mutata, sollecitata. Le forme vegetative sono un'epifania della vita cosmica. Nella misura in cui l'uomo è integrato in questa Natura e crede di poter utilizzare questa Vita per i propri fini, manipola i ‘segni’ vegetali (il ‘Maggio’, il ramo primaverile, le nozze degli alberi, eccetera) o li venera (‘alberi sacri’, eccetera). Mai però vi è stata una ‘religione della vegetazione’, un culto esclusivamente concentrato sulle piante o sugli alberi.

Contemporaneamente all'omaggio e alla manipolazione rituale della vita vegetativa, vi sono sempre stati, anche nelle religioni più ‘specializzate’ (ad esempio, nelle religioni della fecondità), omaggio e manipolazione rituale di altre forze cosmiche. I cosiddetti ‘culti della vegetazione’ sono piuttosto rituali stagionali, che non si spiegano in nessun caso con una semplice ierofania vegetale, ma s'inquadrano nelle rappresentazioni infinitamente più complesse, che impegnano l'insieme della vita biocosmica. Talvolta è perfino difficile distinguere gli elementi vegetali dagli elementi cultuali in relazione con la Terra-Madre, o con l'Eros, il culto degli antenati, il Sole, l'Anno Nuovo, eccetera. Nella nostra esposizione, li abbiamo scelti e presentati isolatamente, per meglio porre in evidenza la struttura delle ierofanie vegetali.

Ma, come sempre avviene con l'esperienza religiosa arcaica, queste diverse ierofanie (vegetazione, Terra-Madre, Eros, eccetera) si presentano insieme e già organizzate in un certo sistema. Utilizzando i ‘simboli’ vegetali e rendendo omaggio a un ‘segno’ vegetale, si SIGNIFICA la Vita in tutte le sue modalità, la Natura nella sua opera instancabile e feconda.

Questi riferimenti alla Vita e alla Natura non debbono intendersi come un'esperienza panteistica, come una presa di contatto mistica con la vita cosmica, perché, come abbiamo già notato (paragrafo 123), non è il fenomeno ‘naturale’ della primavera, l'avvenimento cosmico in sé, che provoca i rituali primaverili. Tutto il contrario: è il rituale che SIGNIFICA, che conferisce un significato alla comparsa della primavera; sono il simbolismo e il rituale che rendono trasparenti la rigenerazione della natura e il principio di una ‘vita nuova’, cioè la ripetizione periodica di una nuova Creazione.

Non abbiamo ricordato, in questa rapida esposizione, i cosiddetti ‘dèi della vegetazione’, per la semplice ragione che il termine si presta a confusioni fastidiose. Se vi sono epifanie vegetali di certe divinità, sarebbe difficile ridurre queste ultime a una ierofania vegetale. Questi dèi rivelano sempre più di quanto rivela una ierofania vegetale; la loro ‘forma’, il loro destino, la loro modalità di essere superano la semplice rivelazione della realtà vivente, della vita che si rigenera periodicamente, eccetera Per capire bene che cosa può essere un ‘dio della vegetazione’, bisogna anzitutto sapere che cosa sia, in realtà, un ‘dio’.

NOTE.

Nota 1. "Völosp ", strofe 2 e 19.

Nota 2. Traduzione Mastrelli, "L'Edda, carmi norreni" (Firenze, 1951), pagine 1, 3.

Nota 3. PARROT, "L'arbre sacré", pagina 19.

Nota 4. DANTHINE, "Le palmier-dattier et les arbres sacrés", pagine 163 e seguenti.

Nota 5. Confronta la citazione tratta dal libro della Danthine qui sopra riportata.

Nota 6. PRZYLUSKI, "La participation", pagina 41.

Nota 7. P. Mus, ‘Bulletin de la Societé Fran‡aise de Philosophie’ (maggio-giugno 1937).

Nota 8. Confronta numerosi esempi in COOMARASWAMY, "Yaksha", 1, pagine 12 e seguenti.

Nota 9. NILSSON, "Geschichte", 1, pagina 260.

Nota 10. ROBERTSON SMITH, "Lectures" (terza edizione), pagina 187, eccetera.

Nota 11. "Geremia", 2, 20; confronta anche 3, 6.

Nota 12. Ibidem, 17, 1-3.

Nota 13. PARROT, opera citata, pagina 43.

Nota 14. Seguo la versione di E. DHORME, "Choix de textes", pagina 98.

Nota 15. Confronta ELIADE, "Cosmologie babiloniana", pagine 51 e seguenti.

Nota 16. PARROT, opera citata, pagina 22. Il senso mistico della losanga è identificabile a cominciare dall'arte magdaleniana; confronta HENTZE, "Mythes et symboles lunaires", pagina 124.

Nota 17. Confronta, ad esempio, in PARROT, opera citata, le figure 8-9, riproduzioni dei documenti dell'Elam, del secondo millennio, e le figure 21 e seguenti per l'intera serie dei cilindri babilonesi.

Nota 18. Ibidem, figura 12.

Nota 19. Confronta, ad esempio, ibidem, figure 35-36, eccetera.

Nota 20. Ibidem, figure 100, 104, eccetera.

Nota 21. Confronta anche il materiale inventariato nell'interessante studio WENSICK, "Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia", che Parrot non ha utilizzato.

Nota 22. Ad esempio, "Atharva-Veda", 2, 7, 3; 10, 7, 38; eccetera.

Nota 23. Non è escluso che l'immagine sia suggerita dai raggi solari; confronta "Rgveda", 1, 24, 7: ‘Verso il basso si dirigono i suoi rami, in alto si trova la sua radice; che i suoi raggi scendano su di noi!’.

Nota 24. "Maitri Upanishad", 6, 7.

Nota 25. COOMARASWAMY, "Inverted Tree", pagina 20, lo identifica con l'"asat", il non-essere cui allude l'"Atharva-Veda", 10, 7, 21.

Nota 26. "Asvamedha Parva", citato da Coomaraswamy, pagina 20, secondo la versione adoperata da Sankara nel suo commento alla "Bhagavad Gita", 15, 1.

Nota 27. Citato da HOLMBERG, "Der Baum des Lebens", pagina 54

Nota 28. "Zohar", Beha' Alotheka, citato da COOMARASWAMY, "Inverted Tree", pagina 21.

Nota 29. Confronta WENSINCK, opera citata, pagina 33; A.

PALACIOS, "La escatologia musulmana en la Divina Comedia" (seconda edizione, Madrid, 1942), pagina 235.

Nota 30. "Paradiso", 18, 28 e seguenti.

Nota 31. "Il Quudriregio", libro 4, capitolo 2, citato da Graf, "Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo", pagina 157.

Nota 32. HOLMBERG, opera citata, pagina 55.

Nota 33. Ibidem; confronta KAGAROW, "Der Umgekehrte Shamanenbaum", pagina 183.

Nota 34. SCHMIDT, "Ursprung", 3, pagine 1030 e seguenti.

Nota 35. Ibidem, pagine 757 e seguenti e 806.

Nota 36. Confronta anche HENTZE, opera citata, pagine 182 e seguenti.

Nota 37. Ibidem, tavola 6.

Nota 38. Ibidem, tavole 7, 8, figura 148.

Nota 39. La scena figura nel "Codex Borbonicus", ibidem, figura 149.

Nota 40. Confronta la leggenda yakuta in HOLMBERG, opera citata, pagina 57.

Nota 41. "Völosp ", 19; "Grimnismal", 31.

Nota 42. "Völosp ", 28, 29.

Nota 43. Motivo cosmologico frequente anche nelle altre civiltà; confronta ELIADE, "Mitul reintegrarii", pagine 41 e seguenti, 52.

Nota 44. "Völosp ", strofa 45.

Nota 45. HOLMBERG, opera citata, pagina 67.

Nota 46. DETERING, "Die Bedeutung der Eiche seit der Vorzeit" (Lipsia, 1939).

Nota 47. Confronta anche PESTALOZZA, "Pagine di religione mediterranea", 2, pagina 260.

Nota 48. MARSHALL, "Mohenjo-Daro and the Indus Civilisation", 1, tavola 12, figura 18.

Nota 49. Confronta, ad esempio, "Taittiriya Samhita", 2, 1, 5, 3.

Nota 50. Al Museo di Berlino, PARROT, opera citata, figura 69.

Nota 51. BERGEMA, "De boom des levens", figure 91-93; MARCONI, "Riflessi mediterranei", figure 41-42.

Nota 52. Pausania, 3, 22, 12.

Nota 53. HARRISON, "Prolegomena", pagine 425 e seguenti.

Nota 54. Pausania, 2, 2, 7.

Nota 55. Confronta ELIADE, "Yoga", pagina 107.

Nota 56. Confronta MEYER, "Trilogie", 3, passim.

Nota 57. Confronta, ad esempio, MARSHALL, opera citata, 1, figure 63-67.

Nota 58. Ibidem, pagina 52.

Nota 59. Per esempio, ibidem, tavola 12, figure 16, 20, 21, 25, 26.

Nota 60. Ibidem, tavola 1, pagine 48, 50.

Nota 61. FRAZER, "The Magic King", 2, pagine 316 e seguenti.

Nota 62. MEYER, opera citata, 3, pagina 195.

Nota 63. Confronta HILLEBRANDT, "Vedische Mythologie", 1, pagine 319 e seguenti.

Nota 64. "Kaushitaki Upanishad", 1, 3.

Nota 65. "Genesi", 2, 9-10.

Nota 66. COOMARASWAMY, "Yakshas", 2, pagine 2 e seguenti.

Nota 67. PARROT, opera citata, pagina 59.

Nota 68. Confronta VAN BUREN, "The Flowing Vase and the God with Streams (Berlino, 1933), figure 6, 13, eccetera.

Nota 69. "Agni Purana", capitolo 49.

Nota 70. COOMARASWAMY opera citata, 2, pagina 25.

Nota 71. Confronta gli abbondanti riferimenti di MEYER, opera citata, 3,. pagina 207.

Nota 72. "Rgveda", 1, 24, 7; confronta COOMARASWAMY, opera citata, 2, pagina 29.

Nota 73. Confronta la figura della pagina 58 in BUDGE, "From Fetish to God in Ancient Egypt".

Nota 74. P. M. MÈLLER, "Egyptian Mythology", pagina 53.

Nota 75. Confronta HOLMBERG, opera citata, pagina 97.

Nota 76. AUTRAN, "Préhistoire du Christianisme", 1, pagina 143.

Nota 77. Ibidem, pagina 142.

Nota 78. S. LANGDON, "Thammuz and Ishtar" (Oxford, 1914), pagina 43

Nota 79. ALBRIGHT, "The Babylonian Sage Ut-Napishtim nuqu".

Nota 80. "Odissea", 5, 70.

Nota 81. Ibidem, 1, 50.

Nota 82. Ibidem, 5, 135 e seguenti.

Nota 83. Confronta ‘acquavite’, gaelico "whiskey", letteralmente ‘acqua di vita’, persiano "maie-i sebab", ‘bevanda della giovinezza’, sumerico "gestin" ‘albero della vita’; confronta ALBRIGHT, "The Goddess of Life ond Wisdom", pagina 276.

Nota 84. "Sanhedrin", 70 a.

Nota 85. "Genesi", 2, 9.

Nota 86. ALBRIGHT, "Goddess", pagina 283.

Nota 87. Confronta "Proverbi di Salomone", 8, 19.

Nota 88. ALBRIGHT, "Goddess", pagina 266.

Nota 89. "Intrebari si raspunsuri", 127.

Nota 90. La leggenda è contaminata dal motivo della creazione delle piante in seguito al sacrificio di una divinità o alla morte violenta di un eroe; confronta ELIADE, "La mandragore et les mythes de la ‘naissance miraculeuse’, pagina 25.

Nota 91. Confronta NILSSON, opera citata, 1, tavola 17, 1.

Nota 92. HOLMBERG, opera citata, figura 30.

Nota 93. COOK, "Zeus", 2, 1, pagina 681, figura 620.

Nota 94. NILSSON, opera citata, 1, tavola 13, 6.

Nota 95. Ibidem, 1, tavola 13, 5; confronta PERSSON, "The Religion of Greece in Prehistoric Times", pagine 6 e seguenti e figura 3.

Nota 96. "Genesi", 2, 9.

Nota 97. Ibidem, 2, 17.

Nota 98. Confronta HUMBERT, "Etudes sur le récit du paradis", pagine 22 e seguenti.

Nota 99. Ibidem, pagina 22.

Nota 100. "Genesi", 3, 4-5.

Nota 101. Ibidem, 3, 22.

Nota 102. Tavoletta 8, passo citato da Virolleaud, "Le voyage de Gilgamesh au Paradis", pagina 204.

Nota 103. "Yasna", 10, 3-4.

Nota 104. Ibidem, 10, 10.

Nota 105. "Videvdat", 20, 4; "Bundahishn", 28, 4.

Nota 106. "Bundahishn", 1, 1, S.

Nota 107. Ibidem, 27, 5.

Nota 108. "Bundahishn", 28, 2; confronta il serpente Nidhoggr che danneggia la radice di Yggdrasil.

Nota 109. "Yasna", 9, 3-5.

Nota 110. "Yasht", 19, 33-34

Nota 111. Confronta CHRISTENSEN, "Le premier homme", 2, pagine 13 e seguenti.

Nota 112. HOLMBERG, "Finno-Ugric Mythology", pagine 356 e seguenti.

Nota 113. CARCOPINO, "La basilique pythagoricienne", pagina 299.

Nota 114. Erodoto, 3, 116.

Nota 115. HARTLAUB, "Arcana Artis", pagina 294.

Nota 116. "Ramayana", "Yuddha Kanda", 26, 6.

Nota 117. "Mahabharata", 1, 76, 33.

Nota 118. COYAJEE, "Shahnameh Legends", pagine 201 e 185.

Nota 119. Plinio, "Hist. nat.", 25, 5.

Nota 120. Confronta, per i Romeni di Macedonia, CANDREA, "Iarba Fiarelor", pagina 20.

Nota 121. WÈNSCHE, "Lebensbaum", pagine 15 e seguenti.

Nota 122. ALBIRUNI, "Cronology", pagina 292.

Nota 123. WÈNSCHE opera citata, pagina 39.

Nota 124. Confronta GRAF, opera citata, pagine 59 e seguenti.

Nota 125. Confronta ELIADE, "Cosmologie si alchimie babiloniana", pagina 53.

Nota 126. WÈNSCHE, opera citata, pagina 13.

Nota 127. HOLMBERG, "Baum des Lebens", pagina 133.

Nota 128. Confronta CARTOJAN, "Cartile populare", 1, pagina 123.

Nota 129. Confronta "Satapatha Brahmana", 4, 1, 5; eccetera.

Nota 130. Confronta HOPKINS, "The Fountain of Youth", pagine 19, 20; BUDGE, "Alexander the Great", pagina 93.

Nota 131. HOPKINS, opera citata, pagina 19.

Nota 132. Ibidem, pagina 24.

Nota 133. Ibidem, pagina 19.

Nota 134. OHRT, "Herba, Gratia Plena", pagina 17; ELIADE, "La mandragore", pagina 24.

Nota 135. OHRT, opera citata, pagina 18.

Nota 136. Confronta DELATTE, "Herbarius", pagina 97, numero 3.

Nota 137. Ibidem, pagine 93 e seguenti.

Nota 138. "Atharva-Veda", 4, 4, 1.

Nota 139. "Padma Purana", citato da MEYER, "Trilogie", 1, pagina 48.

Nota 140. DELATTE, opera citata, pagina 100.

Nota 141. Ibidem, pagina 102.

Nota 142. Antichi testi citati ibidem, pagine 102, 104.

Nota 143. Ibidem, pagina 103.

Nota 144. Ibidem, pagina 103.

Nota 145. HOLMBERG, "Baum des Lebens", pagina 52.

Nota 146. Ibidem, pagina 32.

Nota 147. Ibidem, pagina 52.

Nota 148. HOLMBERG, "Finno-Ugric Mythology", pagina 338; "Der Baum des Lebens", pagine 26 e seguenti; ELIADE, "Le problème du chamanisme", pagine 33 e seguenti.

Nota 149. COOMARASWAMY, "Elements of Buddhist Iconography", pagina 82; MUS, "Barabudur", 1, pagine 117 e seguenti.

Nota 150. GRANET, "La pensée chinoise", pagina 324.

Nota 151. HENTZE, opera citata, pagine 158 e seguenti.

Nota 152. VAN GENNEP, "Mythes et légendes d'Australie", pagina 14.

Nota 153. MATSUMOTO, "Essai sur la mythologie japonaise", pagine 120 e seguenti.

Nota 154. "Ramayana", 1, 38; "Mahabharata", 3, 106, eccetera.

Nota 155. Confronta anche PRZYLUSKI, "Les empalés", pagina 18.

Nota 156. PRZYLUSKI, "Les Udumbara", pagina 36; ‘Zalmoxis’, 3, 30 (1942).

Nota 157. VAN GENNEP, "Tabou et totémisme à Madagascar", pagina 300.

Nota 158. Confronta bibliografia in ‘Zalmoxis’, 3, 21 (1942).

Nota 159. ELIADE, "Ierburile de sub Cruce", e "La mandragore".

Nota 160. ELIADE, "Ierburile", pagina 16.

Nota 161. SPENCER e GILLEN, "The Northern Tribes", pagina 331.

Nota 162. Confronta FRAZER, "The Magic King", 2, pagine 26 e seguenti della traduzione francese.

Nota 163. HARTLAND, "Primitive Paternity", 1, pagina 148.

Nota 164. BODDING, "Santali Folk Tales", volume 3 (Oslo, 1929), pagine 297 e seguenti.

Nota 165. Tema dei tre limoni dei folkloristi; confronta ELIADE, "Ierburile", pagina 15.

Nota 166. Confronta ELIADE, "Ierburile", pagina 15; "La mandragore", pagina 34.

Nota 167. E. COSQUIN, "Les contes indiens et l'Occident" (Parigi, 1922), pagine 84 e seguenti; ELIADE, "La mandragore", pagina 34.

Nota 168. SAINEANU, "Basmele române", pagine 307 e seguenti.

Nota 169. Un vecchio che aveva mangiato la mela ricevuta da San Venerdì, vede nascere dalla propria coscia una fanciulla; ibidem, pagine 308 e seguenti.

Nota 170. "Fasti", 5, 255.

Nota 171. VAN DER LEEUW, "Phänomenologie der Religion", pagina 38.

Nota 172. NYBERG, "Kind und Erde", pagina 77.

Nota 173. HOLMBERG, "Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker", pagine 480 e seguenti; EMSHEIMER, "Schamanentrommel und Schamanenbaum", pagine 168 e seguenti.

Nota 174. VAN DER LEEUW, opera citata, pagina 38.

Nota 175. HARTLAND, opera citata, 1, pagina 43.

Nota 176. Ibidem, pagina 44.

Nota 177. G. J. ENGELMANN, "Die Geburt bei den Urvölkern" (Vienna, 1884), pagine 77 e seguenti.

Nota 178. NYBERG, opera citata, pagine 207 e seguenti.

Nota 179. Ibidem, pagine 210 e seguenti.

Nota 180. Confronta MANNHARDT, "Myth. Forschungen", pagina 369; DIETERICH, "Mutter Erde", pagine 101-104.

Nota 181. HASTINGS, "Encycl. Rel. Ethics", 2, pagina 682.

Nota 182. FRAZER, "Spirit of the Corn", pagine 5-11.

Nota 183. JEREMIAS, "Handbuch", pagina 345; "Allgemeine Religionsgeschichte", pagina 219.

Nota 184. MANNHARDT, "Wald- und Feldkulte", 1, pagine 32 e seguenti.

Nota 185. NYBERG, opera citata, pagina 216.

Nota 186. "Genesi", 30, 14 e seguenti.

Nota 187. Confronta FRAZER, "Spirits of the Corn", 2, pagina 223 della traduzione francese, (Parigi 1935).

Nota 188. BOULNOIS, "Le caducée", pagine 8 e seguenti.

Nota 189. NYBERG, opera citata, pagina 201.

Nota 190. Confronta MEYER, opera citata, 3, pagine 192 e seguenti.

Nota 191. MANNHARDT, "Wald- und Feldkulte", 1, pagine 312 9gg.; FRAZER, "The Magic Art", 2. 66; "Golden Bough" (edizione abbreviata), pagine 120 e seguenti.

Nota 192. Confronta FRAZER, "The Magic Art", 2, 66; "Golden Bough", pagina 123.

Nota 193. A. MATHIEZ, "Les origines des cultes révolutionnaires" (1904), pagina 32.

Nota 194. MANNHARDT, "Wald und Feld Kulte", pagine 177 e seguenti, 186 e seguenti.

Nota 195. MEYER, opera citata, 1, pagina 101.

Nota 196. LIUNGMAN, "Euphrat-Rhein", 2, pagina 1027

Nota 197. CROOKE, "The Holi", pagina 59; altri esempi in MEYER, opera citata, 1, pagina 101, numero 2.

Nota 198. Per l'India, confronta CROOKE, opera citata, pagina 63; MEYER, opera citata, 1, pagine 107 e seguenti.

Nota 199. Confronta la ricca documentazione e i riferimenti ibidem, 1, pagine 157 e seguenti.

Nota 200. FRAZER, "The Magic Art", 2, 66 e seguenti; "Golden Bough", pagine 126-129.

Nota 201. FRAZER, "The Magic Art", 2, pagine 66 e seguenti.

Nota 202. DRECHSLER, "Sitte u. Brauch", 1, pagine 125-28; FRAZER, "The magic Art", 2, pagine 84 e seguenti.

Nota 203. FRAZER, "The Magic Art", 2, pagine 101e seguenti; "Golden Bough", pagina 135.

Nota 204. FRAZER, "Golden Bough", pagine 296 e seguenti, "The Dying God", pagine 177 e seguenti della traduzione francese (Parigi, 1931).

Nota 205. Giustamente Frazer vede in quest'usanza un parallelo del rituale del sacerdote di Nemi; nello stesso modo, nell'Italia antica, il personaggio lotta per la vita. e se sfugge può conservare la sua funzione. L'usanza boema ricorda anche il "regifugium". Confronta FRAZER, "Golden Bough", pagina 299; "The Dying God", pagina 192 della traduzione francese.

Nota 206. FRAZER, "Golden Bough", pagine 302 e seguenti; "The Dying God", pagine 197 e seguenti della traduzione francese.

Nota 207. FRAZER, "Golden Bough", pagina 314; "The Dying God", pagine 200 e seguenti della traduzione francese.

Nota 208. FRAZER, "Golden Bough", pagine 312 e seguenti; "The Dying God", pagine 200 e seguenti della traduzione francese.

Nota 209. FRAZER, "Golden Bough", pagina 311.

Nota 210. LIUNGMAN, "Rhein-Jenissei", passim.

Nota 211. LIUNGMAN, "Rhein-Jenissei", pagina 19.

Nota 212. Confronta le stesse tradizioni in India, MEYER, opera citata, 1, pagine 83 e seguenti.

Nota 213. Già praticato in Oriente - confronta LIUNGMAN, "Euphrat-Rhein", 1, pagine 352 e seguenti - e nell'antichità donde fu trasmesso, attraverso i Balcani, all'Europa centrale e settentrionale, ibidem, 2, pagine 1100 e seguenti.

Nota 214. Confronta "eiresione" in Grecia, NILSSON, opera citata, 1, pagine 113 e seguenti.

Nota 215. LIUNGMAN, "Rhein-Jenissei", pagine 44 e seguenti.

Nota 216. Ibidem, pagina 22.

Nota 217. LIUNGMAN, "Der Kampf zwischen Sommer und Winter, pagine 118 e seguenti.

Nota 218. FRAZER, "Golden Bough", pagine 316 e seguenti; "The Dying God", pagine 218 e seguenti della traduzione francese.

Nota 219. LIUNGMAN, "Der Kampf", pagina 159.

Nota 220. "Des Poppe Hofton", manoscritto del quindicesimo secolo, il poema di Hans Sachs, "Gesprech zwischen dem Sommer und Winter" (1538); il poema latino "Conflictus Veris et Hiemis", dell'ottavo-nono secolo; la terza Egloga di Virgilio; il quinto Idillio di Teocrito, eccetera. Ibidem.

Nota 221. Ibidem, pagina 187.

Nota 222. Confronta ALMGREN, "Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden".

Nota 223. FRAZER, "Golden Bough", pagina 318; "The Dying God", pagine 225 e seguenti della traduzione francese.

Nota 224. BRÈCKNER, "La mitologia slava" (Bologna, 1923), pagina 128.

Nota 225. FRAZIER, "Golden Bough", pagine 318 e seguenti; "The Dying God", pagina 225 della traduzione francese.

Nota 226. LIUNGMAN, "Euphrat-Rhein", 2, pagine 1027 e seguenti.

Nota 227. Ibidem, pagina 1036.

Nota 228. Ibidem, pagina 1051.

9. L'AGRICOLTURA E I CULTI DELLA FERTILITA'.

125. Riti agrari.

L'agricoltura rivela in modo più drammatico il mistero della rigenerazione vegetale. Nel cerimoniale e nella tecnica agricola, l'uomo interviene direttamente; la vita vegetale e il sacro della vegetazione non sono più per lui cosa esterna: egli vi partecipa, manipolandoli e scongiurandoli. Per l'uomo ‘primitivo’, l'agricoltura, come ogni altra attività essenziale, non è una semplice tecnica profana. Essendo in relazione con la vita e ricercando l'accrescimento prodigioso della vita presente nei semi, nei solchi, nella pioggia e nei geni della vegetazione, l'agricoltura è anzitutto un rituale. Così fu agli inizi, ed è così ancor oggi nelle società agrarie, anche nelle regioni più civili d'Europa. L'agricoltore penetra e si integra in una zona ricca di sacro; i suoi gesti, il suo lavoro sono responsabili di conseguenze importantissime, perché si compiono entro un ciclo cosmico, e l'anno, le stagioni, I'estate e l'inverno, il periodo delle semine e quello del raccolto, fortificano le proprie strutture e prendono ciascuno un suo valore autonomo.

Dobbiamo fin d'ora richiamare l'attenzione sull'importanza che assume il tempo, il ritmo delle stagioni, nell'esperienza religiosa delle società agrarie. L'agricoltore non è legato soltanto alle zone sacre ‘spaziali’ - la zolla feconda, le forze attive dei semi, delle gemme, dei fiori - anzi il suo lavoro è integrato e comandato da un complesso temporale, il giro delle stagioni. Questa solidarietà delle società agrarie con cicli temporali chiusi spiega numerose cerimonie collegate all'espulsione dell''anno vecchio’ e all'arrivo di quello nuovo, all'espulsione dei ‘malanni’ e alla rigenerazione dei ‘poteri’, cerimonie che si ritrovano un po' dappertutto in simbiosi con i riti agrari. Ora i ritmi cosmici precisano la loro coerenza e accrescono la loro efficacia. Una certa concezione ottimistica dell'esistenza comincia a farsi strada in seguito al lungo commercio con la gleba e le stagioni; la morte si dimostra null'altro che un mutamento provvisorio del modo di essere; l'inverno non è mai definitivo, perché è seguìto da una rigenerazione totale della Natura, da una manifestazione di forme nuove e infinite della vita; nulla muore realmente, tutto si reintegra nella materia primordiale e riposa aspettando una nuova primavera. Tuttavia, questa concezione serena e consolante non esclude il dramma. Qualsiasi valorizzazione del mondo basata sul ritmo, sull'eterno ritorno, non può evitare i momenti drammatici; vivere ritualmente nei ritmi cosmici significa anzitutto vivere in mezzo a tensioni multiple e contraddittorie.

Il lavoro agricolo è un rito, non soltanto perché è compiuto sul corpo della Terra-Madre e perché mette in moto le forze sacre della vegetazione, ma anche perché implica l'integrazione dell'agricoltore entro certi periodi di tempo benefici o nocivi; perché è attività accompagnata da pericoli (ad esempio, la collera dello spirito che era padrone del terreno prima della coltivazione); perché presuppone una serie di cerimonie, di origine e struttura diverse, destinate a promuovere la crescita dei cereali e a giustificare il gesto del contadino; finalmente perché introduce quest'ultimo in un dominio che si trova, in un certo senso, anche sotto la giurisdizione dei morti, eccetera.

Non sarebbe possibile passare in rassegna neppure i gruppi più importanti di credenze e riti legati all'agricoltura. Il problema è stato affrontato molte volte, da Mannhardt e Frazer fino a Rantasalo, J. J. Meyer e Waldemar Liungman. Ci contenteremo di presentare i riti e le credenze più significativi, riferendoci di preferenza alle zone studiate più metodicamente, come ad esempio Finlandia ed Estonia (1).

126. Donna, sessualità, agricoltura.

Abbiamo già ricordato (paragrafo 93) la solidarietà esistente da sempre fra donna e agricoltura. Nella Prussia Orientale, fino a poco tempo fa, era ancora osservata l'usanza della donna nuda che andava a seminare i piselli (2). Presso i Finlandesi, le donne portano le sementi nei campi nella camicia mestruale, nella scarpa di una prostituta o nella calza di un bastardo (3), aumentando la fecondità dei semi grazie al contatto con indumenti portati da persone segnate da forte nota erotica. Le barbabietole seminate dalle donne sono dolci, amare quelle seminate dagli uomini (4). In Estonia, le ragazze portano il seme del lino fino ai campi; gli Svedesi fanno seminare il lino soltanto dalle donne. In Germania la semina è fatta dalle donne, specialmente le maritate e le gravide (5). La solidarietà mistica fra fecondità della terra e forza creatrice della donna è intuizione fondamentale di quel che potremmo chiamare ‘coscienza agricola’.

Evidentemente, se la donna influisce tanto sulla vegetazione, la ierogamia e perfino l'orgia collettiva avranno, a maggior ragione, ottimo effetto sulla fecondità vegetale. Avremo occasione di esaminare in seguito (paragrafo 138) molti riti che dimostrano l'influenza decisiva della magìa erotica sull'agricoltura. Ricordiamo per ora che le contadine finlandesi, prima della semina, bagnano i solchi con qualche goccia del loro latte (6). Quest'usanza si può interpretare in vari modi: offerta ai morti, trasformazione magica del campo ancora sterile in suolo fertile, o semplicemente influenza simpatica della donna feconda, della madre, sui semi. Parimenti, senza ridurla esclusivamente a rito di magìa erotica, conviene citare anche la parte rappresentata dalla nudità rituale nei lavori agricoli. In Finlandia e in Estonia, talvolta, seminano di notte, completamente nudi, mormorando: ‘Signore, sono nudo! Benedici il mio lino!’ (7). Si ricerca, evidentemente, lo sviluppo del raccolto, ma si cerca anche di proteggerlo contro il malocchio o contro le lepri. (Anche il mago è nudo quando scaccia dai campi i sortilegi e altri flagelli). In Estonia, i contadini si assicurano un buon raccolto vangando e rincalzando nudi (8). Durante la siccità, le indiane, nude, trascinano un aratro nei campi (9). Sempre in relazione con la magìa erotico-agraria, va ricordata l'usanza piuttosto diffusa di innaffiare l'aratro per la prima aratura dell'anno. In questo caso, l'acqua non ha soltanto valore simbolico di pioggia, ha anche un significato seminale. L'aspersione degli agricoltori con acqua è frequentissima in Germania, Finlandia, Estonia (10).

Un testo indiano precisa che l'acqua ha la stessa funzione del flusso seminale fra uomo e donna (11). Del resto lo sviluppo dell'agricoltura tende ad assegnare all'uomo una funzione sempre più importante; se la donna è identificata con la gleba, l'uomo viene sentito come solidale coi semi che la fecondano. Nel rituale indiano (12), i granelli di riso personificano lo sperma che feconda la donna.

127. Offerte agrarie.

Questi pochi esempi, tolti da una documentazione particolarmente ricca, pongono in luce il carattere rituale dei lavori agricoli.

La donna, la fertilità, l'erotismo, la nudità sono altrettanti centri di energia sacra e fonti di complessi drammatici cerimoniali. Ma, anche fuori di tali ‘centri’, che rivelano in primo luogo la solidarietà

fra le modalità diverse della fertilità biocosmica, il lavoro agricolo dimostra di essere un rituale in sé. Come per i sacrifici o altra cerimonia religiosa, non si può dar principio a un lavoro agricolo se non in stato di purità rituale. Al principio della semina, come al principio della mietitura, l'agricoltore si lava, fa il bagno, mette la camicia pulita, eccetera. Si compie tutta una STESSA SERIE di gesti rituali all'inizio della semina e della mietitura, e la coincidenza non è fortuita: la semina e il raccolto segnano i momenti culminanti del dramma agrario. I gesti con cui si dà principio ad essi rappresentano, in fondo, sacrifici che tendono a farli riuscire bene. Così, i primi acini di grano non sono seminati, ma gettati fuori del solco, come offerta ai vari geni (i morti, i venti, la 'dea del grano', eccetera); parimenti, alla mietitura, le prime spighe sono lasciate sul campo, per gli uccelli o per gli angeli, per le 'tre vergini', per la 'Madre del grano' eccetera. E i sacrifici fatti al momento della semina si ripetono cominciando la mietitura e la battitura (13). I Finlandesi e i Tedeschi sacrificano pecore, agnelli, gatti, cani, eccetera (14). Per quale fine e a chi sono offerti questi sacrifici? Molta ingegnosità e pazienti ricerche sono state spese per rispondere alla domanda. Non si può più porre in dubbio il carattere rituale delle usanze agrarie, e lo scopo evidentemente è di assicurare un ottimo raccolto. Ma le forze da cui dipende il raccolto sono innumerevoli, ed è naturale che si riscontri una certa confusione nel modo di personificarle e distribuirle. Ed è naturale che la rappresentazione di queste forze sacre, presenti o implicite nel dramma agricolo, varii da un tipo culturale all'altro e da popolo a popolo, anche se l'origine è unica; queste rappresentazioni sono inquadrate alla lor volta in complessi religiosi e culturali diversi, e interpretate in maniere diverse, o addirittura contraddittorie, entro una medesima popolazione (ad esempio nel nord dell'Europa i cambiamenti sopravvenuti nelle concezioni religiose delle tribù germaniche durante l'epoca delle migrazioni; o l'influenza del cristianesimo in Europa, dell'islamismo in Africa e in Asia).

128. 'Potenza' del raccolto.

Quel che si può distinguere con sufficiente precisione è la struttura del complesso drammatico agricolo. Così si nota che tutta l'infinita varietà dei riti e delle credenze agrarie presuppone il riconoscimento di una forza manifestata nel raccolto. Questa 'potenza', o è concepita impersonalmente, come le 'potenze' di tanti oggetti e atti, o è rappresentata in strutture mitiche, o polarizzata in dati animali o in date persone umane. I rituali, semplici o elaborati in densi complessi drammatici, tendono a stabilire relazioni favorevoli fra l'uomo e dette 'potenze', nonché ad assicurare la rigenerazione periodica delle potenze stesse. Talvolta la 'potenza' incarnata e attiva del raccolto è manipolata in modo che diventa difficile precisare se il rito miri a rendere omaggio a una figura mitica che la rappresenta, o ricerchi semplicemente la conservazione della 'potenza' in sé. Così l'usanza di non falciare le ultime spighe del campo è molto diffusa; le lasciano per 'lo spirito della casa del vicino', o per 'quelli che abitano sottoterra', o per i 'cavalli di Odino', come dicono i Finlandesi, gli Estoni e gli Svedesi (15), per la "Gute Frau", "arme Frau", o Wald Fräulein" in Germania (16), o per la 'sposa del grano' o la "Holz Frau" (17). Come nota Jan de Vries (18), il senso dell'usanza si deve cercare nella preoccupazione di non esaurire l'essenza, la 'forza' vivificante del raccolto. Nello stesso modo non si colgono mai gli ultimi frutti di un albero, si lascia sempre qualche bioccolo di lana addosso alle pecore e, in Estonia e Finlandia, non si vuota mai del tutto la madia del grano, e i contadini, dopo aver attinto acqua dal pozzo, vi gettano qualche goccia perché non si secchi.

Le spighe non falciate conservano forza alla vegetazione e alla gleba. Quest'usanza - derivata dal concetto fondamentale della 'potenza' che si consuma, però mai completamente, e si rifà in seguito

grazie alla propria magìa - fu interpretata più tardi come offerta alle personificazioni mitiche delle forze della vegetazione, o ai diversi spiriti sentiti in relazione diretta o indiretta con essa.

Molto più frequente e più drammatico è invece il rituale della falciatura del primo o dell'ultimo covone di un campo. La ‘forza’ di tutta la vegetazione risiede in quel covone, come è concentrata nelle poche spighe che non si falciano. Ma questo primo o ultimo covone, saturo di forza sacra, è valorizzato in maniera contraddittoria. In certe regioni, ogni uomo si dà premura di falciarlo per primo; altrove, l'ultimo covone è evitato da tutti i contadini; qualche volta è portato alla fattoria in corteo, altrove si getta sul campo del vicino. Non c'è dubbio che l'ultimo covone concentra in sé una forza sacra, propizia o nociva; gli uomini gareggiano per impadronirsene o per disfarsene. Quest'ambivalenza non contraddice alla struttura del sacro, ma è più probabile che le valorizzazioni contraddittorie dell'ultimo covone siano dovute a complessi drammatici paralleli, legati alla manipolazione e alla distribuzione della ‘potenza’, incarnata nella vegetazione. I Tedeschi formano un covone con le prime e le ultime spighe e lo pongono sulla tavola, perché porta fortuna (19). Per i Finni e gli Estoni, il primo covone - che è portato alla fattoria in pompa magna - reca la benedizione su tutta la casa, la protegge dalle malattie, dal fulmine, eccetera e preserva il raccolto dai topi. E' molto diffusa anche l'usanza di conservare il primo covone nella camera principale della fattoria durante i pasti e per una notte intera (20). In certi luoghi si dà al bestiame per proteggerlo e benedirlo.

In Estonia il primo covone possiede poteri profetici; gettando le sue spighe secondo un certo cerimoniale, le ragazze vengono a sapere quale si sposerà per prima. Invece, in Scozia, colui che falcia l'ultimo covone - chiamato ‘la fanciulla’ - prenderà moglie entro l'anno, e per questo i mietitori ricorrono a vari stratagemmi per impadronirsene (21). In molti paesi, l'ultimo pugno di spighe tagliate si chiama ‘la sposa’ (22). Il prezzo che raggiungerà il grano durante l'anno si può indovinare, in certe parti della Germania, con l'aiuto del primo covone (23).

In Finlandia e in Estonia, i mietitori si affrettano a raggiungere l'ultima fila di spighe; i Finni la chiamano ‘culla del bambino’ e credono che la donna che lega quel grano resterà incinta. Nelle stesse regioni, come nei paesi germanici, si trova molto spesso l'usanza di fare con le ultime spighe un covone enorme, per garantire un buon raccolto l'anno seguente; per questo, all'epoca della semina, si mescola alla sementa qualche granello di quelle spighe (24).

129. Personificazioni mitiche.

In tutte queste credenze e usanze, siamo di fronte alla ‘potenza’ del raccolto, rappresentata come tale, come ‘forza sacra’, non trasfigurata in una persona mitica. Ma esistono molte altre cerimonie che presuppongono, in modo più o meno manifesto, una ‘potenza’ personificata. Gli aspetti, i nomi e l'intensità di queste personificazioni variano: ‘Madre del grano’, nei paesi anglo-germanici; ‘Nonna’, ‘Madre della spiga’, ‘vecchia prostituta’ (25), ‘vecchia’ o ‘vecchio’, presso gli Slavi, eccetera (26); ‘Madre del raccolto’, ‘il Vecchio’, presso gli Arabi (27); ‘il Vecchio’ ("djedo") o ‘la barba’ (barba del Redentore, di Sant'Elia, di San Nicola), presso i Bulgari, Serbi e Russi (28); e altri nomi ancora si dànno all'essere mitico che si crede dimori nell'ultimo pugno di grano.

Si notano terminologia e concezioni simili presso popoli non europei; così i Peruviani credono che le piante utili siano animate da una forza divina, che assicura la loro crescita e fertilità; l'effigie della ‘Madre del Granturco’ ("zara-mama"), per esempio, è fatta di fusti di granturco in forma di donna, e gli indigeni credono che ‘in quanto madre, ha il potere di produrre molto granturco’ (29).

Questa effigie è conservata fino al raccolto successivo, ma verso la metà dell'anno gli ‘stregoni’ le domandano se ha la forza di durare, e se la "zara-mama" risponde che si sente debole, la bruciano e ne fanno un'altra perché la sementa del granturco non perisca (30). Gli Indonesiani conoscono uno ‘spirito del riso’, potenza che fa crescere e fruttificare il riso; per questo trattano il fiore del riso come una donna gravida, prendendo molte precauzioni per captare lo ‘spirito’, chiuderlo in un canestro e conservarlo con cura nel granaio del riso (31). Se le piante appassiscono, i Karen della Birmania credono che l'anima ("Kelahz") del riso si è staccata da loro, e se non si riesce a riportarvela, il raccolto è perduto. Per questo si rivolgono certe formule all''anima’, alla forza che sembra non più attiva nella pianta: ‘Oh vieni, "Kelah" del riso, vieni! Vieni nel campo, vieni nel riso. Con semi dei due sessi, vieni! Vieni dal fiume Kho, vieni dal fiume Kaw, dal luogo dove si incontrano, vieni! Vieni dall'Occidente, vieni dall'Oriente. Dal gozzo dell'uccello, dalle mascelle della scimmia, dalla gola dell'elefante. Vieni dalla sorgente dei fiumi e dal loro estuario. Vieni dal paese dello Shan e del Birmano. Dai regni remoti, da tutti i granai, oh vieni. O Kelah del riso, vieni nel riso’ (32).

I Minangkabauer di Sumatra credono che il riso sia protetto da uno spirito femminile, Saning Sari, che si chiama anche "indoea padi" (letteralmente ‘Madre del riso’). Certi cespi di riso, coltivati con cura speciale e trapiantati in mezzo al campo, rappresentano questa "indoea padi", e la sua forza esemplare si esercita in modo coattivo e benefico sull'intero raccolto (33).

Una ‘Madre del Riso’ ("ineno pae") è nota anche ai Tomori delle Celebes (34). Nella penisola malese, Skeat (35) ha assistito alle cerimonie per la ‘Madre del Riso bambino’, dalle quali risulta che durante tre giorni la moglie dell'agricoltore è assimilata a una puerpera, appena l''anima del riso bambino’ è stata portata in casa. Nelle isole di Giava, Bali e Sombok si celebrano gli sponsali e le nozze di due pugni di riso, scelto fra le piante maturate prima dell'inizio del raccolto. La coppia di sposi è portata a casa e collocata nel granaio, ‘perché il riso possa moltiplicarsi’ (36). In questi ultimi esempi si tratta di mescolanza di due rappresentazioni: la forza che moltiplica le piante e la magìa fecondatrice del matrimonio.

Si direbbe che questa personificazione della ‘forza’ attiva nella vegetazione si attui completamente quando i mietitori fanno, con le ultime spighe, un'effigie somigliante il più possibile a una figura umana, per solito una donna, oppure ornano di paglia una persona vera, dandole il nome dell'essere mitico che deve rappresentare; questa persona rappresenta sempre una certa parte cerimoniale. Così, in Danimarca, l'effigie chiamata ‘il Vecchio’ ("gammelmanden") è ornata di fiori e portata a casa con molti riguardi. Ma, secondo altre informazioni, si dava forma umana all'ultimo covone, raffigurandovi testa, braccia e gambe, e si gettava nel campo non ancora mietuto del vicino (37). Presso i Tedeschi, ‘la Vecchia’ o ‘il Vecchio’ erano gettati nel campo del vicino, o portati a casa e conservati fino al raccolto successivo. Però il mietitore che falciava l'ultimo covone, o l'estraneo che per caso passava lungo il campo, o il contadino stesso, erano identificati con quest'essere mitico. In Svezia, per esempio, la ragazza che falciava le ultime spighe doveva attaccarsele al collo, portarle a casa, e nella festa per la fine della mietitura doveva ballare con quest'effigie (38). In Danimarca la falciatrice balla con il fantoccio formato dalle ultime spighe e piange, considerandosi ‘vedova’, poiché è sposata a un essere mitico destinato alla morte (39).

Talvolta si dimostrano grandi premure ai rappresentanti umani della ‘potenza’ personificata nel raccolto; altre volte, al contrario, si ride di loro. Quest'ambivalenza sembra dovuta alla doppia funzione che può avere chi falcia le ultime spighe; identificato con lo ‘spirito’ o la ‘potenza’ agricola, è festeggiato; considerato invece come il suo uccisore, suscita ostilità e viene minacciato di morte. Così, in vari paesi germanici, si dice che chi ha dato l'ultimo colpo di flagello ha ‘colpito il vecchio’ o ha ‘acchiappato il vecchio’, e deve portare il fantoccio di paglia fino al villaggio, in mezzo alle risa e agli scherni di tutti; oppure tocca a lui gettare il fantoccio, senza essere visto, nel campo di un vicino che non ha ancora finito di battere (40). In Germania, l'ultimo falciatore, o la ragazza che lega l'ultimo pugno di grano, sono legati al covone e condotti in gran pompa al villaggio, ove ricevono i migliori piatti del banchetto (41). In Scozia, l'ultimo pugno di grano è

chiamato la ‘Vecchia’ ("cailleach"), e ciascuno cerca di evitare che spetti a lui falciarlo, per paura della carestia, perché si crede che gli toccherebbe di dar da mangiare a una vecchia immaginaria fino al raccolto successivo (42). I Norvegesi credono che "skurekail" (‘il mietitore’) vive tutto l'anno sui campi, non veduto, e mangia il grano del contadino.

Viene catturato nell'ultimo covone, col quale si fa un fantoccio antropomorfo chiamato "skurekail" (43). Secondo altre informazioni, il fantoccio è gettato nel campo di un vicino che non ha ancora finito di mietere, il quale sarà obbligato a dargli da mangiare un anno intero. Gli Slavi, al contrario, considerano fortunato quello che lega la ‘Baba’ (la vecchia), perché avrà un figlio entro l'anno (44). Nella regione di Cracovia, chi lega l'ultimo covone è chiamato ‘Baba’ o ‘Nonno’; viene avviluppato di paglia, lasciando libera soltanto la testa, e portato nell'ultimo carro alla casa colonica, dove tutta la famiglia lo asperge d'acqua. Per un anno intero, questa persona conserva il nome di ‘Baba’ (45). In Carinzia, chi ha legato gli ultimi pugni di grano è avvolto nella paglia e buttato in acqua (46). I Bulgari chiamano l'ultimo covone ‘Regina del Grano’; lo vestono con una camicia da donna, lo portano in giro per il villaggio, poi lo gettano a fiume per assicurare la pioggia, in vista del successivo raccolto; oppure lo bruciano e ne spargono poi le ceneri sui campi per accrescerne la fertilità (47).

130. Sacrifici umani.

L'uso di aspergere e di gettare in acqua il rappresentante della vegetazione è molto diffuso, come quello di bruciare il fantoccio di paglia e distribuirne le ceneri sulle terre. Tutti questi atti hanno un preciso significato rituale e fanno parte di un complesso drammatico che si è conservato intatto in certe regioni, il solo che può farci capire il cerimoniale agrario. In Svezia, ad esempio, se una donna estranea penetra nell'aia, è legata con paglia e chiamata la ‘Donna del Grano’. In Vandea questa parte tocca alla moglie del contadino; avviluppata di paglia, viene portata verso la trebbiatrice e spinta sotto la macchina; poi la tirano fuori dalle spighe, che vengono trebbiate e la fanno saltare per aria sopra una coperta tesa, come se lei stessa fosse il grano che si deve ventilare (48).

L'identità fra la ‘potenza’ dei cereali e il loro rappresentante umano, in questo caso, è completa; la contadina subisce simbolicamente l'intero dramma del grano, la cui ‘potenza’ è concentrata nell'ultimo covone, e che passa per una serie di riti destinati a rigenerarla e a placarla.

In molte altre regioni d'Europa si minaccia scherzosamente di morte l'estraneo che si avvicina al campo ove mietono, o all'aia dove si batte il grano (49). Altrove, gli mordono la punta delle dita, gli accostano il falcetto al collo, eccetera (50). In certe regioni della Germania, l'estraneo è legato dai mietitori e deve pagare una multa per ricuperare la libertà. Il gioco è accompagnato da canzoni, che parlano chiaro; in Pomerania, per esempio, il capo dei mietitori dice:

‘Gli uomini sono pronti,

le falci sono curve,

il grano è grande e piccolo.

Si tratta di falciare quel signore!'

E nel distretto di Stettino:

'Colpiremo il visitatore,

con le nostre spade nude,

con cui tosiamo campi e prati.' (51)

La stessa usanza vige contro l'estraneo che si avvicina all'aia della battitura: viene catturato, legato e minacciato.

E' probabile che queste siano reminiscenze di un complesso drammatico rituale implicante un vero sacrificio umano. Non bisogna supporre, in base a queste reminiscenze, che tutte le società agricole, ove ancor oggi si lega e si minaccia di morte l'estraneo còlto nel campo mietuto, abbiano praticato sacrifici umani in occasione del raccolto. E' probabile che tutte queste cerimonie agricole si siano diffuse, partendo da qualche centro (Egitto, Siria, Mesopotamia), in buona parte del mondo, e che molti popoli abbiano assimilato soltanto frammenti della scena originale. Già nell'antichità classica il 'sacrificio umano' in occasione della mietitura era soltanto vago ricordo di tempi antichi, superati da un pezzo. Così una leggenda greca ricorda Lityerses, un bastardo del re frigio Mida, noto per il suo favoloso appetito e per la passione con cui godeva di mietere il suo grano. Ogni estraneo che passava accanto al suo campo era convitato da Lityerses e poi condotto al campo e costretto a mietere in gara con lui. Se rimaneva sconfitto, Lityerses lo legava in un covone, gli troncava la testa col falcetto e gettava il cadavere nel campo, finché Eracle sfidò Lityerses, lo vinse, gli tagliò la testa col falcetto e gettò il corpo nel fiume Meandro; questo lascia capire che Lityerses faceva lo stesso con le sue vittime (52). E' probabile che molti secoli prima i Frigi avessero realmente compiuto sacrifici umani al raccolto; secondo certi indizi, questo sacrificio era egualmente frequente in altre regioni dell'Oriente mediterraneo.

131. Sacrifici umani degli Aztechi e dei Khond.

Abbiamo prove di sacrifici umani a favore dei raccolti presso parecchie società, ad esempio presso alcune tribù dell'America centrale e settentrionale, in alcune regioni dell'Africa, in certe isole del Pacifico e presso numerose popolazioni dravidiche dell'India (53). Ci contenteremo, per una comprensione più chiara della struttura di questi sacrifici umani, di riferire soltanto qualche esempio, ma con parecchi particolari.

Sahagun ci ha lasciato una descrizione precisa dei riti del granturco presso gli Aztechi del Messico. Appena la pianta spuntava, andavano nei campi ‘a cercare il dio del granturco’, cioè un germoglio che portavano a casa e a cui presentavano offerte alimentari, precisamente come se fosse stato una divinità. A sera, la pianta era portata nel tempio della dea degli alimenti, Chicomé-coatl, dove si riunivano ragazze, portando ciascuna un fascio di sette pannocchie, tolte dal raccolto precedente, avvolte in carta rossa e spruzzate di caucciù. Il nome dato a quel fascio, "chicomolotl" (‘la settemplice pannocchia’), designava anche la dea del granturco.

Le ragazze erano di tre età diverse: piccole, adolescenti e grandi, certamente allo scopo di personificare simbolicamente i periodi di crescenza del granturco; avevano braccia e gambe coperte di piume rosse, colore della divinità del granturco.

Questa cerimonia, semplice omaggio alla dea e benedizione magica del raccolto appena spuntato, non comportava sacrifici. Soltanto tre mesi più tardi, quando il raccolto era maturo, una ragazza, che rappresentava la dea del granturco maturo, Xilonen, era decapitata; questo sacrificio inaugurava l'uso alimentare, profano, del granturco nuovo; ciò fa supporre che la sua funzione fosse piuttosto un sacrificio di primizie. Sessanta giorni dopo, quando finiva il raccolto, si faceva un secondo sacrificio; una donna, rappresentante la dea Toci, ‘Nostra Madre’ (dea del granturco raccolto e utilizzato), veniva decapitata e immediatamente dopo scuoiata. Un sacerdote si avvolgeva nella pelle; un pezzo tolto dalla coscia era portato al Tempio di Cinteotl, dio del granturco, ove un altro figurante se ne faceva una maschera. Per una settimana quest'ultimo era trattato come una puerpera; probabilmente il senso del rito era che Toci, una volta uccisa, rinasceva nel figlio, il granturco secco, nei chicchi che si sarebbero mangiati tutto l'inverno.

Seguiva tutta una serie di cerimonie: i guerrieri sfilavano (Toci, come varie divinità orientali della fecondità, era anche dea della guerra e della morte). Erano eseguite danze, e alla fine il re, seguìto dal popolo intero, gettava addosso al figurante di Toci tutto quel che gli capitava sottomano, e subito si ritirava. Parrebbe che Toci, alla fine, diventasse un capro espiatorio e prendesse su di sé, quando era espulsa, tutti i peccati della comunità, perché il figurante portava la pelle fino a un castello della frontiera, dove la appendeva con le braccia aperte. Nello stesso luogo era portata la maschera di Cinteotl (54). Presso altri popoli americani, ad esempio i Pawni, il corpo della ragazza sacrificata era smembrato, e i diversi pezzi sepolti nei campi (55). La stessa usanza di fare a pezzi il cadavere e spargerlo sui solchi si trova presso certe tribù dell'Africa (56).

Ma l'esempio più noto di sacrificio umano agricolo è quello praticato, fin verso la metà del secolo diciannovesimo, da una tribù dravidica del Bengala, i Khond. I sacrifici erano offerti alla dea della Terra, Tari Pennu o Bera Pennu, e la vittima, chiamata Meriah, era comprata o nata da persone che erano state vittime dello stesso sacrificio. I sacrifici avvenivano in occasione di feste periodiche o in circostanze eccezionali, ma le vittime erano sempre volontarie. I Meriah del resto vivevano abbastanza felici per molti anni, considerati persone consacrate; sposavano altre ‘vittime e ricevevano in dote un pezzo di terra. Dieci o dodici giorni prima del sacrificio, si tagliavano i capelli della vittima e la folla assisteva alla cerimonia; il sacrificio, secondo le credenze dei Khond, era offerto a beneficio dell'umanità intera. Seguiva un'orgia indescrivibile - sintomo che troveremo in molte feste legate all'agricoltura e alla fecondità della natura - e il Meriah era condotto in processione dal villaggio al luogo del sacrificio, che per solito era un tratto di foresta mai toccata dall'ascia. Ivi era consacrato; unto di burro fuso e di curcuma, ornato di fiori, il Meriah sembrava identificarsi con la divinità, perché la gente faceva ressa intorno per toccarlo e l'omaggio difficilmente si distingueva dall'adorazione. La folla ballava intorno alla vittima a suon di musica e, rivolgendosi alla terra, gridava: ‘O Dio, ti offriamo questo sacrificio; dacci buoni raccolti, buone stagioni e buona salute!’. Poi si rivolgevano alla vittima: ‘Ti abbiamo comprato e non ti abbiamo preso per forza; ora ti sacrifichiamo secondo l'usanza e non ne ricada su di noi nessun peccato!’. Le orge, sospese durante la notte, ricominciavano la mattina dopo e duravano fino a mezzogiorno, quando tutti si riunivano di nuovo intorno al Meriah per assistere al sacrificio. L'uccisione avveniva in vari modi: drogato con oppio, il Meriah era legato saldamente e le sue ossa venivano stritolate,

oppure era strangolato, o tagliato a pezzi, o bruciato a fuoco lento sul braciere, eccetera. Tutti i presenti e tutti i villaggi rappresentati alla festa ricevevano un frammento del corpo sacrificato. Il sacerdote spartiva accuratamente i pezzi, che erano mandati rapidamente in tutti i villaggi, ove li seppellivano nei campi con un certo rituale. I resti, specialmente la testa e le ossa, erano inceneriti, e le ceneri sparse sulle zolle, parimenti allo scopo di garantire un buon raccolto. Quando le autorità britanniche proibirono i sacrifici umani, i Khond sostituirono ai Meriah certi animali (come il capro e il bufalo) (57).

132. Sacrifici e rigenerazione.

Il significato di questi sacrifici umani dev'essere ricercato nella teoria arcaica della rigenerazione periodica delle forze sacre. Evidentemente ogni rito o complesso drammatico che tende alla rigenerazione di una ‘forza’ è esso stesso la ripetizione di un atto primordiale, di tipo cosmogonico, avvenuto "ab initio". Il sacrificio di rigenerazione è una ‘ripetizione’ rituale della creazione. Il mito cosmogonico implica la morte rituale (cioè violenta) di un gigante primordiale, dal corpo del quale vennero formati i mondi, spuntarono le erbe, eccetera.

Specialmente l'origine delle piante e dei cereali è posta in relazione con un tale sacrificio; abbiamo veduto (paragrafi 113 e seguenti) che le erbe, il grano, la vite, eccetera, sono germinati dal sangue e dalla carne di una creatura mitica, sacrificata ritualmente ‘in principio’, ‘in quel tempo’. Infatti il sacrificio di una vittima umana, per la rigenerazione della forza manifestata nel raccolto, tende alla ripetizione dell'atto creativo che diede vita ai semi. Il rituale rifà la Creazione; la forza attiva nelle piante si rigenera mediante una sospensione del tempo e mediante il ritorno al momento iniziale della pienezza cosmogonica. Il corpo della vittima ridotto in pezzi coincide con il corpo dell'essere mitico primordiale che diede vita ai semi con il suo smembramento rituale.

Tale, si potrebbe dire, è il complesso drammatico rituale che può collocarsi all'origine di ogni sacrificio umano o animale, praticato con l'intenzione di fortificare e accrescere il raccolto. Il senso immediato e più evidente è semplicemente quello della rigenerazione della forza sacra operante nei raccolti. La fecondità è in sé un compimento, e quindi un esaurimento, di tutte le possibilità fino allora virtuali.

L'uomo ‘primitivo’ vive nel timore incessante di veder esaurite le forze utili che lo circondano. La paura che il sole si spenga definitivamente nel solstizio invernale, che la luna non sorga più, che la vegetazione scompaia, eccetera, ecco il suo tormento per migliaia d'anni. Di fronte a qualsiasi manifestazione della ‘potenza’, la medesima inquietudine lo stringe: questa potenza è precaria, rischia di esaurirsi. Il timore è particolarmente angoscioso nei riguardi delle manifestazioni periodiche della ‘potenza’, come la vegetazione che, nel suo ritmo, ha momenti di estinzione apparente. E l'angoscia è più acuta ancora quando il disgregamento della ‘forza’ sembra dovuto all'intervento dell'uomo: il raccolto delle primizie, la mietitura, eccetera.

In questo caso si offrono i sacrifici chiamati ‘primizie’; il rituale riconcilia l'uomo con le forze che agiscono nei frutti e lo autorizza a consumarli senza rischi. Simili riti segnano contemporaneamente il principio dell'anno nuovo, cioè di un nuovo periodo di tempo ‘rigenerato’. Presso i Cafri del Natal e gli Zulù, dopo le feste dell'anno nuovo, avviene nel Kraal del re la grande danza, durante la quale si cuociono ogni sorta di frutti sopra un fuoco nuovo acceso dagli stregoni, in pentole nuove che servono soltanto a questa cerimonia. Soltanto quando il re ha fatto comunicare ognuno degli astanti con questa zuppa di primizie, può cominciare il consumo alimentare dei frutti (58). Presso gli

Indiani Creek, il rituale dell'offerta delle primizie coincide con quello di purificazione ed espulsione di tutti i mali e peccati. Si spengono tutti i fuochi e i sacerdoti accendono per sfregamento un fuoco nuovo; tutti si purificano con un digiuno di otto giorni, per mezzo di emetici, eccetera.

Il permesso di consumare i grani raccolti è concesso soltanto dopo che l'anno si è ‘rinnovato’ in questo modo (59).

In simili rituali delle primizie si distinguono parecchi elementi costitutivi: 1) il pericolo che accompagna il consumo del nuovo raccolto, o perché potrebbe provocare l'esaurimento della specie vegetale, o perché il consumatore rischia di attirarsi le rappresaglie della ‘forza’ presente nei frutti; 2) la necessità di eliminare il pericolo con la consacrazione rituale delle primizie, ed anche 3) per mezzo di una purificazione preliminare (‘espulsione dei peccati’, tipo capro espiatorio) e la rigenerazione della comunità; questa avviene 4) mediante il ‘rinnovamento del tempo’, cioè ricominciando un tempo puro, primordiale (ogni anno nuovo è una nuova creazione del tempo, confronta paragrafo 153). Abbiamo veduto che presso gli Aztechi l'espulsione dell'anno vecchio, e insieme di tutti i malanni e di tutti i peccati, avviene contemporaneamente al sacrificio offerto alla dea del granturco. La scena drammatica comprende parate militari, pantomime di combattimenti, eccetera, che troviamo anche in altre cerimonie agrarie (per esempio nei più antichi rituali osirici).

133. Rituali finali.

Per concludere la nostra esposizione sommaria dei rituali agrari, dobbiamo ricordare alcune usanze con cui il ciclo si chiude: i sacrifici compiuti quando si porta il raccolto nel granaio, eccetera. I Finlandesi, mettendo mano al raccolto, sacrificano il primo agnello nato nell'anno. Si fa colare il sangue sulla terra, e le interiora sono date come ‘pagamento all'orso’, ‘alla guardia campestre’. La carne è arrostita e mangiata in comune sui campi; si lasciano sui solchi tre pezzi per lo ‘spirito della terra’. I Finlandesi usano anche preparare, al principio della mietitura, certi piatti, probabilmente vaga reminiscenza di un banchetto cerimoniale (60). Una notizia estone ricorda un punto del campo chiamato ‘fossa dei sacrifici’, dove un tempo si ponevano ogni anno le primizie del nuovo raccolto (61). Abbiamo visto che la mietitura ha conservato fino ai nostri giorni carattere rituale; i tre primi covoni sono falciati in silenzio; gli Estoni, i Tedeschi, gli Svedesi non colgono le prime spighe. (62) Quest'ultima usanza è molto diffusa, e le spighe lasciate come offerte sono destinate, secondo credenze diverse, ‘ai cavalli di Odino’, ‘alla vacca della donna della foresta’, ‘ai topi’, ‘alle sette ragazze dei granai’ (Baviera) o ‘alla signorina del bosco’, eccetera (63).

Trasportando il grano nei granai, si compivano varie cerimonie; per esempio, si gettava un pugno di grano dietro la spalla sinistra dicendo: ‘Questo è per i topi’. La spalla sinistra indica il significato funebre dell'offerta. Del resto in Germania c'è l'usanza di pestare i primi fili di fieno portati nel fienile, dicendo: ‘E' il cibo dei morti!’ In Svezia si porta pane e vino nei granai, per rendersi benevolo lo spirito della casa (64). Alla battitura si lasciano da parte poche spighe per lo spirito dell'aia. I Finni dicono che l'offerta è fatta ‘perché il grano spunti ancora l'anno prossimo’ (65). Un'altra tradizione finlandese dice che il covone lasciato senza batterlo appartiene allo spirito della terra ("maanhaltia"). In altre regioni si crede che lo spirito della terra ("talonhaltia") viene la notte di Pasqua a battere i tre covoni lasciati nell'autunno. Alcuni chiamano ‘covoni degli spiriti’ questi covoni lasciati come offerta. Gli Svedesi non battono l'ultimo covone, ma lo lasciano nel campo fino al raccolto successivo ‘perché l'annata sia abbondante’ (66).

Molte di queste offerte hanno certamente carattere funebre. Le relazioni fra i morti e la fertilità agricola sono piuttosto importanti e ne riparleremo; notiamo intanto la completa simmetria fra le offerte fatte al PRINCIPIO della semina, della mietitura, della battitura o della sgranatura. Il ciclo si chiude con la festa collettiva del raccolto, che avviene in autunno (il giorno di San Michele nel nord) e comprende banchetto, danze e sacrifici offerti ai vari spiriti (67). Con questa cerimonia l'anno agricolo si chiude. Gli elementi agrari delle feste invernali si spiegano con la fusione fra culti della fertilità e culti funebri. I morti, protettori dei semi affidati alla terra, hanno sotto la loro giurisdizione anche i raccolti ammassati nei granai, alimento dei vivi per tutto l'inverno.

La somiglianza fra i rituali agrari del PRINCIPIO e della FINE è degna di nota, e caratterizza il ciclo chiuso del cerimoniale agrario. L''anno' diventa unità chiusa, il tempo perde la relativa omogeneità che aveva per le società preagrarie. Non è più soltanto spezzato in stagioni, è delimitato in unità perfettamente chiuse: l''anno vecchio' differisce nettamente dall''anno nuovo'. LA RIGENERAZIONE DELLA FORZA ATTIVA DELLA VEGETAZIONE ESTENDE LA PROPRIA EFFICIENZA SULLA RIGENERAZIONE DELLA COLLETTIVITA' UMANA MEDIANTE IL RINNOVAMENTO DEL TEMPO.

L'espulsione dell''anno vecchio' è fatta insieme all'espulsione dei malanni e dei peccati di tutta la comunità (paragrafo 152).

Quest'idea della rigenerazione periodica penetra anche in altri domini, per esempio in quello della sovranità. La stessa teoria centrale genera e accresce la speranza di una rigenerazione spirituale mediante l'iniziazione. E finalmente, in relazione diretta con queste credenze intorno alla rigenerazione ciclica, attuata col cerimoniale agrario, si trovano anche innumerevoli rituali dell''orgia', riattualizzazione folgorante del caos primordiale, reintegrazione nell'unità indifferenziale precedente la Creazione.

134. I Morti e i Semi.

L'agricoltura, come tecnica profana e come forma di culto, incontra il mondo dei morti su due piani distinti. Il primo è la solidarietà con la terra; i morti, come i semi, sono sotterrati, penetrano nella dimensione ctonia accessibile a loro soli.

D'altra parte l'agricoltura è per eccellenza una tecnica della fertilità, della vita che si riproduce moltiplicandosi, e i morti sono particolarmente attratti da questo mistero della rinascita, della palingenesi e della fecondità senza posa.

Simili ai semi sepolti nella matrice tellurica, i morti aspettano di tornare alla vita sotto nuova forma. Per questo si accostano ai vivi, specie nei momenti in cui la tensione vitale delle collettività raggiunge il massimo, cioè nelle feste dette della fertilità, quando le forze generatrici della natura e del gruppo umano sono evocate, scatenate, esasperate dai riti, dall'opulenza e dall'orgia. Le anime dei morti hanno sete di ogni esuberanza biologica, di ogni eccesso organico, perché questo traboccare della vita compensa la povertà della loro sostanza e li proietta in una impetuosa corrente di virtualità e di germi.

Il banchetto collettivo rappresenta appunto tale concentrazione di energia vitale; un banchetto, con tutti gli eccessi che comporta è dunque indispensabile tanto per le feste agricole quanto per la commemorazione dei morti. Un tempo i banchetti avvenivano addirittura accanto alle tombe, perché il defunto potesse godere dell'esuberanza vitale liberata accanto a lui. In India i fagioli erano per eccellenza l'offerta fatta ai morti, ma venivano insieme considerati un afrodisiaco (68). In Cina, il

letto matrimoniale stava nell'angolo più buio della casa, dove si conservavano i semi, sopra il punto preciso ove erano sepolti i morti (69). Il legame fra antenati, raccolti e vita erotica è tanto stretto che i culti funebri, agrari e genitali si interpenetrano, talvolta sino a completa fusione. Presso i popoli nordici Natale ("Jul") era la festa dei morti e, insieme, un'esaltazione della fertilità, della vita. Per Natale si tengono abbondanti banchetti, e spesso è proprio in questa occasione che si celebrano le nozze e si curano le tombe (70).

In quei giorni i morti tornano per prender parte ai riti di fertilità dei vivi. In Svezia, la moglie conserva un pezzo della torta di nozze nell'armadio dotale, per portarla con sé nella tomba. Parimenti, sia nei paesi nordici che in Cina, le donne sono sepolte in veste da sposa (71). L'‘arco d'onore’ innalzato sopra il percorso degli sposi è identico a quello che si innalza al cimitero per ricevere un morto. L'albero di Natale (originariamente, nel nord, un albero a cui si lasciavano soltanto le foglie della cima, un ‘Maggio’) figura nelle nozze come nei funerali (72). E' inutile ricordare le nozze "post mortem", reali o simboliche, di cui parleremo altrove, e che si spiegano col desiderio di assicurare al morto una condizione vitale ottima e di proiettarlo in uno stato generativo.

Se i morti ricercano le modalità spermatiche e germinative, è altrettanto vero che anche i vivi hanno bisogno dei morti per difendere i seminati e proteggere i raccolti. La ‘Terra-Madre’ o la Grande Dea della fertilità, domina allo stesso modo il destino dei semi e quello dei morti. Ma questi ultimi, qualche volta, sono più vicini all'uomo, e l'agricoltore si rivolge a loro perché benedicano e sostengano il suo lavoro (il nero è il colore della terra e dei morti). Ippocrate ci dice che gli spiriti dei defunti fanno crescere e germinare i semi, e l'autore dei "Geoponica" sa che i venti (cioè le anime dei morti) dànno vita alle piante e a ogni cosa (73). In Arabia, l'ultimo covone, chiamato ‘il vecchio’, è mietuto dal padrone del campo in persona, messo in una tomba e sepolto con preghiere invocanti ‘che il grano rinasca dalla morte alla vita’ (74). I Bambara, versando acqua sulla testa del cadavere disteso nella fossa, prima di colmarla di terra implorano: ‘Che ci siano benefici i venti, soffino da nord, da sud, da est o da ovest! Dacci la pioggia! Dacci un raccolto abbondante!’ (75). Durante la semina i Finlandesi seppelliscono in terra delle ossa di morti (prese al cimitero e riportate dopo il raccolto), od oggetti appartenuti ai morti. Se non ne hanno, i contadini si contentano di terra del cimitero o di un quadrivio da cui sono passati i morti (76). I Tedeschi usano spandere sui campi, insieme ai semi, terra tolta a una tomba recente, o paglia su cui qualcuno è morto (77). Il serpente, animale funebre per eccellenza, protegge i raccolti. In primavera, all'inizio delle semine, si offrivano sacrifici ai morti perché difendessero il raccolto e ne avessero cura (78).

135. Divinità agrarie e funebri.

La solidarietà dei morti con la fertilità e l'agricoltura si nota ancor più chiaramente studiando le feste o le divinità in relazione con uno di questi due complessi cultuali. Spessissimo una divinità della fertilità tellurico-vegetale diventa anche divinità funeraria. Holika, rappresentato originariamente in aspetto di albero, divenne più tardi deità dei morti e genio della fecondità vegetale (79). Una moltitudine di geni della vegetazione e della crescenza, di struttura e di origine ctonia, sono assimilati fino a diventare irriconoscibili, al gruppo amorfo dei morti (80). Nella Grecia arcaica i morti, come i cereali, erano messi in vasi di terracotta. Alle divinità del mondo sotterraneo si offrivano ceri, come alle divinità della fertilità (81). Feronia è chiamata "dea agrorum, sive inferorum" (82). Durga, grande dea della fecondità, che raggruppa un numero notevole di culti locali, e specialmente di culti della vegetazione, diventa anche la deità padrona degli spiriti dei morti.

Quanto alle feste, ricordiamo soltanto che l'antica commemorazione dei morti indiana cadeva in piena mietitura, ed era insieme la festa principale del raccolto (83). Abbiamo visto che lo stesso avveniva nei paesi nordici. Nell'antichità, il culto dei Mani si celebrava col cerimoniale della vegetazione.

Le più importanti feste agrarie o della fertilità sono arrivate a coincidere con le feste commemorative dei morti. Un tempo, il San Michele (29 settembre) era insieme la festa dei morti e della mietitura in tutta l'Europa settentrionale e centrale. E il culto funerario influisce sempre più su quello della fertilità, appropriandosene i riti, che trasforma in offerte o sacrifici alle anime degli antenati. I defunti sono ‘quelli che abitano sottoterra’, e la loro benevolenza deve essere conciliata. I semi gettati dietro la spalla sinistra, in quanto offerti in omaggio al ‘topo’, sono destinati ai morti.

Riconciliati, nutriti e sollecitati, proteggono e moltiplicano i raccolti. Il ‘vecchio’ o la ‘vecchia’, visti dai contadini come personificazioni delle ‘potenze’ e della fertilità del campo, cominciano col tempo ad accentuare il loro profilo mitico, sotto l'influenza delle credenze funerarie, e si appropriano la struttura e gli attributi degli ‘antenati’, degli spiriti dei defunti.

Questo fenomeno si identifica con particolare facilità nelle credenze dei popoli germanici. Odino, divinità funeraria, capo della ‘caccia furiosa’ delle anime che non trovano requie, si appropria una quantità di riti appartenenti al complesso dei culti agrari. In occasione del Jul, la festa propriamente funeraria dei Germani, che cade nel solstizio d'inverno, l'ultimo covone del raccolto dell'annata è tirato fuori per farne un'effigie d'uomo, di donna, di gallo, o capro o altro animale (84). E' significativo il fatto che le forme animali sotto cui si manifesta la ‘potenza’ della vegetazione, sono quelle stesse che rappresentano le anime dei defunti. In un certo momento della storia dei due culti, non si può più precisare se uno ‘spirito’, manifestandosi in forma animale, rappresenta le anime dei trapassati, o se è personificazione teriomorfa della forza tellurico-vegetale. Questa simbiosi ha fatto sorgere confusioni senza fine, e le controversie degli studiosi non sono ancora terminate nei riguardi, ad esempio, del carattere agrario o funebre di Odino, le origini delle cerimonie del Jul, eccetera. In realtà ci troviamo di fronte a complessi rituali e mitici, nei quali la morte e la rinascita si interpenetrano, convertendosi in momenti distinti della stessa realtà transumana. Le zone di interferenza fra culti della fertilità e culti funerari sono tante, e così importanti, che non può far meraviglia se, dopo la simbiosi e la fusione, si raggiunge una nuova sintesi religiosa, fondata sulla valorizzazione più ampia dell'esistenza umana nel Cosmo.

Questa sintesi si incontra nella sua forma definitiva nel secondo millennio avanti Cristo nel mondo egeo-asiatico, e a essa si deve se fu possibile l'efflorescenza dei misteri. La fusione dei due culti cominciò nell'Europa settentrionale e in Cina fin da tempi preistorici (85), ma è probabile che una sintesi definitiva, e formulata in modo coerente, sia avvenuta soltanto più tardi. Il fatto è che il solstizio d'inverno è assai più importante nell'Europa del nord che non nel sud mediterraneo. Jul è la festa patetica di questo decisivo momento cosmico e i morti si raccolgono allora intorno ai vivi, perché appunto allora viene predetta la ‘risurrezione dell'anno’, quindi della primavera. Le anime dei morti sono attratte da quel che ‘comincia’, da quel che ‘si crea’: un anno nuovo (e, come ogni principio, una ripetizione simbolica della creazione), una nuova esplosione vitale nel torpore dell'inverno (banchetti interminabili, libazioni e orge feste nuziali), una nuova primavera. I vivi si riuniscono per stimolare, con i loro eccessi biologici, l'energia del sole che declina; le loro apprensioni e le loro speranze si concentrano sulla vegetazione, sul destino del prossimo raccolto. I due destini, agrario e funebre, si intersecano e si fondono, formando alla fine una sola modalità dell'esistenza, quella pregerminativa e larvale.

136. Sessualità e fecondità agraria.

I germi hanno bisogno anch'essi di venir aiutati, o almeno ‘accompagnati’, nel processo della loro crescenza. Questa solidarietà delle forme e degli atti della vita fu una delle scoperte più essenziali dell'uomo arcaico, che la fece fruttificare in modo magico col metodo seguente: QUEL CHE VIENE COMPIUTO IN COMUNE DA RISULTATI MIGLIORI. La fecondità della donna influisce sulla fecondità dei campi, ma l'abbondanza della vegetazione, a sua volta, aiuta la donna e concepire. I morti collaborano con l'una e con l'altra, e contemporaneamente aspettano da quelle due sorgenti di fertilità l'energia e la sostanza che li reintegreranno nel flusso vitale. Per questo, quando si avvicina il momento critico della raccolta, e l'orzo comincia a germinare, i negri Ewe dell'Africa Occidentale (Costa degli Schiavi) prendono precauzioni contro i disastri per mezzo di orge rituali. Ragazze in numero notevole vengono offerte come spose al dio pitone. La ierogamia è consumata nel tempio, dai sacerdoti rappresentanti del dio, e le ragazze o spose, dopo questa consacrazione, continuano a esercitare la prostituzione sacra entro il recinto del santuario. Si dichiara che la ierogamia avviene per garantire la fertilità della terra e degli animali (86).

L'azione dei sacerdoti traduce una forma evoluta del rituale, che in origine richiedeva soltanto l'unione del maggior numero possibile di coppie sul campo verdeggiante. Come del resto avveniva in Cina, dove giovani e ragazze si univano sulla terra a primavera, convinti che il loro gesto contribuisse alla rigenerazione cosmica, favorendo la germinazione universale, attirando la pioggia e aprendo i campi alle opere produttive (87). Nelle tradizioni elleniche si possono parimenti identificare tracce di tali nozze giovanili sui solchi germinati di fresco, prototipo l'unione di Demeter e di Giasone. I Pipili dell'America centrale, nei quattro giorni precedenti alla semina, dormono lontani dalle mogli, per potersi dimostrare esuberanti nella notte che precede la semina. Certe coppie debbono agire al momento stesso della semina. In alcune regioni di Giava, quando fiorisce il riso, marito e moglie si uniscono sul campo (88). La consumazione rituale del matrimonio sul campo, l'intimo legame fra vegetazione ed erotismo segnalato dalla presenza dell'albero sacro (il ‘Maggio’) nelle celebrazioni di nozze, sono ancora frequenti, ai giorni nostri nell'Europa settentrionale e centrale (89). In Ucraina esisteva quest'usanza: il giorno di San Giorgio, dopo che il prete aveva benedetto il raccolto, giovani coppie si rotolavano sui solchi.

In Russia, il prete in persona era rotolato sul campo dalle donne, e certamente non soltanto per consacrare il raccolto, ma anche in una reminiscenza confusa della ierogamia primordiale (90). Altrove la ierogamia si ridusse alla danza cerimoniale di una coppia ornata di spighe, o alle nozze allegoriche della ‘sposa del grano’ con lo ‘sposo’. Queste nozze sono celebrate con molta pompa; in Slesia, gli sposi erano portati dall'intera popolazione, in un cocchio nuziale guarnito, dal campo al villaggio (91).

Ricordiamo che le usanze osservate in Europa in occasione del raccolto sono analoghe a quelle in uso a primavera, quando si annuncia la comparsa della vegetazione. Nei due complessi rituali, la ‘potenza’, o lo ‘spirito’, è rappresentata direttamente da un albero, o da un covone di spighe, e da una coppia umana, e le due cerimonie hanno un'influenza fertilizzatrice sulla vegetazione, il bestiame e le donne (92); è sempre la stessa necessità, sentita dall'uomo arcaico, di fare le cose ‘in comune’, ‘di essere insieme’. La coppia che personifica la potenza o il genio della vegetazione è essa stessa un centro di energia, capace di accrescere le forze dell'agente che rappresenta. La forza magica della vegetazione è aumentata dal semplice fatto di essere rappresentata da una giovane coppia, ricca in massimo grado di possibilità - o anche di realizzazioni - erotiche. Questa coppia, ‘lo sposo’ e ‘la sposa’, sono soltanto un simulacro allegorico di quel che una volta realmente avveniva: la ripetizione del gesto primordiale, la ierogamia.

137. Funzione rituale dell'orgia.

In generale l'orgia corrisponde alla ierogamia. All'unione della coppia divina deve corrispondere, sulla terra, la frenesia generale illimitata. Parallelamente alle coppie giovani, che ripetevano la ierogamia sui campi, doveva prodursi il massimo accrescimento di tutte le forze della collettività. Quando la popolazione Oraon celebra, di maggio, le nozze del dio Sole con la dea Terra, il sacerdote si unisce pubblicamente alla moglie, poi segue un'orgia indescrivibile (93). In certe isole a ovest della Nuova Guinea, e a nord dell'Australia (Leti, Sarmata, eccetera), le stesse orge avvengono all'inizio della stagione piovosa. Quel che gli uomini possono fare di meglio è d'imitare l'esempio divino, specialmente se dall'imitazione dipende il benessere del mondo intero e, in particolare, la sorte della vita vegetale e animale. Gli eccessi rappresentano una parte precisa e salutare nell'economia del sacro. Spezzano le barriere fra uomo, società, natura e dèi; aiutano la circolazione della forza, della vita, dei germi, da un livello all'altro, da una zona della realtà a tutte le altre. Quel che era vuoto di sostanza si sazia; il frammentario si reintegra nell'unità; le cose isolate si fondono nella grande matrice universale. L'orgia fa circolare l'energia vitale e sacra. I momenti di crisi cosmica o di opulenza, in particolare, offrono pretesto allo scatenarsi di un'orgia. In molti luoghi, le donne corrono nude sui campi durante la siccità, per risvegliare la virilità del cielo e provocare la pioggia. In altre regioni, si festeggiano con orgie le nozze e le nascite di gemelli, ad esempio presso i Baganda d'Africa o gli abitanti delle Figi (94). Le orge praticate in collegamento col dramma della vegetazione, e specialmente con le cerimonie agrarie, si spiegano meglio ancora. Occorre rianimare la Terra, eccitare il Cielo, affinché la ierogamia cosmica - la pioggia, il calore - si svolgano nelle migliori condizioni, affinché i cereali crescano e portino frutti, affinché le donne facciano figli, si moltiplichino gli animali e i morti possano saziare la propria vacuità con la forza vitale.

Gli Indiani Kana del Brasile stimolano le forze riproduttive della terra, degli animali e degli uomini con una danza fallica imitante l'atto generatore; segue un'orgia collettiva (95).

Tracce di simbolismo fallico si possono scoprire anche nelle cerimonie agrarie europee; così il ‘vecchio’ è rappresentato talvolta in modo fallomorfo, e l'ultimo covone è chiamato ‘la sgualdrina’; oppure al covone si fa la testa nera con labbra rosse, originariamente colori magico-simbolici dell'organo femminile (96). Si potrebbero ricordare anche gli eccessi che avvenivano in certe feste arcaiche della vegetazione, per esempio nelle "Floralia" romane (27 aprile), quando cortei di giovani nudi sfilavano per le strade, o nelle "Lupercalia", quando i giovani toccavano le donne per renderle feconde, o nella "Holi", la principale festa indiana della vegetazione, quando tutto era lecito.

La "Holi" ha conservato fino a epoca recente tutti i caratteri di un'orgia collettiva, scatenata per esasperare e portare al massimo grado le forze di riproduzione e di creazione della natura intera. Ogni decenza è dimenticata, perché si tratta di cosa molto più seria del rispetto per le norme e i costumi: bisogna assicurare la continuità della vita. Gruppi compatti d'uomini e di bambini circolano per le strade cantando, gridando, aspergendosi di polvere di "holi" e di acqua tinta di rosso (il rosso è colore vitale e genitale per eccellenza).

Quando incontrano donne o le scorgono dietro le tende, la tradizione esige che si rivolgano loro le più violente oscenità e ingiurie. Il valore magico delle ingiurie oscene è notissimo, ed era apprezzato anche in culti evoluti (confronta le "Tesmoforie" ateniesi, eccetera). Gli Indù si permettevano anche grandissima libertà sessuale durante le feste di Bali, quando ogni accoppiamento era lecito, escluso l'incesto (97). Gli Hose dell'India nord-ovest praticano orge formidabili durante la mietitura, giustificando tali eccessi con le esasperate tendenze viziose degli uomini e delle donne, che debbono essere soddisfatte per ristabilire l'equilibrio della comunità. Le

sregolatezze abituali nelle feste del raccolto in Europa centrale e settentrionale furono stigmatizzate da molti concili, ad esempio da quello di Auxerre nel 590, e da numerosi autori medievali; ma in certe regioni sono continuate fino ai nostri giorni (98).

138. Orgia e reintegrazione.

Le orge non si inquadrano esclusivamente nelle cerimonie agrarie, quantunque conservino sempre coincidenze precise con i riti di rigenerazione (l''anno nuovo') e di fecondità. Il senso metafisico e la funzione fisiologica dell'orgia riusciranno più chiari in altri capitoli di questo libro. Possiamo tuttavia notare fin d'ora un'analogia perfetta fra il fenomeno agricolo e la mistica agraria, da una parte, e l'orgia, come modalità della vita collettiva, dall'altra. Come i semi che perdono il loro contorno nella grande fusione sotterranea, si disgregano e diventano UN'ALTRA COSA (germinazione), così gli uomini perdono la loro individualità nell'orgia, fondendosi in una sola unità vivente. Così si attua una confusione patetica e definitiva, nella quale non è più possibile distinguere né 'forma' né 'legge'. Si sperimenta di nuovo lo stato primordiale, preformale, 'caotico' - che corrisponde, nell'ordine cosmico, all''indifferenziazione' caotica anteriore alla creazione - per promuovere, in virtù della magìa imitativa, la fusione dei germi nella stessa matrice tellurica. L'uomo si reintegra in una unità biocosmica, anche se tale unità significa regressione dalla modalità di PERSONA a quella di SEME. In un certo senso, l'orgia trasmuta l'uomo in una condizione agricola. L'abolizione delle norme dei limiti e delle individualità, l'esperienza di tutte le possibilità telluriche e notturne equivalgono all'acquisizione dello stato di semi che si decompongono nella terra, abbandonando la loro forma per dar vita a una nuova pianta.

Fra le altre sue funzioni nell'economia spirituale e psicologica di una collettività, l'orgia ha anche il compito di render possibile e di preparare il 'rinnovamento', la rigenerazione della vita. L'insorgere di un'orgia può paragonarsi alla comparsa del germoglio verde nel solco: è una nuova vita che comincia, e per quella vita l'orgia sazia (99) l'uomo di sostanza e di slancio. Non solo, ma l'orgia, riattualizzando il caos mistico anteriore alla creazione, rende possibile il ripetersi della creazione. L'uomo regredisce provvisoriamente allo stato amorfo, notturno, del caos, per poter rinascere con maggior vigore nella sua forma diurna. L'orgia, come l'immersione nell'acqua (paragrafo 64), annulla la creazione, ma contemporaneamente la rigenera; identificandosi con la totalità non differenziata, precosmica, l'uomo spera di tornare a se stesso restaurato e rigenerato, in breve 'un uomo nuovo'. Nella struttura e nella funzione dell'orgia, identifichiamo lo stesso desiderio di ripetere un gesto primordiale: la Creazione che organizza il caos. Nell'alternanza vita quotidiana-orgia (Saturnali, Carnevale, eccetera) identifichiamo la stessa visione ritmica della vita, formata di azione e di sonno, di nascita e di morte, e la stessa intuizione ciclica del Cosmo, che nasce dal caos e vi ritorna attraverso una catastrofe o una "mahapralaya", una 'grande dissoluzione'. Senza dubbio le forme mostruose sono degradazioni di questa intuizione fondamentale del ritmo cosmico e della sete di rigenerazione e di rinnovamento. Ma non da queste forme aberranti dobbiamo partire, per intendere l'origine e la funzione dell'orgia. Ogni 'festa' comporta nella sua struttura la vocazione orgiastica.

139. Mistica agraria e soteriologia.

Dobbiamo insistere sulla struttura soteriologica della mistica agraria, anche nelle sue forme non orgiastiche. La vita vegetale che si rigenera mediante la sua apparente scomparsa (sotterramento dei semi) è insieme un esempio e una speranza; la stessa cosa può avvenire ai morti e alle anime degli uomini. E' vero che lo spettacolo di questa rigenerazione ritmica non è un 'dato', non si offre direttamente alla contemplazione dell'uomo; è nondimeno, nelle credenze arcaiche, un fatto che si produce grazie ai riti e alle credenze umane. La rigenerazione 'si ottiene' mediante gesti magici, per mezzo della Grande Dea, grazie alla presenza della donna, per la potenza dell'Eros e con la collaborazione del Cosmo intero (pioggia, calore, eccetera).

Diremo di più: tutto questo è possibile solo in quanto è ripetizione del gesto primordiale, ottenuta sia per mezzo della ierogamia, sia con la rigenerazione del Tempo (l''anno nuovo'), sia mediante l'orgia, che riattualizza il regime caotico archetipale. Nulla si ottiene senza sforzo, si può guadagnare la vita solo lavorando, cioè agendo in conformità con le norme: ripetendo i gesti primordiali. Quindi le esperienze dell'uomo della civiltà agricola, legate all'esempio della vegetazione, sono orientate fin da principio verso il GESTO, verso l'ATTO.

Procedendo in un certo modo, agendo secondo certi modelli, l'uomo può sperare la rigenerazione. L'atto, il rito, è indispensabile. Dovremo ricordare questo particolare quando studieremo i misteri antichi, che non soltanto hanno conservato tracce di cerimonie agrarie, ma non avrebbero potuto organizzarsi come religioni iniziatiche se non avessero avuto dietro di sé un lungo periodo preistorico di mistica agraria, vale a dire: se lo spettacolo della rigenerazione periodica della vegetazione non avesse rivelato, molti millenni prima, la solidarietà fra l'uomo e il seme e la speranza di una rigenerazione ottenuta dopo la morte e attraverso la morte.

Si dice per abitudine che la scoperta dell'agricoltura ha mutato radicalmente il destino dell'umanità, assicurandole un'alimentazione copiosa e permettendo così un aumento prodigioso della popolazione. Ma ci sembra che la scoperta dell'agricoltura abbia avuto conseguenze decisive per tutt'altra ragione. Il destino dell'umanità non fu deciso né dall'aumento di popolazione né dalla sovralimentazione bensì dalla TEORIA che l'uomo elaborò scoprendo l'agricoltura. Quel che egli ha VEDUTO nei cereali, quel che ha IMPARATO da questo contatto, quel che ha INTESO dall'esempio dei semi che perdono la loro forma sottoterra, tutto questo rappresentò la lezione decisiva.

L'agricoltura ha rivelato all'uomo l'unità fondamentale della vita organica; tanto l'analogia donna-campo-atto generatore-semina, eccetera, come le più importanti sintesi mentali, uscirono da questa rivelazione: la vita ritmica, la morte intesa come regressione, eccetera. Queste sintesi mentali sono state essenziali per l'evoluzione dell'umanità e furono possibili soltanto dopo la scoperta dell'agricoltura. Appunto nella mistica agraria preistorica sta una delle radici principali dell'ottimismo soteriologico: precisamente come il seme nascosto nella terra, il morto può sperare in un ritorno alla vita sotto nuova forma. Ma la visione malinconica, talvolta scettica, della vita ha parimenti origine dalla contemplazione del mondo vegetale: l'uomo è simile al fiore dei campi...

NOTE.

Nota 1. Quali risultano dai cinque volumi di RANTASALO, "Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen vergleichen".

Nota 2. Ibidem, 2, pagina 7.

Nota 3. Ibidem, 2, pagine 120 e seguenti.

Nota 4. Ibidem, 2, pagina 124.

Nota 5. Ibidem, 2, pagina 125.

Nota 6. Ibidem, 3, pagina 6.

Nota 7. Ibidem, 2, pagine 125 e seguenti.

Nota 8. Ibidem, pagine 76 e seguenti.

Nota 9. Bibliografia di MEYER, "Trilogie altindischer Mächte", 1, pagina 115.

Nota 10. RANTASALO, opera citata, 3, pagine 134 e seguenti.

Nota 11. "Satapatha Brahmana", 7, 4, 2, 22 e seguenti.

Nota 12. Confronta ad esempio "Aitareya Brahmana", 1, 1.

Nota 13. Confronta RANTASALO, opera citata, 3, pagine 39-61; 5, pagina 179, eccetera.

Nota 14. Ibidem, 4, pagine 120 e seguenti.

Nota 15. Ibidem, 5, pagine 73 e seguenti.

Nota 16. MANNHAHDT, "Wald- und Feldkulte", 1, pagina 78.

Nota 17. FRAZER, "Spirits of the Corn", 1, pagine 112 e seguenti della traduzione francese.

Nota 18. DE VRIES, "Contributions to the Study of Othin", pagine 10 e seguenti.

Nota 19. RANTASALO, opera citata, 5, pagina 189.

Nota 20. Come, per esempio, in Germania, Estonia, Svezia; ibidem, 5, pagina 171.

Nota 21. FRAZER, "Golden Bough", pagina 107l; "Spirits of the Corn", pagine 132 e seguenti della traduzione francese.

Nota 22. FRAZER, "Golden Bough", pagina 408; "Spirits of the Corn", 1, pagine 132 e seguenti. della traduzione francese.

Nota 23. RANTASALO, opera citata, 5, pagine 180 e seguenti.

Nota 24. Ibidem, pagine 63 e seguenti.

Nota 25. MANNHARDT, "Mythologische Forschungen", pagine 319-322.

Nota 26. FRAZER, "Golden Bough", pagina 401; "Spirits of the Corn", 1, pagina 123 della traduzione francese.

Nota 27. LIUNGMAN, "Euphrat-Rhein", 1, pagina 249.

Nota 28. Ibidem, pagine 251 e seguenti.

Nota 29. MANNHARDT, "Mythologische Forschungen", pagine 342 e seguenti; confronta FRAZER, "Spirits of the Corn", 1, pagina 148 della traduzione francese.

Nota 30. J. DE ACOSTA, in Frazer, "Spirits of the Corn", 1, pagine 147-149 della traduzione francese.

Nota 31. Ibidem, pagine 157 e seguenti.

Nota 32. Ibidem, pagina 164.

Nota 33. Ibidem, pagine 165 e seguenti.

Nota 34. Ibidem, pagina 167.

Nota 35. W. W. SKEAT, "Malay Magic" (Londra, 1900), pagine 225-249.

Nota 36. FRAZER, "Spirits of the Corn", 1, pagine 173-177 della traduzione francese.

Nota 37. RANTASALO, opera citata, 5, pagina 52.

Nota 38. Ibidem, pagina 57.

Nota 39. DE VRIES, opera citata, pagine 17 e seguenti.

Nota 40. FRAZER, "Spirits of the Corn", 1, pagine 126 e seguenti della traduzione francese; "Golden Bough", pagina 402.

Nota 41. MANNHARDT, "Mythologische Forschungen", pagine 20-25.

Nota 42. FRAZER, "Spirits of the Corn", 1, pagine 140 e seguenti della traduzione francese.

Nota 43. RANTASALO, opera citata, 5, pagina 51.

Nota 44. FRAZER, "Spirits of the Corn", 1, pagina 123 della traduzione francese.

Nota 45. MANNHARDT, "Mythologische Forschungen", pagina 330.

Nota 46. Ibidem, pagina 50.

Nota 47. Ibidem, pagina 332.

Nota 48. FRAZER, "Spirits of the Corn", 1, pagina 128 della traduzione francese; "Golden Bough", pagina 406.

Nota 49. MANNHARDT, "Mythologische Forschungen", pagine 38 e seguenti; FRAZER, "Spirits of the Corn", 1, pagine 198 e seguenti della traduzione francese; "Golden Bough", pagine 429 e seguenti.

Nota 50. LIUNGMAN, opera citata, 1, pagina 260, numero 2.

Nota 51. MANNHARDT, "Mythologische Forschungen", pagine 39 e seguenti; FRAZER, "Spirits of the Corn", 1, pagina 203 della traduzione francese.

Nota 52. Confronta MANNHARDT, "Mythologische Forschungen", pagine 1 e seguenti; FRAZER, "Spirits of the Corn", 1, pagine 216 e seguenti della traduzione francese.

Nota 53. Confronta FRAZER, "Spirits of the Corn", 1, pagine 209 e seguenti della traduzione francese; "Golden Bough", pagine 431 e seguenti.

Nota 54. SAHAGUN, "Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne" (Parigi, 1880), pagine 94 e seguenti; LOISY, "Essai sur le sacrifice", pagine 237 e seguenti.

Nota 55. FRAZER, "Spirits of the Corn", 1, pagine 210 e seguenti della traduzione francese.

Nota 56. Ibidem, pagine 212 e seguenti.

Nota 57. Confronta FRAZER, "Spirits of the Corn", 1, pagina 217 e seguenti della traduzione francese; "Golden Bough", pagine 434 e seguenti.

Nota 58. FRAZER, "Spirits of the Corn", 2, pagine 59 e seguenti della traduzione francese.

Nota 59. Ibidem, pagine 65 e seguenti; ELIADE, "Le mythe de l'Eternel Retour", capitolo 2.

Nota 60. RANTASALO, opera citata, 5, pagine 160 e seguenti.

Nota 61. Ibidem, pagina 166.

Nota 62. Ibidem, pagine 168 e seguenti.

Nota 63. Ibidem, pagine 186 e seguenti.

Nota 64. Ibidem, pagine 191-197.

Nota 65. Ibidem, pagina 201.

Nota 66. Ibidem, pagine 203-206.

Nota 67. Ibidem, pagina 221.

Nota 68. MEYER, opera citata, 1 pagina 123.

Nota 69. GRANET, "La religion des chinois", pagine 27 e seguenti.

Nota 70. RYDH, "Seasonal Fertility Rites", pagine 81 e seguenti.

Nota 71. Ibidem, pagina 92.

Nota 72. Ibidem, pagina 82.

Nota 73. Citato da HARRISON, "Prolegomena", pagina 180.

Nota 74. LIUNGMAN, opera citata, 1, pagina 249.

Nota 75. T. R. HENRY, "Le culte des esprits chez les Bambara", ‘Anthropos’, 3, 702-707, 711 (1908).

Nota 76. RANTASALO, opra citata, 3, pagine 8 e seguenti.

Nota 77. Ibidem, pagina 14.

Nota 78. Ibidem, pagina 114.

Nota 79. MEYER, opera citata, 1, pagine 140, 152.

Nota 80. Ibidem, 2, pagina 104.

Nota 81. ALTHEIM, "Terra Mater, pagina 137.

Nota 82. Ibidem, pagina 107.

Nota 83. MEYER, opera citata, 2, pagina 104.

Nota 84. Riferimenti in DE VRIES, opera citata, pagina 21.

Nota 85. Confronta, ad esempio, RYDH, "Symbolism in Mortuary Ceramics".

Nota 86. FRAZER, "Adonis", pagine 43 e seguenti.

Nota 87. GRANET, opera citata, pagina 14.

Nota 88. FRAZER, "Magic Art", 2, pagine 98 e seguenti; "Golden Bough", pagina 136.

Nota 89. Confronta riferimenti in MANNHARDT, "Wald- und Feldkulte", 1 pagine 480 e seguenti.

Nota 90. FRAZER, "Magic Art", 2, pagine 103 e seguenti; "Golden Bough", pagina 136.

Nota 91. FRAZER, "Spirits of the Corn", 1, pagina 139 della traduzione francese; "Golden Bough", pagina 409.

Nota 92. FRAZER, "Spirits of the Corn", 1, pagina 140 della traduzione francese; "Golden Bough", pagina 410.

Nota 93. FRAZER, "Adonis", pagine 46-48.

Nota 94. Confronta MEYER, opera citata, 1, pagina 69, numero 1.

Nota 95. Ibidem, pagine 71 e seguenti.

Nota 96. MANNHARDT, "Mythologische Forschungen", pagine 19, 339; Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens, 5, colonne 281, 284, 302.

Nota 97. Testi puranici in MEYER, opera citata, 2, pagine 108 e seguenti.

Nota 98. Confronta riferimenti ibidem, pagina 113.

10. LO SPAZIO SACRO: TEMPIO, PALAZZO, ‘CENTRO DEL MONDO’.

140. Ierofanie e ripetizione.

Ogni cratofania o ierofania, indistintamente, trasfigura il suo teatro: da spazio profano, quale era prima, quel luogo è promosso a spazio sacro. Così, per il Canaco della Nuova Caledonia, ‘nella boscaglia innumerevoli rocce, pietre forate, hanno un senso speciale. Un certo avvallamento è favorevole alla ricerca della pioggia, un altro è abitato da totem; una data località è infestata dallo spirito vendicatore di un ammazzato.

L'intero paesaggio è animato in questo modo, i suoi minimi particolari hanno un significato, la natura è carica di storia umana’ (1). Più esattamente si potrebbe dire che, a opera delle cratofanie e ierofanie, la natura subisce una trasfigurazione e ne esce carica di miti. Partendo dalle osservazioni di A. R.

Radcliffe-Brown e di A. P. Elkin, Lévy-Bruhl ha posto felicemente in luce la struttura ierofanica degli spazi sacri: ‘Per quegli indigeni la località sacra non si presenta mai isolatamente allo spirito; fa sempre parte di un complesso nel quale entrano con essa le specie animali e vegetali che vi abbondano in certe stagioni, gli eroi mitici che in quel luogo hanno vissuto, errato, creato, e che spesso si sono incorporati al suolo, le cerimonie che vi sono state celebrate periodicamente, e infine le emozioni suscitate da questi complessi’ (2).

L'elemento capitale di questo complesso, secondo Radcliffe-Brown, è ‘il centro locale totemico’, e nella maggior parte dei casi si constata un legame diretto, una ‘partecipazione’, per usare la parola di Lévy-Bruhl, fra i centri totemici e certe figure mitiche vissute all'origine dei tempi, che in quel periodo crearono centri totemici. Appunto in quegli spazi ierofanici si operarono le rivelazioni primordiali; ivi l'uomo fu iniziato al modo di alimentarsi, di garantire la continuità delle sue riserve alimentari. Quindi tutti i rituali alimentari celebrati entro i confini della zona sacra, del centro totemico, sono soltanto l'imitazione e la riproduzione dei gesti compiuti, "in illo tempore", dagli esseri mitici. ‘In questo modo gli eroi dei tempi passati (del periodo mitico, "bugari") facevano uscire dalle loro tane i bandicoot, gli opossum e le api’ (3).

In realtà la nozione di spazio sacro implica l'idea della ripetizione della ierofania primordiale che ha consacrato quello spazio, trasfigurandolo, singolarizzandolo, in breve isolandolo dallo spazio profano circostante. Il capitolo successivo mostrerà come un'analoga idea di ripetizione sostiene la nozione di tempo sacro, e fonda tanto gli innumerevoli sistemi rituali quanto, in generale, le speranze che l'uomo religioso nutre per la propria salvazione personale. Uno spazio sacro trae la propria validità dalla permanenza della ierofania che una volta l'ha consacrato. Ecco perché una certa tribù della Bolivia, ogni volta che sente il bisogno di rinnovare la sua energia e la sua vitalità, torna al luogo che ritiene culla dei suoi antenati (4). La ierofania, dunque, non ha avuto soltanto l'effetto di santificare una data frazione dello spazio profano omogeneo, ma assicura anche per l'avvenire il perdurare di questa sacralità.

Là, in quella zona, la ierofania si ripete. Il luogo si trasforma così in una fonte inesauribile di forze e di sacralità, che concede all'uomo, all'unica condizione di penetrarvi, la partecipazione a quella forza e la comunione con quella sacralità. Questa intuizione elementare del luogo, diventando per mezzo della ierofania un ‘centro’ permanente di sacralità, comanda e spiega tutto un insieme di sistemi, spesso complicati e intricati. Ma gli spazi sacri, per vari e diversamente elaborati che siano,

hanno tutti un tratto comune: c'è sempre una zona ben definita che rende possibile (sotto forme del resto svariatissime) la comunione con la sacralità.

E' la continuità delle ierofanie che spiega la perennità degli spazi consacrati. Seguitando a curare i loro luoghi segreti tradizionali, gli Australiani non pensano alla pressione di interessi economici, dato che, come nota Elkin, una volta entrati al servizio dei bianchi, gli indigeni ne dipendono per l'alimentazione e per tutta la loro vita economica (5). Essi invece si recano in quei luoghi per ricercare la continuità della loro solidarietà mistica col territorio e con gli antenati, fondatori della civiltà del clan. La necessità sentita dagli Australiani di salvare il loro contatto con gli spazi ierofanici è essenzialmente religiosa: il bisogno di rimanere in diretta comunicazione con un ‘centro’ produttore di sacralità.

Perciò i centri molto difficilmente si lasciano spogliare del loro prestigio e passano, come un retaggio, da una popolazione all'altra, da una religione alla religione successiva. Le rocce, le sorgenti, le grotte, i boschi venerati nel corso della protostoria continuano, sotto forme variabili, a essere considerati sacri dalle odierne popolazioni cristiane. Un osservatore superficiale rischia di prendere per ‘superstizione’ questo aspetto della religiosità popolare e di vedervi la prova che ogni vita religiosa collettiva è costituita, in buona parte, da eredità della preistoria. In realtà, la persistenza dei luoghi sacri dimostra l'autonomia delle ierofanie; il sacro si manifesta secondo le leggi della dialettica che gli è propria, e tale manifestazione si impone all'uomo DALL'ESTERNO. Supponendo che la ‘scelta’ dei luoghi sacri sia lasciata agli uomini, si rende inesplicabile la continuità degli spazi sacri.

141. Consacrazione dello spazio.

In realtà il luogo non è mai ‘scelto’ dall'uomo, è soltanto ‘scoperto’ (6); in altre parole, lo spazio sacro SI RIVELA a lui in un modo o nell'altro. La ‘rivelazione’ non avviene necessariamente per il tramite di forme ierofaniche dirette (QUELLO spazio, QUELLA sorgente, QUELL'albero, eccetera), è ottenuta talvolta per mezzo di una tecnica tradizionale, nata da un sistema cosmologico e basata su di esso. L'"orientatio" è uno dei procedimenti usati per ‘scoprire’ i luoghi.

Evidentemente, come ora vedremo, non sono i santuari soltanto a esigere la consacrazione di uno spazio, anche la costruzione di una casa implica una trasfigurazione analoga dello spazio profano. Ma, in ogni caso, il luogo è regolarmente indicato da qualche cosa di DIVERSO, sia che si tratti di una ierofania folgorante, o dei principi cosmologici che fondano l'orientazione e la geomanzia o anche, nella sua forma più semplice, di un ‘segno’ carico di qualche ierofania, quasi sempre un animale. Sartori ha riunito un'abbondante documentazione (7) sulla convalida, per mezzo di segni animali, dell'area destinata a un insediamento umano. La presenza o l'assenza di formiche, di topi, eccetera è considerata segno ierofanico decisivo. Talvolta si lascia libero un animale domestico, per esempio un toro; dopo qualche giorno si ricerca, e viene sacrificato nel luogo stesso ove fu ritrovato; in quel punto deve sorgere la città.

‘Tutti i santuari sono consacrati da una teofania’, scriveva Robertson Smith (8). Ma la sua osservazione non va presa in senso limitativo, e si deve estendere alle dimore degli eremiti o dei santi e, in generale, a ogni abitazione umana. ‘Secondo la leggenda, il marabutto che fondò el-Hemel alla fine del sedicesimo secolo, si fermò per passare la notte accanto alla sorgente, e piantò un bastone per terra. L'indomani, volendolo riprendere per continuare il cammino, trovò che il bastone aveva messo radice ed erano spuntate delle gemme. Vide, in questo, l'indizio della volontà

di Dio, e stabilì la sua dimora in quel luogo' (9). Alla lor volta i luoghi ove i santi sono vissuti, hanno pregato o furono sepolti, sono santificati e quindi separati dallo spazio profano circostante con un recinto o uno sbarramento di sassi (10). Abbiamo già incontrato (paragrafo 75) gli stessi mucchi di sassi nel punto ove qualcuno è perito di morte violenta (fulmine, morso di serpente, eccetera); in questo caso la 'morte violenta' ha valore di cratofania o di ierofania.

Il recinto, il muro o il cerchio di sassi che racchiudono lo spazio sacro sono le più antiche strutture architettoniche note dei santuari. Compaiono già nelle civiltà proto-indiane (ad esempio a Mohenjo-Daro, confronta paragrafo 97) ed egee (11). La recinzione non implica e non significa soltanto la presenza continuata di una cratofania o di una ierofania entro il recinto, ha anche lo scopo di tutelare il profano dal pericolo cui si esporrebbe penetrandovi senza avvedersene. Il sacro è sempre pericoloso per chi entra con esso in contatto senza preparazione, senza aver compiuto i 'movimenti d'approccio' richiesti da qualsiasi atto religioso. 'Non ti avvicinare sin qui - dice il Signore a Mosè - scalzati i piedi, perché il luogo dove ti trovi è terra santa' (12). Indi gli innumerevoli riti e prescrizioni (piedi nudi, eccetera) per l'ingresso nel tempio, attestati frequentemente sia per i Semiti che per gli altri popoli mediterranei (13). L'importanza rituale della soglia del tempio o della casa (14), quali che siano le valorizzazioni e le interpretazioni diverse ricevute nel corso dei secoli, si spiega nello stesso modo, con la funzione separatrice dei limiti che abbiamo definito.

Lo stesso avviene per le mura delle città: prima di essere opere militari, sono una difesa magica, perché in mezzo a uno spazio 'caotico', popolato di demoni e di larve (si veda più avanti) delimitano un cuneo, uno spazio organizzato, 'cosmizzato', cioè fornito di un 'centro'. Così si spiega che in momenti critici (assedio, epidemia) tutta la popolazione si riunisce per circondare con una processione le mura della città-stato, rinforzando la loro qualità di limite e di baluardo magico-religioso. Questo accerchiamento processionale della città, con tutto il suo apparato di reliquie, di ceri, eccetera, assume talvolta una forma magico-simbolica: si offre al santo patrono della città un cero di lunghezza eguale al perimetro delle mura. Tutte queste pratiche difensive erano molto diffuse nel medioevo (15). Ma si ritrovano anche in altre epoche e in altri ambienti. Nell'India del nord, ad esempio, in periodi di epidemia si segna intorno al villaggio un circolo destinato a vietare ai demoni della malattia la penetrazione del recinto (16). Il 'cerchio magico', tanto apprezzato in molti rituali magico-religiosi, ha anzitutto lo scopo di separare due spazi eterogenei.

142. Costruzione dello spazio sacro.

Senza dubbio gli spazi sacri per eccellenza - altari, santuari- sono 'costruiti' secondo le prescrizioni dei canoni tradizionali. Ma tale 'costruzione' si fonda, in ultima analisi, sopra una rivelazione primordiale, che "in illo tempore" svelò l'archetipo dello spazio sacro, archetipo copiato e ripetuto poi all'infinito per l'erezione di ciascun nuovo altare, tempio o santuario. Troviamo dappertutto esempi di questa 'costruzione' di uno spazio sacro, partendo da un modello archetipale.

Limitiamoci a qualche caso tolto dal mondo orientale e consideriamo, ad esempio, il "maga" iranico. Staccandosi dalle antiche interpretazioni della parola (che Geldner traduceva "Bund", "Geheimbund"), Nyberg la collega al "maya" del "Videvdat" (9, 1-33), designante l'atto di purificazione compiuto in uno spazio consacrato di nove fosse, e vi vede il luogo sacro ove l'impurità è abolita e dove l'unione fra Cielo e Terra diventa possibile (17). In questa zona ben delimitata si attua l'esperienza del gruppo che Nyberg chiama 'la comunità Gatha' (18).

L'erezione dell'altare per il sacrificio vedico è ancor più istruttiva da questo punto di vista. La consacrazione dello spazio si svolge secondo un duplice simbolismo. Da una parte, la costruzione dell'altare è concepita come una creazione del mondo (19): l'acqua in cui fu stemperata l'argilla è assimilata all'acqua primordiale, l'argilla posta nelle fondamenta dell'altare è assimilata alla Terra, le pareti laterali all'atmosfera, e così via (20). D'altra parte, la costruzione dell'altare equivale a un'integrazione simbolica del tempo, ‘alla sua materializzazione nel corpo stesso dell'altare’: ‘L'altare del fuoco è l'anno... Le notti sono le sue pietre di chiusura e queste sono 360, perché vi sono 360 notti nell'anno; i giorni sono i mattoni "yajusmati", perché questi sono 360; ora, vi sono 360 giorni nell'anno’ (21). L'altare diventa così un microcosmo, che esiste in uno spazio e in un tempo mistici, qualitativamente distinti dallo spazio e dal tempo profani. Chi dice costruzione di un altare dice insieme ripetizione della cosmogonia. Il senso profondo di tale ripetizione risulterà fra poco (paragrafi 151 e seguenti). La stessa portata cosmogonica si ha nella costruzione del "mandala", come la praticano le scuole tantriche. La parola significa ‘circolo’; nelle traduzioni tibetane è resa ora con ‘centro’ ora con ‘ciò che circonda’. Consiste in una serie di circoli, concentrici o non, iscritti in un quadrato. Nell'interno del diagramma, disegnato per terra con un filo colorato o con farina di riso colorata, si costruiscono le immagini di varie divinità tantriche. Il mandala è insieme un'"imago mundi" e un pantheon simbolico. Per il neofita, l'iniziazione consiste essenzialmente nel penetrare nelle diverse zone o livelli del mandala. Il rito si può considerare, a pari titolo, l'equivalente del "pradakshina", il noto cerimoniale di circumambulazione di un tempio o di un monumento sacro ("stupa"), o dell'iniziazione mediante l'ingresso rituale in un labirinto. L'assimilazione del tempio al "mandala" è evidente nel caso di Barabudur (22) e dei templi indo-tibetani costruiti sotto l'influenza delle dottrine tantriche (23). Tutte queste costruzioni sacre rappresentano simbolicamente l'universo intero: i loro piani, o le loro terrazze, sono identificati con i ‘cieli’ o con i livelli cosmici. In un certo senso ciascuno di loro riproduce il Monte cosmico, cioè si considera costruito nel ‘centro del mondo’.

Questo simbolismo del centro, come mostreremo fra poco, è implicito tanto nella costruzione delle città, come in quella delle case: infatti è ‘centro’ ogni spazio consacrato, cioè ogni spazio nel quale possono avvenire ierofanie e teofanie e nel quale vi sia una possibilità di rottura di livello fra il cielo e la terra.

Qualsiasi nuova installazione umana è, in un certo senso, una ricostruzione del mondo (paragrafo 151). Perché possa DURARE ed essere REALE, la nuova casa o la nuova città debbono essere proiettate, mediante il rituale di costruzione, nel ‘Centro dell'Universo’. Secondo molte tradizioni, la creazione del mondo ebbe principio in un centro, e per questo la costruzione della città deve svilupparsi anch'essa intorno a un centro. Romolo, dopo aver scavato una buca profonda (fossa), la riempì di frutti, la coprì di terra e vi eresse sopra un altare (ara); poi tracciò con l'aratro un recinto (24). La fossa era un "mundus" e, come nota Plutarco (25), ‘fu dato a questa buca, come all'Universo stesso, il nome di mondo’. Questo "mundus" era il luogo d'intersezione dei tre livelli cosmici (26). E' probabile che il primitivo modello di Roma sia stato un quadrato inscritto in un circolo: la diffusione estesissima della tradizione gemella del circolo e del quadrato invita a supporlo (27).

D'altra parte, il significato ctonio dei monumenti circolari greci ("bothros", "tholos", "thymele", eccetera), così nettamente posto in luce dalle recenti ricerche di Robert (28), non deve ingannarci. Rimane da vedere se questo significato esclusivo non sia, in realtà, effetto di una ‘specializzazione’ egea, perché i monumenti sacri di ogni specie, perfino i monumenti funebri (confronta lo "stupa" indiano), hanno per solito un senso cosmologico più vasto, quello di intersezione di tutti i livelli cosmici, che fa di ogni costruzione un ‘centro’.

L'Africa ci offre, a questo proposito, un esempio istruttivo, ove il fattore ctonio non vela l'ispirazione cosmogonica. Si tratta del cerimoniale usato dalla popolazione Mande nella fondazione delle città, descritto da Frobenius (29), e giustamente paragonato col cerimoniale della fondazione di Roma da Jeanmaire (30) e Kerényi (31). Questo rituale africano, pur comportando elementi

ctonio-agrari (sacrificio del toro ed erezione di un altare fallomorfo sopra il suo organo genitale), è basato su di una concezione cosmogonica. La fondazione della nuova città ripete la creazione del mondo; infatti, convalidato ritualmente il sito, si costruisce un recinto di forma circolare o quadrata, nel quale si aprono quattro porte, corrispondenti ai quattro punti cardinali. Ora le città, come aveva già dimostrato Usener (32), sono divise in quattro parti, sul modello del Cosmo; in altre parole, sono una copia dell'Universo.

143. Il 'Centro del mondo'.

Il simbolismo del 'centro' e le sue implicazioni cosmologiche sono stati già studiati in varie opere (33); daremo qui soltanto qualche esempio. Abbracciando i fatti con uno sguardo generale, possiamo dire che tale simbolismo si manifesta in tre complessi solidali e complementari: 1) nel centro del mondo sta la 'Montagna sacra', ivi si incontrano il Cielo e la Terra; 2) ogni tempio o palazzo, e per estensione ogni città sacra e residenza regia, sono assimilati a una 'Montagna sacra', e quindi promossi a 'centro'; 3) il tempio o la città sacra, essendo luoghi attraversati dall'"Axis mundi", sono considerati a lor volta punto di congiungimento fra Cielo, Terra e Inferno.

Per questo, nelle credenze indiane, il Monte Meru si erge al centro del mondo, e la Stella Polare splende al disopra di lui.

Questo concetto è condiviso dai popoli uralo-altaici, iranici, germanici (34), Si trova perfino presso i 'primitivi' come i Pigmei di Malacca (35), e sembra presente anche nel simbolismo dei monumenti preistorici (36). In Mesopotamia un monte centrale (la 'montagna dei paesi') unisce Cielo e Terra (37). Tabor, nome del monte palestinese, potrebbe essere "tabbur", e significare 'ombelico', "omphalos" (38); quanto al monte Gerizim, era chiamato 'ombelico della Terra' ("tabbur eres") (39). La Palestina, grazie alla sua condizione di luogo più alto (è infatti prossima alla cima della montagna cosmica), non fu inondata dal diluvio (40). Per i cristiani, il Golgota era al centro del mondo, ed era insieme cima della montagna cosmica e sito ove Adamo era stato creato e sepolto. Sicché il sangue del Redentore aveva bagnato il cranio di Adamo, sepolto appunto ai piedi della Croce, e l'aveva riscattato (41).

Riguardo all'assimilazione dei templi e delle città con la montagna cosmica, la terminologia mesopotamica è chiara: i templi si chiamano il 'monte casa', la 'casa del monte di tutti i paesi', il 'monte delle tempeste', il 'vincolo fra Cielo e Terra', eccetera (42). Un cilindro del tempo del re Gudea dice che 'la stanza (del dio) che egli (il re) aveva costruito era simile al monte cosmico' (43). Ogni città orientale si trovava al centro del mondo. Babilonia era una Bab-ilani, una 'porta degli dèi', perché in quel luogo gli dèi scendevano sulla terra.

La "ziqqurat" mesopotamica era in realtà una montagna cosmica (confronta paragrafo 31). Il tempio di Barabudur è anch'esso un'immagine del Cosmo ed è costruito in forma di montagna (44).

Ascendendolo, il pellegrino si avvicina al Centro del Mondo e, sulla terrazza superiore, assurge a una rottura di livello, trascende lo spazio profano, eterogeneo, e penetra in una 'terra pura'.

Le città sante e i luoghi santi sono assimilati alle cime delle montagne cosmiche. Per questo Gerusalemme e Sion non furono sommerse dal diluvio. D'altra parte, secondo la tradizione islamica, il luogo più alto della Terra è la Ka'ba, perché la Stella Polare attesta che essa si trova di fronte al centro del Cielo (45). Nella capitale del sovrano cinese perfetto, lo gnomone non deve dare ombra nel mezzogiorno del solstizio d'estate, perché questa capitale sta al centro dell'Universo, accanto

all'Albero miracoloso ‘Legno Eretto’ ("Kien-mu"), dove si intersecano le tre zone cosmiche: Cielo, Terra, Inferno (46).

In realtà, in quanto situati al centro del Cosmo, il tempio o la città sacra sono sempre il punto di incontro delle tre regioni cosmiche. "Dur-an-ki", ‘luogo fra Cielo e Terra’, era il nome dei santuari di Nippur, di Larsa, e indubbiamente anche di Sippar (47). Babilonia aveva una quantità di nomi, fra cui ‘Casa della base del Cielo e della Terra’, ‘Legame fra Cielo e Terra’ (48). Ma il collegamento fra la Terra e le regioni inferiori avveniva sempre a Babilonia, perché la città era stata costruita su "Bab-apsi", la ‘Porta di Apsu’ (49); "apsu" designava le acque del Caos, prima della Creazione. Ritroviamo questa stessa tradizione presso gli Ebrei. La roccia di Gerusalemme penetrava profondamente nelle acque sotterranee ("tehom"). Dice la Mishna che il Tempio si trova esattamente al disopra del "tehom" (equivalente ebraico di "apsu"). E appunto come a Babilonia c'era la ‘porta di "apsu"‘, la roccia del Tempio di Gerusalemme conteneva la ‘bocca del "tehom"‘ (50). Si trovano concetti analoghi nel mondo romano. ‘Quando il "mundus" è aperto, si può dire che sia aperta la porta delle tristi divinità infernali’ (51). Il tempio italico era anch'esso zona di intersezione dei mondi: superiore (divino), terrestre e sotterraneo.

Abbiamo già fatto notare (paragrafo 81) che l'"omphalos" era considerato ‘ombelico della terra’, cioè ‘centro dell'Universo’.

Le valenze ctonio-funerarie dell'"omphalos" non gli vietano "a priori" ogni portata cosmologica. Il simbolismo del ‘centro’ comprende nozioni multiple: quella di punto d'intersezione dei livelli cosmici (canale di collegamento tra Inferno e Terra; confronta il "bethel" di Giacobbe, paragrafi 79 e seguenti); quella di spazio ierofanico e insieme REALE; quella di spazio ‘creazionale’ per eccellenza, il solo ove la Creazione POSSA aver inizio. Perciò, in varie tradizioni, vediamo la creazione partire da un ‘centro’, perché ivi sta la fonte di ogni realtà, e quindi dell'ENERGIA della VITA. Avviene perfino che le tradizioni cosmologiche esprimano il simbolismo del centro in termini che sembrano tolti dall'embriologia: ‘Il Santissimo ha creato il mondo come un embrione. Appunto come l'embrione cresce dall'ombelico, così Dio cominciò a creare il mondo dall'ombelico, e di là si è esteso in tutte le direzioni’ (52).

"Yoma" afferma: ‘Il mondo fu creato cominciando da Sion’ (53).

Anche nel "Rgveda" (10, 149, per esempio) l'universo è concepito come estendentesi partendo da un punto centrale (54).

La tradizione buddhistica ci presenta una concezione identica: la creazione parte da una cima, cioè da un punto insieme centrale e trascendente. Appena nato, il Bodhisattva pianta i piedi sul suolo e, volto verso il nord, fa sette lunghi passi, raggiunge il polo e grida: ‘Sono io che mi trovo sulla punta del mondo ("aggo' ham asmi lokassa"); sono io il primogenito del mondo ("jettho 'ham asmi lokassa")’ (55). In realtà, raggiungendo la cima cosmica, il Buddha diventa CONTEMPORANEO DEL PRINCIPIO DEL MONDO. Magicamente (per il fatto di inserirsi nel ‘centro’, dal quale è uscito l'universo intero) il Buddha ha abolito il tempo e la Creazione, e si trova in quell'istante fuori del tempo che precede la cosmogonia (56). Si comprenderà questo fra breve; l'abolizione del tempo profano e l'inserzione in quell'"illo tempore" mitico della cosmogonia sono impliciti in qualsiasi ‘costruzione’ e in qualsiasi contatto con un ‘centro’.

Dato che la creazione del mondo cominciò in un certo centro, la creazione dell'uomo non potrebbe avvenire altro che in quel medesimo punto, REALE e VIVO in misura suprema. Secondo la tradizione mesopotamica, l'uomo fu plasmato nell'‘ombelico della terra’ in "uzu" (carne) "sar" (vincolo) "ki" (luogo, terra), là dove si trova anche "Dur-an-ki", il ‘vincolo fra Cielo e Terra’ (57). Ormuzd crea il bove primordiale, Evagdath, e l'uomo primordiale Gayomard, nel centro del mondo (58). Il paradiso dove Adamo fu creato di creta sta, ben inteso, al centro del Cosmo. Il paradiso era 1'‘ombelico della terra’ e, secondo una tradizione siriana, era situato ‘sopra una montagna più alta di tutte le altre’ (59). Secondo il libro siriaco "La Caverna dei Tesori", Adamo fu creato al centro

della terra, nello stesso punto ove era destinata a sorgere la Croce di Gesù (60). Le stesse tradizioni si sono conservate nel giudaismo (61).

L'apocalisse giudaica e le "misdrah shim" precisano che Adamo fu plasmato a Gerusalemme (62); poiché Adamo fu sepolto nel punto stesso ove era stato creato, cioè nel centro del mondo, sul Golgota, il sangue del Redentore - come abbiamo già visto - lo riscatterà direttamente.

144. Modelli cosmici e riti di costruzione.

La cosmogonia è il modello e il tipo di tutte le costruzioni, e ogni città, ogni nuova casa che si costruisce, imita ancora una volta, e in un certo senso ripete, la Creazione del Mondo.

Infatti ogni città, ogni abitazione, sta al ‘centro dell'universo’, e in questo senso la sua costruzione è stata possibile soltanto abolendo lo spazio e il tempo profani e instaurando un tempo e uno spazio sacri (63). Come la città è sempre un'"imago mundi", così la casa è un microcosmo. La soglia separa i due spazi, il focolare è assimilato al centro del mondo. Il palo centrale dell'abitazione dei popoli primitivi ("Urkultur" della scuola Graebner-Schmidt) artici e nord-americani (Samoiedi, Ainu, Californiani del nord e del centro, Algonchini) è assimilato all'Asse cosmico. Quando la forma dell'abitazione varia (ad esempio presso i pastori-allevatori dell'Asia centrale) e la casa è sostituita dalla yurta, la funzione mitico-religiosa del palo centrale è svolta dall'apertura superiore da cui esce il fumo. In occasione di sacrifici, si introduce nella yurta un albero, facendo uscire la cima da quel buco (64). L'albero sacrificale, con i suoi sette rami, simboleggia le sette sfere celesti. Sicché, da una parte, la casa è omologa dell'Universo e, d'altra parte, è considerata come stante al ‘centro’ del mondo; l'apertura praticata per il fumo è di fronte alla Stella Polare. Ogni abitazione, mediante il paradosso della consacrazione dello spazio e mediante il rito della costruzione, è trasformata in un ‘centro’, e quindi tutte le case - come tutti i templi, i palazzi, le città - sono situate in un solo e medesimo punto comune, il Centro dell'Universo. Si tratta, è chiaro, di uno spazio trascendente, con struttura completamente diversa da quella dello spazio profano, compatibile con la molteplicità, perfino con l'infinità, dei ‘centri’.

In India, nel momento in cui si inizia la costruzione della casa, l'astrologo decide quale pietra delle fondamenta si deve porre sulla testa del serpente che sostiene il mondo. Il capomastro conficca un piolo nel punto prescelto, per ‘fissare’ bene la testa del serpente ctonio, sì da evitare i terremoti (65). Non soltanto la costruzione della casa si colloca nel centro del mondo, ma, in un certo senso, la costruzione ripete la cosmogonia. Infatti è noto che, in mitologie innumerevoli, i mondi sono usciti dallo smembramento di un mostro primordiale, spesso in forma di serpente. Come tutte le abitazioni stanno, magicamente, al ‘Centro del Mondo’, così la loro costruzione si inserisce nello STESSO momento aurorale della creazione dei mondi (paragrafi 152 e seguenti). Il tempo mitico, proprio come lo spazio sacro, si RIPETE all'infinito, in occasione di ogni nuova opera umana.

145. Il simbolismo del ‘Centro’.

In moltissimi miti e leggende compare un Albero cosmico che simboleggia l'Universo (i sette rami corrispondono ai sette cieli), un albero o una colonna centrale che sostiene il mondo, un Albero della Vita o un albero miracoloso che conferisce l'immortalità a chi mangia i suoi frutti, eccetera (confronta paragrafi 97 e seguenti). Ognuno di questi miti e leggende si riattacca alla teoria del ‘centro’, nel senso che l'Albero incorpora la realtà assoluta, la sorgente della vita e della sacralità, e in tale qualità sta al centro del Mondo. O che si tratti di un albero cosmico o di un Albero della vita immortale, o della scienza del bene e del male, la strada che a lui conduce è ‘via difficile’, sparsa di ostacoli: l'Albero si trova in regioni inaccessibili ed è custodito da mostri (paragrafo 108).

Non è concesso al primo venuto di giungere fino all'albero né, una volta arrivato, di riuscire vittorioso nel duello impegnato col mostro che vi sta di guardia. E' destino degli ‘eroi’ superare tutti questi ostacoli e uccidere il mostro che difende l'accesso all'albero o all'erba dell'immortalità, alle Mele d'Oro, al Vello d'Oro, eccetera. Come abbiamo avuto spesso occasione di constatare nei capitoli precedenti, il simbolo che incorpora la realtà assoluta, la sacralità e l'immortalità è di difficile accesso. I simboli di questa specie si collocano in un ‘centro’, cioè sono sempre ben difesi, e giungere fino a loro equivale a un'iniziazione, a una conquista (‘eroica’ o ‘mistica’) dell'immortalità.

Senza pregiudicare il significato e la funzione originari del labirinto, è indubitabile che comprendevano l'idea di difesa di un ‘centro’. Non era concesso A CHICCHESSIA penetrare in un labirinto o uscirne illeso; l'ingresso aveva un valore di iniziazione. Il labirinto poteva difendere una città, una tomba o un santuario, ma in tutti questi casi difendeva uno spazio magico-religioso, che si voleva rendere inviolabile dai non-eletti, i non-iniziati (66). La funzione militare del labirinto era soltanto una variante della sua funzione essenziale di difesa contro il ‘male’, gli spiriti ostili e la morte. In termini militari, un labirinto vietava, o per lo meno complicava, la penetrazione del nemico, pur lasciando libero accesso a chi conosceva la pianta delle opere difensive. In termini religiosi, sbarrava l'accesso della città agli spiriti esterni, ai demoni del deserto, alla morte. Il ‘centro’ comprendeva allora tutto il complesso della città, e la configurazione della città riproduceva, come abbiamo visto, l'universo stesso.

Ma spesso il labirinto era destinato a difendere un ‘centro’ nel primo e rigoroso senso della parola, cioè rappresentava l'accesso iniziatico alla sacralità, all'immortalità, alla REALTA' ASSOLUTA. I rituali labirintici su cui si basa il cerimoniale dell'iniziazione (ad esempio, a Malekula) hanno appunto lo scopo di insegnare al neofita, già nel corso della sua vita terrena, il modo di penetrare senza smarrirsi nelle regioni della morte. Il labirinto, come le altre prove iniziatiche, è una prova difficile, che non tutti sono in grado di superare. In un certo senso l'esperienza iniziatica di Teseo nel labirinto di Creta equivaleva alla spedizione in cerca delle Mele d'oro nel giardino delle Esperidi o del Vello d'oro in Colchide. Ognuna di queste prove metteva capo, morfologicamente parlando, alla penetrazione vittoriosa in uno spazio difficilmente accessibile e ben difeso, ove stava un simbolo più o meno trasparente della POTENZA, della SACRALITA' e dell'IMMORTALITA'.

Ma non si creda che questo ‘itinerario difficile’ si attui soltanto nelle prove iniziatiche o eroiche già ricordate: lo ritroviamo in molte altre circostanze, per esempio nelle complicate circonvoluzioni di certi templi, come quello di Barabudur, i pellegrinaggi ai Luoghi Santi (Mecca, Hardwar, Gerusalemme, eccetera), le tribolazioni dell'asceta sempre alla ricerca della strada che lo conduca a se stesso, al ‘centro’ del proprio essere, eccetera. La strada è ardua, sparsa di pericoli, perché in realtà si tratta di un rito di passaggio dal profano al sacro, dall'effimero e illusorio alla realtà e all'eternità, dalla morte alla vita e dall'uomo alla divinità. L'accesso al ‘centro’ equivale a una consacrazione, a un'iniziazione; all'esistenza di ieri, profana e illusoria, succede una nuova vita, reale, duratura ed efficace.

Osservata più da presso, la dialettica degli spazi sacri, e in primissimo luogo del ‘centro’, sembra contraddittoria. Tutto un complesso di miti, di simboli e di rituali concorda nell'insieme sulla difficoltà di penetrare senza danno in un ‘centro’, ma d'altra parte, e concorrentemente, una serie di

miti, simboli e rituali stabilisce che quel centro è accessibile. Il pellegrinaggio ai Luoghi Santi è difficile, ma qualsiasi visita a una chiesa è un pellegrinaggio. L'albero cosmico si direbbe inaccessibile, ma è perfettamente lecito inserire nella prima yurta che càpita un albero equivalente all'albero cosmico.

L'itinerario che porta al ‘centro’ è pieno di ostacoli eccetera, eppure ogni città, ogni tempio, ogni abitazione STA al centro dell'Universo. Penetrare in un labirinto e tornarne, è questo il rito iniziatico per eccellenza, nondimeno qualsiasi esistenza, perfino la meno agitata, può assimilarsi al cammino entro un labirinto. Le sofferenze e le ‘prove’ attraversate da Ulisse sono favolose, eppure qualsiasi RITORNO AL FOCOLARE ‘vale’ il ritorno di Ulisse a Itaca.

146. La ‘nostalgia del Paradiso’.

In una parola, tutti i simbolismi e tutte le assimilazioni passati ora in rassegna dimostrano che l'uomo, per diversi che siano, qualitativamente, lo spazio sacro e lo spazio profano, PUO' VIVERE SOLTANTO IN UNO SPAZIO SACRO DI QUESTO GENERE. E quando lo spazio sacro non gli si rivela attraverso una ierofania, lo costruisce applicandogli i canoni cosmologici e geomantici. Quindi, benché il ‘centro’ sia concepito situato ‘in qualche luogo’ ove solo alcuni iniziati possono sperare di penetrare, tuttavia ogni casa pretende di essere costruita NEL CENTRO STESSO DEL MONDO. Potremmo dire che un gruppo di tradizioni attesta il desiderio dell'uomo di trovarsi SENZA SFORZO nel ‘centro del Mondo’, mentre un altro gruppo insiste sulla DIFFICOLTA', e di conseguenza sul MERITO, di penetrarvi.

Per ora non ci interessa chiarire la storia di ciascuna di queste tradizioni. Il fatto che la prima - quella che facilita la costruzione del ‘centro’ nella casa stessa dell'uomo - si ritrova quasi dappertutto, ci invita a considerarla se non addirittura la più primitiva, almeno significativa, caratteristica dell'umanità nel suo complesso. Questa tradizione pone in rilievo e tradisce una determinata condizione dell'uomo nel Cosmo, che potremmo chiamare NOSTALGIA DEL PARADISO, cioè il desiderio di trovarsi, SEMPRE E SENZA SFORZO, nel cuore del mondo, della realtà e della sacralità, in breve di superare in modo naturale la condizione umana e di ricuperare la condizione divina; un cristiano direbbe: la condizione anteriore al peccato originale.

Inoltre, l'assimilazione del pilastro della casa con l'asse del mondo presso le popolazioni che appartengono alle civiltà primitive, nonché la credenza già da noi studiata altrove (67) circa il congiungimento relativamente facile fra Cielo e Terra, ci permettono di affermare che il desiderio dell'uomo di porsi in modo naturale e permanente entro uno spazio sacro, nel ‘centro del Mondo’, poteva esser soddisfatto più facilmente nell'àmbito delle società arcaiche, che non nelle civiltà successive. Infatti un tale risultato diventa sempre più difficilmente conseguibile. I miti di ‘eroi’, unici capaci di penetrare in un ‘centro’, si fanno più frequenti a misura che le civiltà da cui nascono sono più evolute. Le nozioni di merito, di coraggio, di vigorosa personalità, di prove iniziatiche, eccetera, hanno una parte sempre più importante, e sono alimentate e servite dal credito sempre più invadente attribuito alla magìa e all'idea di personalità.

Ma, in un caso e nell'altro, la NOSTALGIA DEL PARADISO si rivela a noi con pari intensità. Anche dove domina la tradizione di un ‘centro’ munitissimo, si incontrano in gran numero gli ‘equivalenti’ di tale centro, posti su livelli sempre più accessibili. Si potrebbe perfino parlare di ‘facili doppioni’ del ‘centro’, come abbiamo visto che (paragrafo 111) l'Albero della Vita e l'erba dell'immortalità hanno trovato ‘facili doppioni’ nella magìa, la farmacologia e la medicina popolare,

nel senso che QUALSIASI pianta magica o medicinale finisce per poterli sostituire. In breve, da qualsiasi punto di vista la consideriamo, la dialettica degli spazi sacri tradisce sempre la ‘nostalgia del paradiso’.

Questi fatti sono pieni di interesse; fanno prevedere, anzi addirittura offrono, un prezioso contributo alla fondazione di un'autentica antropologia filosofica. Hanno anzitutto il merito di rivelare, in una umanità che ancora si trova, secondo la frase fatta, ‘al livello etnografico’, una posizione spirituale che si distingue dai sistemi elaborati e logicamente coerenti della teologia e della metafisica soltanto per la povertà dei suoi mezzi di espressione (ridotti a simboli, a riti, a ‘superstizioni’). Ma appunto questa indigenza e volgarità dei mezzi di espressione dà un peso particolare all'atteggiamento spirituale così manifestato. L'autenticità di questi mezzi di espressione, la funzione importante che svolgono nella vita dei popoli primitivi e semi-civili, dimostrano in ogni caso che i problemi della metafisica e della teologia non sono affatto invenzione recente dello spirito umano e non rappresentano davvero una fase aberrante o transitoria nella storia spirituale dell'umanità.

Ma la dialettica paradossale dello spazio sacro - spazio accessibile e inaccessibile, unico e trascendente da una parte, ripetibile a volontà dall'altra - deve essere studiata anche da un altro punto di vista. Infatti questa dialettica va classificata senza esitazione nell'ambivalenza del sacro (paragrafi 6 e seguenti). Abbiamo visto che il sacro attrae e respinge, è utile ed è pericoloso, dà sia la morte che l'immortalità. Questa ambivalenza rappresenta anch'essa una parte nel creare la morfologia densa e contraddittoria degli spazi sacri. Le qualità negative degli spazi sacri (inaccessibili, pericolosi, custoditi da mostri, eccetera) si debbono indubbiamente spiegare con la morfologia ‘terribile’ del sacro (tabù, pericolo, eccetera), e viceversa.

Concludendo, va detta una parola sui ‘doppioni facili dello spazio sacro’ e in particolare su quelli del ‘Centro’. La loro costruzione in serie e su piani sempre più ‘bassi’ e ‘accessibili’ (grazie a molteplici assimilazioni, TUTTO può diventare un ‘centro’, un labirinto, un simbolo di immortalità, eccetera) attesta una riproduzione, potremmo dire meccanica, di un solo e unico archetipo, in varianti sempre più ‘localizzate’ e più ‘grossolane’. Non è qui il caso di occuparci ancora della struttura e della funzione di tali archetipi, che abbiamo già incontrato parecchie volte in altri capitoli: qualsiasi albero può diventare l'Albero cosmico, qualsiasi acqua è identificabile con le Acque primordiali, eccetera. Abbiamo dedicato al problema uno studio speciale ("Le mythe de l'Eternel Retour") e avremo occasione di riparlarne. E' sufficiente porre in evidenza che la ‘dinamica’ e la ‘fisiologia’ degli spazi sacri permettono di constatare l'esistenza di uno spazio sacro archetipale, e che le ierofanie e la consacrazione di qualsiasi spazio mirano a ‘realizzare’ questo archetipo. La molteplicità dei ‘centri’ si spiega, come abbiamo detto, con la struttura dello spazio sacro, che ammette la coesistenza di una ‘infinità’ di ‘luoghi’ in uno stesso centro. La ‘dinamica’, la ‘realizzazione’, di questa molteplicità, è resa possibile mediante la ripetizione di un archetipo. Abbiamo già constatato che l'archetipo è ripetibile al livello desiderato e nelle forme grossolane desiderate (confronta l'Albero sacro, le Acque sacre, eccetera); del resto, che l'archetipo sia suscettibile di imitazioni (ripetizioni) grossolane non è un fatto che ci sembra significativo; realmente significativo è che l'uomo TENDA, anche ai livelli più bassi della sua esperienza ‘immediata’, ad AVVICINARSI all'archetipo e A REALIZZARLO. Se esiste un tratto rivelatore del posto che occupa l'uomo nel Cosmo, non è, ad esempio, la possibilità che l'Albero della Vita sia ridotto a una superstizione magico-medica qualsiasi, o la possibilità che il simbolo del centro si degradi a ‘doppione facile’, come il focolare, no; il posto dell'uomo nel Cosmo è rivelato piuttosto dal BISOGNO CHE L'UOMO PROVA CONTINUAMENTE DI REALIZZARE GLI ARCHETIPI fino ai livelli più vili e più ‘impuri’ della sua esistenza immediata, dalla nostalgia che l'uomo sente delle forme trascendenti (in questo caso, dello spazio sacro).

NOTE.

Nota 1. LEENHARDT, "Notes d'archéologie néocalédonienne", pagine 23 e seguenti.

Nota 2. LEVY-BRUHL, "L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs", pagina 183.

Nota 3. ELKIN, citato ibidem, pagina 186.

Nota 4. Ibidem, pagine 188 e seguenti.

Nota 5. Ibidem, pagine 186 e seguenti.

Nota 6. VAN DER LEEUW, "Phänomenologie der Religion", pagina 375.

Nota 7. SARTORI, "Ueber d. Bauopfer", pagina 4, nota

Nota 8. W. R. SMITH, "Lectures", pagina 436.

Nota 9. R. BASSET, citato da Saintyves, "Essais de folklore biblique" (Parigi, 1923), pagina 105.

Nota 10. Esempi marocchini in WESTERMARCK, "Survivances pa‹ennes dans la civilisation mahométane", pagina 122.

Nota 11. Confronta le riproduzioni di anelli mineo-micenei in A.

W. PERSSON, "The Religion of Greece in Prehistoric Times" (Berkeley, 1942), figure 6, 7, 15, 16, eccetera.

Nota 12. "Esodo", 3, 5.

Nota 13. PICARD, "Ephèse et Claros", pagina 271, numero 3.

Nota 14. Si veda, ad esempio, FRAZER, "Folklore in the Old Testament", volume 3, pagine 1-18.

Nota 15. Confronta SAINTYVES, opera citata. pagine 189 e seguenti.

Nota 16. CROOKE, "Popular Religion in Northern India", 1, pagine 103-142.

Nota 17. "Yashna", 53.

Nota 18. NYBERG, "Die Religionen des Alten Iran", pagine 147 e seguenti.

Nota 19. "Satapatha Brahmana", 6, 5, 1 e seguenti.

Nota 20. Ibidem, 1, 9, 2, 29, eccetera.

Nota 21. Ibidem, 10, 5, 4, 10.

Nota 22. MUS, "Barabudur", 1, pagina 320.

Nota 23. Confronta TUCCI, "Indo-tibetica", volumi 3, 4.

Nota 24. "Designat moenia sulco"; Ovidio, "Fasti", 4, 820-825.

Nota 25. "Romolo", 12.

Nota 26. Macrobio, "Sat.", 1, 16, 18.

Nota 27. Confronta ALLCROFT, "The Circle and the Cross".

Nota 28. F. ROBERT, "Thymélé" (Parigi, 1939).

Nota 29. L. FROBENIUS, "Monumenta Africana", volume 6 (Francoforte, 1929), pagine 119-124; "Kulturgeschichte Afrikas" (Zurigo, 1933), pagine 177 e seguenti.

Nota 30. JEANMAIRE, "Couro‹ et Courètes" (1939), pagine 166 e seguenti.

Nota 31. C. G. JUNG e K. KERENYI, "Einführung in das Wesen der Mythologie" (Amsterdam, 1941), pagine 30 e seguenti.

Nota 32. USENER, "Götternamen", pagine 190 e seguenti.

Nota 33. ELIADE, "Cosmologie si alchimie babiloniana" (1936); "Comentarii la legenda Mesterului Manole" (1943); "Le mythe de l'Eternel Retour".

Nota 34. Confronta riferimenti in "Le mythe de l'Eternel Retour".

Nota 35. SCHEBESTA, "Les Pygmées", pagina 156.

Nota 36. GAERTE, "Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischen Zeit".

Nota 37. JEREMIAS, "Handbuch d. altorientalischen Geisteskultur," pagina 130.

Nota 38. BURROWS, "Some Cosmological Patterns", pagina 51.

Nota 39. "Giudici", 9, 37.

Nota 40. WENSINCK, "Navel of the Earth", pagina 15.

Nota 41. Riferimenti in ELIADE, "Cosmologie si alchimie babiloniana", pagina 35.

Nota 42. Confronta DOMBART, "Der Sakralturm", 1, pagina 34.

Nota 43. ALBRIGHT, "The Mouth of the Rivers", pagina 173.

Nota 44. MUS, opera citata, 1, pagina 356.

Nota 45. Testo di "Kisa'i", citato in Wensinck, opera citata, pagina 28.

Nota 46. Confronta GRANET, "La pensée chinoise", pagina 324.

Nota 47. BURROWS, opera citata, pagine 46 e seguenti.

Nota 48. JEREMIAS, opera citata, pagina 113.

Nota 49. BURROWS, opera citata, pagina 50.

Nota 50. Ibidem, pagina 55.

Nota 51. Varrone, citato da Macrobio, "Saturn.", 1, 16, 18.

Nota 52. Testi ripresi in WENSINCK, opera citata, pagina 19.

Nota 53. Ibidem, pagina 16.

Nota 54. Confronta il commento di KIRFEL, "Kosmographie", pagina 18.

Nota 55. "Majjhimanikaya", 3, 123.

Nota 56. MUS, "La notion de temps réversible"; ELIADE, "Sapta padâni kramati".

Nota 57. Testi in BURROWS, opera citata, pagina 49.

Nota 58. Testi in CHRISTENSEN, "Le premier homme et le premier roi", 1, pagine 22 e seguenti.

Nota 59. WENSINCK, opera citata, pagina 14.

Nota 60. "The Book of the Cave of Treasures", traduzione W.

Budge (Londra, 1927), pagina 53.

Nota 61. Confronta DŽHNHARDT, "Natursagen", 1, pagina 112.

Nota 62. Testi in BURROWS, opera citata, pagina 57.

Nota 63. Si veda ELIADE, "Le mythe de l'Eternel Retour.

Nota 64. Riferimenti in ELIADE, "Le Chamanisme", pagine 13 e seguenti.

Nota 65. Riferimenti in ELIADE, "Comentarii", pagine 72 e seguenti.

Nota 66. Confronta KNIGHT, "Cumaean Gates", passim.

Nota 67. Confronta ELIADE, "Le chamanisme", pagine 423 e seguenti.

11. IL TEMPO SACRO E IL MITO DELL'ETERNO RICOMINCIARE.

147. Eterogeneità del tempo.

Il problema trattato in questo capitolo è fra i più ardui della fenomenologia religiosa; difficoltà che non dipende soltanto da una differenza di struttura fra il tempo magico-religioso e il tempo profano, ma sta anche nel fatto che, presso i popoli primitivi, L'ESPERIENZA STESSA DEL TEMPO, come tale, non sempre equivale all'esperienza del tempo di un occidentale moderno.

Sicché da una parte il TEMPO SACRO si contrappone alla DURATA PROFANA, e d'altra parte questa DURATA presenta essa stessa tipi diversi di struttura, a seconda che si tratti di società arcaiche o di società moderne. Non è agevole per ora decidere se questa differenza derivi dal fatto che presso i primitivi l'esperienza del tempo profano non si è staccata ancora dalle categorie del tempo mitico-religioso. Ma è verità che questa esperienza del tempo lascia al primitivo un'‘apertura permanente, per modo di dire, sul tempo religioso. Semplificando l'esposizione ed esponendo in anticipo qualcuno dei risultati del nostro studio, potremmo dire che la struttura stessa dell'esperienza temporale del primitivo lo aiuta a trasformare la durata in tempo sacro. Ma poiché il problema interessa anzitutto l'antropologia filosofica e la sociologia, ce ne occuperemo soltanto nella misura in cui ci imporrà di discutere il tempo ierofanico.

Il problema che dobbiamo ora affrontare è il seguente: in che cosa un tempo sacro si distingue dalla durata ‘profana’ che lo precede e lo segue? Il termine ‘tempo ierofanico’, come si vedrà fra poco, corrisponde a realtà svariatissime. Può indicare il tempo in cui è situata la celebrazione di un rituale, e che per questo è un TEMPO SACRO, cioè un tempo essenzialmente diverso dalla durata profana che lo precede. Può anche designare il tempo mitico, ora ricuperato mediante un rituale, ora realizzato con la pura e semplice RIPETIZIONE di azioni che mettono capo a un archetipo mitico. Finalmente ‘tempo ierofanico’ può designare i ritmi cosmici (ad esempio le ierofanie lunari), in quanto questi ritmi sono considerati rivelazioni - intendiamo manifestazioni, AZIONI - di una sacralità fondamentale, sottostante al Cosmo. In questo modo, un momento o una porzione di tempo può diventare ierofanica IN QUALSIASI MOMENTO: basta che vi si produca una cratofania, una ierofania o una teofania, perché il tempo sia trasfigurato, consacrato, commemorato per effetto della sua ripetizione, e quindi ripetibile all'infinito.

Qualsiasi tempo è ‘aperto’ sopra un tempo sacro; in altri termini può rivelare quel che chiameremmo, con formula comoda, l'ASSOLUTO, vale a dire il soprannaturale, il sovrumano, il superstorico.

Per la mentalità primitiva, il tempo non è omogeneo. Senza parlare di sue eventuali ierofanizzazioni, il tempo come tale si presenta sotto parecchie forme, di intensità varia e di multipla destinazione. Lévy-Bruhl, dopo Hardeland, ha individuato presso i Dayak cinque tempi distinti, la cui destinazione diversifica la durata di un medesimo giorno, in questo caso la domenica:

1) Sorgere del sole, favorevole per dar principio a un'operazione. I bambini nati a quell'ora sono felici; però in quel momento non si deve partire per la caccia, la pesca, il viaggio.
2) Verso le nove: momento sfortunato; tutto quel che si comincia allora va male; tuttavia, se ci si mette in cammino, non sono da temere i briganti.
3) Mezzogiorno: ‘tempo’ molto fausto.

4) Le quindici: momento della battaglia, fausto per i nemici, i briganti, i cacciatori, i pescatori; infausto per i viaggiatori.

5) Verso il tramonto: piccolo ‘tempo fausto’ (1).

Gli esempi si presentano in gran numero. Ogni religione conosce giorni fausti e nefasti, momenti ottimi nel corso di una stessa giornata fausta, periodi di tempo ‘concentrato’ e di tempo ‘diluito’, di tempo ‘forte’ e di tempo ‘debole’, eccetera... Un tratto merita fin d'ora la nostra attenzione: che il tempo appare non omogeneo anche prima di tutte le valorizzazioni che potrà ricevere nella cornice di un dato sistema rituale: certi periodi sono fausti, altri nefasti. In altre parole, si scopre che il tempo ha un'altra dimensione, che possiamo chiamare ierofanica, grazie alla quale la durata in sé acquista non solo una cadenza particolare, ma anche ‘vocazioni’ diverse, ‘destini’ contraddittori. Evidentemente questa dimensione ierofanica del tempo può essere rivelata, ‘causata’, dai ritmi cosmici, come per i cinque tempi dei Dayak, o da crisi del solstizio, fasi della luna, eccetera. Può parimenti esser ‘causata’ dalla stessa vita religiosa delle società umane, per esempio dalle feste invernali concentrate nella stagione morta della vita agricola, eccetera.

Vari autori, recentemente, hanno messo in luce l'origine sociale dei ritmi sacro-temporali (ad esempio Mauss, Granet); è incontestabile che i ritmi cosmici abbiano rappresentato anch'essi una parte preponderante nella ‘rivelazione’ e nell'organizzazione di questi sistemi. Basterà ricordare l'importanza della valorizzazione religiosa del dramma lunare (paragrafi 47 e seguenti). Le idee di ritmo e di ripetizione, su cui torneremo in questo capitolo, si possono considerare una ‘rivelazione’ delle ierofanie lunari, indipendente da eventuali esemplificazioni del ritmo e della ripetizione nell'àmbito della vita sociale come tale. E' stato detto (2) che 1''origine’ sociale del computo del tempo sacro è confermata dalla discrepanza che si nota fra i calendari sacri e i ritmi cosmici.

Ma in realtà questa discrepanza non infirma affatto la solidarietà dei sistemi di computo del tempo e dei ritmi cosmici; semplicemente dimostra, da una parte l'inconsistenza dei computi e delle cronometrie primitive, e d'altra parte il carattere non ‘naturalistico’ della religiosità arcaica: le sue feste infatti non si rivolgono al fenomeno naturale in sé, bensì alla portata religiosa del fenomeno.

Le ierofanie vegetali (paragrafo 123) ci hanno dato un'occasione di rilevare quanto sia variabile il posto della festa della primavera nel calendario. Abbiamo poi mostrato che la festa della primavera è caratterizzata dal significato metafisico-religioso della RINASCITA della Natura, del RINNOVAMENTO della vita, e non dal fenomeno ‘naturale’ della primavera in quanto tale. Se un calendario non è modellato sul tempo astronomico, non per questo il tempo sacro deve sempre organizzarsi indipendentemente dai ritmi cosmici. Semplicemente avviene che i ritmi sono valorizzati nella misura in cui sono ierofanie, e che tale ierofanizzazione li libera dal tempo astronomico, che fu, per modo di dire, la loro matrice. Un ‘segno’ della primavera può ‘rivelare’ la PRIMAVERA prima che la ‘primavera naturale’ si faccia sentire (paragrafo 123). Questo non impedisce al segno di rappresentare l'INIZIO di un''èra’ nuova, che la ‘primavera naturale’ verificherà poco dopo, non in quanto fenomeno della natura, ma in quanto RINNOVAMENTO, RICOMINCIAMENTO totale della vita cosmica. Ben inteso, l'idea di rinnovamento comporta un rinnovamento individuale e un rinnovamento sociale, contemporanei alla restaurazione del cosmo. Non ci accade per la prima volta di far notare che, per la spiritualità arcaica, tutti gli oggetti si ricongiungono e tutti i piani si rispondono.

148. Solidarietà e continuità dei tempi ierofanici.

L'eterogeneità del tempo, la sua ripartizione in ‘sacro’ e ‘profano’, non implicano soltanto ‘incisioni’ praticate periodicamente nella durata profana per inserirvi il tempo sacro, implicano anche la solidarietà, potremmo dire la continuità, di queste inserzioni. La liturgia cristiana di una data domenica è solidale con la liturgia della domenica precedente e della seguente. Non soltanto il tempo sacro, che vede il mistero della transustanziazione del pane e del vino in Corpo e Sangue del Redentore, differisce qualitativamente dalla durata profana da cui si stacca, come un cuneo fra presente e avvenire; non soltanto questo tempo sacro è solidale con quello delle liturgie precedenti e successive, ma può inoltre venir considerato continuazione di tutte le liturgie avvenute, dal momento in cui fu inaugurato il mistero della transustanziazione fino al minuto presente. Al contrario, la durata profana fra due servizi divini, non essendo trasfigurata in tempo sacro, non può avere nessuna contiguità col tempo ierofanico del rito: la durata scorre parallelamente al tempo sacro, e questo si rivela a noi come un "continuum", interrotto soltanto in apparenza dagli intervalli profani.

Quel che vale per il tempo del culto cristiano, vale parimenti per tutti i tempi noti alla religione, alla magìa, al mito e alla leggenda. Un rituale non si contenta di ripetere il rituale precedente (essendo esso stesso ripetizione di un archetipo), è anche contiguo col precedente rituale, e lo continua, periodicamente o non. La raccolta delle erbe magiche si fa in momenti critici, che segnano una rottura di livello fra il tempo profano e quello magico-religioso, per esempio la festa di San Giovanni a mezzanotte. Per qualche secondo - caso della felce - è credenza popolare che ‘i cieli si aprono’: le erbe magiche acquistano allora virtù eccezionali, e chi le coglie in quel momento può diventare invulnerabile, invisibile, eccetera.

Queste seconde ierofanie tornano ogni anno; in quanto formano una ‘durata’ - di struttura sacra, ma tuttavia una durata - possiamo dire che SI CONTINUANO, che per tutta la durata degli anni e dei secoli formano un solo e unico ‘tempo’. Ciò non toglie che, in apparenza, queste seconde ierofanie si ripetano periodicamente; potremmo figurarcele come un'apertura ‘folgorante’ sul Grande Tempo, apertura che permette al paradossale secondo del tempo magico-religioso di penetrare nella durata profana. Le idee di periodicità e di ripetizione occupano un posto considerevole nella mitologia e nel folklore.

‘Nelle leggende dei castelli, città, monasteri, chiese, sommersi, la maledizione non è mai definitiva: si rinnova periodicamente. Ogni anno, ogni sette o nove anni, alla stessa data della catastrofe, la città risuscita, le campane suonano, la castellana esce dal suo ritiro, i tesori si aprono, i custodi si addormentano; ma all'ora stabilita l'incantesimo si richiude e tutto si spegne. Queste ricadute periodiche sono quasi sufficienti a mostrare che le stesse date riconducono gli stessi fatti’ (3).

149. Periodicità, presente eterno.

Nella religione, come nella magìa, periodicità significa anzitutto utilizzazione indefinita di un tempo mitico, RESO PRESENTE. Tutti i rituali hanno la capacità di svolgersi ADESSO, in QUELL'ISTANTE. Il tempo che vide l'evento commemorato o ripetuto dal rituale E' RESO PRESENTE, ‘ri-presentato’, potremmo dire, per quanto sia immaginato remoto nel tempo. La Passione di Cristo, la sua morte e risurrezione non sono soltanto commemorati durante la Settimana Santa; avvengono realmente ALLORA sotto gli occhi dei fedeli. E un vero cristiano deve sentirsi CONTEMPORANEO di tali eventi TRANSISTORICI, poiché il tempo teofanico, ripetendosi, gli diviene presente.

Altrettanto si può dire della magìa. Abbiamo visto (paragrafo 111) la fattucchiera che parte in cerca di semplici dicendo: ‘Andiamo a cogliere le erbe per metterle sulle piaghe del Signore’. In virtù del rito magico, la fattucchiera diventa contemporanea della Passione; le erbe che ha còlto debbono la loro efficacia al fatto che SONO poste (in ogni caso POSSONO ESSERE poste) sulle piaghe del Redentore, o spuntare ai piedi della Croce. La cornice temporale dell'incantesimo appartiene al presente: si racconta che la guaritrice incontra la Madonna o i santi; che la Vergine è informata della malattia di qualcuno e indica il rimedio, eccetera. Citeremo un solo esempio, tolto dal tesoro particolarmente abbondante del folklore romeno. ‘Si riunirono nove fratelli, di nove padri diversi, tutti vestiti compagni, con nove zappe arrotate, con nove accette affilate; andarono fino a mezza strada del ponte di bronzo; là incontrarono Santa Maria; scendeva da una scala di cera e cominciò a interrogarli: ‘Dove andate, o nove fratelli di nove padri diversi, tutti vestiti compagni? - Andiamo al Monte di Galilea a tagliare l'Albero del Paradiso. - Lasciate stare l'Albero del Paradiso. Andate da Ion per le sue pustole; tagliatele, troncatele e buttatele in fondo al mare’ (4).

La scena è collocata in un tempo mitico, quando l'Albero del Paradiso non era stato ancora tagliato, eppure avviene ADESSO, nel preciso momento in cui Ion soffre di pustole. L'incantesimo non si contenta d'invocare l'intervento della Vergine, perché tutte le potenze, anche divine, si diluiscono e si perdono appena vengono esercitate entro la durata profana; l'incantesimo instaura un altro tempo, quello magico-religioso, tempo nel quale gli uomini POSSONO andare a tagliare l'Albero del Paradiso, e la Madonna SCENDE in persona da una scala celeste. E l'instaurazione non è allegorica, è reale: Ion e la sua infermità sono contemporanei dell'incontro fra la Vergine e i nove fratelli. Questa contemporaneità con i grandi momenti mitici è condizione indispensabile dell'efficacia magico-religiosa, di qualsiasi natura. Considerato in questa luce, lo sforzo di Kierkegaard per tradurre la condizione di cristiano con la formula ‘essere contemporaneo di Gesù’ si dimostra meno rivoluzionario di quanto a prima vista non sembri; Kierkegaard altro non ha fatto che formulare in termini nuovi un atteggiamento generale e normale dell'uomo arcaico.

Periodicità, ripetizione, eterno presente: questi tre caratteri del tempo magico-religioso concorrono a illuminare il significato della non-omogeneità di questo tempo cratofanico e ierofanico, in relazione alla durata profana. Come tutte le altre attività essenziali della vita umana (pesca, caccia, raccolta dei frutti, agricoltura, eccetera) che in seguito divennero attività ‘profane’ (mai però completamente), i riti furono rivelati dagli dèi o dagli ‘antenati’. Ogni volta che si ripete il rito, o un atto significativo (caccia, eccetera), si imita il gesto archetipale del dio o dell'antenato, il gesto che avvenne all'ORIGINE dei tempi, vale a dire in un tempo mitico.

Ma questa ripetizione ha insieme l'effetto di instaurare il tempo mitico degli dèi e degli antenati. Così nella Nuova Guinea, quando un capo marinaro va per mare, personifica il mitico eroe Aori: ‘porta il costume che vestiva Aori secondo il mito; come lui, ha la faccia tinta di nero e nei capelli un "love" simile a quello che Aori tolse dalla testa di Iviri.

Balla sulla piattaforma e apre le braccia come Aori distendeva le ali... Un pescatore mi disse che quando tirava ai pesci con l'arco, si spacciava per il mitico eroe Kivavia. Non implorava il suo aiuto o il suo favore, si identificava con lui’ (5). In altri termini, il pescatore vive nel tempo mitico di Kivavia, come il marinaio che s'identifica con Aori vive nel tempo transistorico dell'eroe. O che DIVENTI l'eroe stesso, o che si faccia soltanto suo CONTEMPORANEO, il Melanesiano vive in un PRESENTE MITICO che non è possibile confondere con nessuna durata profana. Ripetendo un gesto archetipale, si inserisce in un tempo sacro a-storico, inserzione che può avvenire soltanto se il tempo profano è abolito. La notevole importanza di questa abolizione per l'uomo arcaico risulterà più oltre.

150. Restaurazione del tempo mitico.

Per mezzo di qualsiasi rituale, e di conseguenza per mezzo di qualsiasi gesto significativo (pesca, caccia, eccetera) il primitivo si inserisce nel ‘tempo mitico’. Infatti ‘l'epoca mitica, "dzugur", non deve essere pensata soltanto come un tempo passato, ma anche come un presente e un futuro: come uno stato, oltre che come un periodo’ (6). Questo periodo è ‘creatore’ (7), nel senso che allora, "in illo tempore", avvenne la creazione e l'organizzazione del Cosmo, nonché la rivelazione, a opera degli dèi, o degli antenati, o degli eroi civilizzatori, di tutte le attività archetipali. "In illo tempore", nell'epoca mitica, tutto era possibile. Le ‘specie’ allora non erano ancora fissate, e le forme erano ‘fluide’. (Il ricordo di questa fluidità ha sopravvivenze perfino nelle tradizioni mitologiche elaborate; nella mitologia greca, ad esempio, l'epoca di Ouranos, quella di Cronos, eccetera, confronta paragrafo 23.

D'altra parte, la stessa fluidità delle ‘forme’ costituisce, all'estremità opposta del tempo, una delle sindromi dell'"eschaton", del momento in cui la ‘storia’ avrà fine e il mondo intero comincerà a vivere in un tempo sacro, nell'eternità. ‘Allora il lupo abiterà con l'agnello e il leopardo avrà la sua tana col capriolo, eccetera’, "Isaia", 2, 6 e seguenti. Allora "nec magnos metuent armenta leones", ‘le mandre non temeranno più i grandi leoni’, Virgilio, "Ecloga", 4, 22.)

Non si insisterà mai abbastanza sulla tendenza - osservabile in qualsiasi società, quale che sia il suo grado di evoluzione a RESTAURARE ‘quel tempo’, il tempo mitico, il Grande Tempo.

Poiché tale restaurazione è il risultato di ogni rito e di ogni gesto significativo, senza distinzione. Secondo van der Leeuw, ‘un rito è la ripetizione di un frammento del tempo primordiale’. E ‘il tempo primordiale è esemplarmente prima di ogni tempo. Ciò che è accaduto una volta si ripete sempre. Basta conoscere il mito per comprendere la vita’ (8). A proposito dell'articolazione e del significato del mito, misureremo l'esatta proporzione di verità contenuta nella formula di van der Leeuw ‘basta conoscere il mito per comprendere la vita’.

Prendiamo atto, per ora, di queste due caratteristiche del tempo mitico (o, secondo i contesti, sacro, magico-religioso, ierofanico): 1) La sua ripetibilità (nel senso che ogni azione significativa lo riproduce); 2) il fatto che, quantunque considerato transistorico, posto oltre ogni contingenza, in un certo modo nell'eternità, questo tempo sacro ha NELLA STORIA un ‘principio’, cioè il momento in cui la divinità creò il mondo o lo organizzò, il momento in cui l'eroe civilizzatore, l'antenato, hanno rivelato una qualsiasi attività, eccetera.

Dal punto di vista della spiritualità arcaica, ogni inizio è un "illud tempus", e quindi un'apertura sul Grande Tempo, sull'eternità. Marcel Mauss ha veduto bene che ‘le cose religiose, che avvengono nel tempo, sono legittimamente e logicamente considerate avvenire nell'eternità’ (9). Infatti ognuna di queste ‘cose religiose’ ripete all'infinito l'archetipo, cioè ripete quel che avvenne in ‘principio’, nel momento in cui un rito, un gesto religioso, essendo rivelati, si manifestarono contemporaneamente nella storia.

Come dimostreremo più lungamente in seguito, la storia, nella prospettiva della mentalità primitiva, coincide col mito: ogni AVVENIMENTO (ogni congiuntura che abbia un senso), per il fatto stesso di PRODURSI NEL TEMPO, rappresenta una rottura della durata profana e un'invasione del Grande Tempo. Ogni avvenimento, appunto in quanto è avvenuto, è comparso nel tempo, è una ierofania, una ‘rivelazione’. Il paradosso di questo ‘avvenimento = ierofania’ e di questo ‘tempo storico = tempo mitico’ è paradossale soltanto in apparenza; per dissipare il paradosso basta mettersi nelle speciali condizioni della mentalità che li abbia concepiti. Perché il primitivo, in fondo, trova significato e interesse nelle azioni umane (ad esempio lavori agricoli, costumanze sociali, vita sessuale, cultura, eccetera) soltanto nella misura in cui dette azioni ripetono i gesti

rivelati dalle divinità, dagli eroi civilizzatori o dagli antenati. Tutto quel che non rientra nell'àmbito di queste azioni significative, non avendo un modello transumano, non ha nome né importanza. Ma tutte queste azioni archetipali furono rivelate allora, "in illo tempore", in un tempo che non potrebbe essere localizzato cronologicamente, nel tempo mitico. Però queste azioni rivelandosi hanno anche creato un ‘principio’, un ‘avvenimento’, che viene a inserirsi nella prospettiva grigia e uniforme della durata profana (durata in cui appaiono e scompaiono gli atti insignificanti), e così costruisce la ‘storia’, la serie degli ‘avvenimenti che hanno un senso’, ben distinti dalla fuga dei gesti automatici e senza significato.

Sicché, per paradossale che sembri, quel che potremmo chiamare la ‘storia’ delle società primitive si riduce esclusivamente agli avvenimenti mitici successi "in illo tempore" e che non hanno mai cessato di ripetersi fino ai nostri giorni. Tutto quel che agli occhi di un moderno è realmente ‘storico’, cioè unico e irriversibile, il primitivo lo considera senza importanza, perché non ha un precedente mitico-storico.

151. Ripetizione non periodica.

Queste osservazioni contribuiscono, nella stessa misura, alla comprensione del mito (paragrafi 156 e seguenti) e alla spiegazione del tempo mitico, ierofanico, magico-religioso, oggetto principale del presente capitolo. Siamo ormai in grado di capire perché il tempo sacro, religioso, non sempre si riproduce periodicamente. Se una certa festa (ubicata, ben inteso, in un tempo ierofanico) si ripete periodicamente, vi sono altre azioni apparentemente profane - soltanto apparentemente - che, pur presentandosi anch'esse come ‘inaugurate’ in un "illud tempus", possono avvenire IN QUALSIASI MOMENTO. Andare a caccia, a pesca, eccetera, si può in qualsiasi momento, imitando così un eroe mitico, incarnandolo, restaurando in questo modo il tempo mitico, uscendo dalla durata profana, ripetendo il mito-storia. Per tornare a quanto dicevamo or ora, ogni tempo è suscettibile di diventare tempo sacro; in qualsiasi momento la durata può trasformarsi in eternità. Naturalmente, come vedremo, la periodicità del tempo sacro occupa un posto notevole nelle concezioni religiose dell'umanità intera. Ma che il medesimo meccanismo d'imitazione di un archetipo e di ripetizione di un gesto archetipale possa abolire la durata profana e trasfigurarla in tempo sacro, astraendo dai riti periodici, questo è un fatto pieno di significato. Dimostra, da una parte, che la tendenza a ierofanizzare il tempo è cosa essenziale, anche indipendentemente dai sistemi organizzati nell'àmbito della vita sociale, indipendentemente dai meccanismi destinati ad abolire il tempo profano (ad esempio l'‘anno antico’) e a instaurare il tempo sacro (l'anno nuovo), su cui torneremo fra poco; ci ricorda, d'altra parte, i ‘doppioni facili’ che abbiamo segnalato per l'instaurazione dello spazio sacro (paragrafo 146). Come un ‘centro del mondo’, che si trova per definizione in luogo inaccessibile, si può nondimeno costruire in qualsiasi parte, senza incontrare le difficoltà di cui parlano i miti e le leggende eroiche, così il tempo sacro, instaurato in generale nelle feste collettive, per mezzo del calendario, può esser raggiunto in QUALSIASI MOMENTO e da qualsiasi persona, mediante la semplice ripetizione di un gesto archetipale, mitico. Prendiamo atto fin d'ora di questa tendenza a esorbitare dalle cornici collettive dell'instaurazione del tempo sacro: ha un'importanza che risulterà fra breve.

152. Rigenerazione del tempo.

Le feste avvengono in un tempo sacro, cioè nell'eternità, come fa notare Mauss. Ma vi sono feste periodiche - sicuramente le più importanti - che lasciano intravedere qualche cosa di più: il desiderio di abolire il tempo profano già trascorso e di instaurare un ‘tempo nuovo’. In altri termini, le feste periodiche che chiudono un ciclo temporaneo e ne aprono uno nuovo, intraprendono una RIGENERAZIONE TOTALE DEL TEMPO. Avendo studiato altrove (10) le scene rituali che segnano la fine dell'anno vecchio e l'inizio di quello nuovo, possiamo limitarci qui a un quadro sommario dell'importante problema.

La morfologia delle scene rituali periodiche è straordinariamente ricca. Le ricerche di Frazer, di Wensinck, di Dumézil e di altri autori ci permettono di riassumerne la sostanza nel seguente schema. La fine dell'anno e l'inizio dell'anno nuovo dànno occasione a un complesso di riti: 1) purgazioni, purificazioni, confessione dei peccati, allontanamento dei demoni, espulsione del male dal villaggio, eccetera; 2) spegnimento e riaccensione dei fuochi; 3) processioni mascherate (le maschere rappresentano le anime dei morti), ricevimento cerimoniale dei morti a cui si offrono banchetti, eccetera e che si riaccompagnano, finita la festa, al confine del luogo, fino al mare, fino al ruscello, eccetera; 4) combattimenti fra gruppi avversari; 5) intermezzi carnascialeschi, saturnali, rovesciamento dell'ordine normale, ‘orgia’.

Certo le scene della fine dell'anno e dell'inizio dell'anno nuovo non comprendono in nessun luogo tutti questi riti, di cui non abbiamo dato, del resto, una lista completa (abbiamo taciuto le iniziazioni e, in certe regioni, i matrimoni per rapimento).

Eppure tutti questi riti fanno parte di un solo quadro cerimoniale. Ognuno di loro ricerca - secondo la sua prospettiva e sul proprio piano - l'abolizione del tempo trascorso nel ciclo che si chiude. Così la purgazione, la purificazione, il bruciamento delle effigi dell''anno vecchio’, l'espulsione dei demoni e delle streghe e in generale di tutto quel che rappresenta l'anno trascorso, hanno lo scopo di distruggere la totalità del tempo passato, di SOPPRIMERLO. Lo spegnimento dei fuochi equivale all'istaurazione delle ‘tenebre’, della ‘notte cosmica’, nella quale tutte le ‘forme’ perdono i loro contorni e si confondono. Sul piano cosmologico, le ‘tenebre’ sono identiche al caos, come la riaccensione del fuoco simboleggia la creazione, la restaurazione delle forme e dei limiti. Le maschere che incarnano gli antenati, le anime dei morti che visitano cerimonialmente i vivi (Giappone, mondo germanico, eccetera), sono anche il segno che le frontiere sono state annientate e sostituite in seguito alla confusione di tutte le modalità. In questo intervallo paradossale fra due ‘tempi’ (= fra due Cosmi), diventa possibile la comunicazione fra vivi e morti, cioè fra ‘forme’ realizzate e il preformale, il larvale. In un certo senso si può dire che nelle ‘tenebre’ e nel ‘caos’ instaurati dalla liquidazione dell'anno vecchio, tutte le modalità coincidono e la coalescenza universale (‘notte’ = ‘diluvio’ = dissoluzione) rende possibile senza sforzo, automaticamente, una "coincidentia oppositorum" su tutti i piani.

Questa volontà di abolire il tempo si scopre ancor più visibilmente nell''orgia’ che avviene, secondo una scala di violenza assai svariata, in occasione delle cerimonie dell'anno nuovo. L'orgia è anch'essa una regressione nell''oscuro’, una restaurazione del caos primordiale; in quanto tale, precede ogni creazione, ogni manifestazione di forme organizzate. La fusione di tutte le ‘forme’ nell'unica e vasta unità indifferenziata, ripete esattamente la modalità indistinta del reale. Abbiamo segnalato altrove (paragrafo 138) la funzione e il significato, insieme sessuali e agricoli, dell'orgia; sul livello cosmologico l''orgia’ corrisponde al Caos o alla pienezza finale; nella prospettiva temporale, l'orgia corrisponde al Grande Tempo, all''istante eterno’, alla non-durata. La presenza dell'orgia nei cerimoniali che seguano divisioni periodiche del tempo, tradisce una volontà di abolizione integrale del passato mediante l'abolizione della Creazione. La ‘confusione delle forme’ è illustrata dallo sconvolgimento delle condizioni sociali (nei Saturnali lo schiavo è promosso padrone, il padrone serve gli schiavi; in Mesopotamia si deponeva e si umiliava il re, eccetera),

dalla sospensione di tutte le norme, eccetera. Lo scatenarsi della licenza, la violazione di tutti i divieti, la coincidenza di tutti i contrari, ad altro non mirano che alla dissoluzione del mondo - la comunità è l'immagine del mondo e alla restaurazione dell'"illud tempus" primordiale, che è evidentemente il momento mitico del PRINCIPIO (caos) e della FINE (diluvio o "ekpyrosis", apocalisse).

153. Ripetizione annua della cosmogonia.

Il significato cosmologico dell'orgia carnascialesca di fine d'anno è confermato dal fatto che al caos segue sempre una nuova creazione del Cosmo. In una forma più o meno chiara, questi cerimoniali periodici passano tutti a una ripetizione simbolica della creazione; ci limiteremo a qualche esempio. Presso i Babilonesi, durante le cerimonie dell'anno nuovo, "akitu" (che dura dodici giorni) si recitava più volte, nel tempio di Marduk, il cosiddetto poema della creazione, "Enuma elis"; era un mezzo di riattualizzare, mediante la magìa orale e i riti che la accompagnavano, la lotta fra Marduk e il mostro marino Tiamat, avvenuta "in illo tempore", che, con la vittoria finale del dio, aveva posto fine al Caos. Gli Hittiti avevano un'usanza analoga: nella cornice delle feste per l'anno nuovo, recitavano e riattualizzavano il duello esemplare di Teshup, dio atmosferico, con il serpente Iluyankash (11). La singolar tenzone fra Marduk e Tiamat era rappresentata dall'urto di due gruppi d'uomini (12), e questo rituale si ritrova presso gli Hittiti (in occasione dell'anno nuovo) (13), nonché presso gli Egiziani (14). Si riproduceva il passaggio dal Caos al Cosmo; gridavano: ‘Che egli possa continuare a vincere Tiamat e ad abbreviare i suoi giorni!’ In questo modo la lotta, la vittoria di Marduk e la creazione del mondo diventavano cose presenti.

Nella ricorrenza dell'"akitu", si celebrava anche il "zakmuk", la ‘festa delle sorti’, così chiamata perché si estraevano le sorti di ciascun mese dell'anno; in altri termini, si CREAVANO i dodici mesi venturi, secondo una concezione comune a molte altre tradizioni. Tutta una serie di rituali si riattaccava ai precedenti: discesa di Marduk agl'Inferi, umiliazione del re, espulsione dei mali per mezzo del capro espiatorio, finalmente ierogamia del dio con Sarpanitum; ierogamia riprodotta dal re con una ierodula nella camera della dea (15), e che sicuramente dava il segnale per un momento di licenza collettiva. Assistiamo così a una regressione nel caos (supremazia di Tiamat, ‘confusione delle forme’), seguìta da una nuova creazione (vittoria di Marduk, fissazione dei destini, ierogamia = ‘nuova nascita’). Così, mentre il mondo antico si scioglieva nel caos primordiale, si otteneva, implicitamente, l'abolizione del tempo antico; un moderno direbbe abolizione della ‘storia’ del ciclo che si chiudeva.

Per la mentalità primitiva il tempo antico è la durata profana, nella quale si sono iscritti tutti gli avvenimenti senza portata, cioè senza modelli archetipali; la ‘storia’ è la memoria di questi avvenimenti, che in fin dei conti si possono definire non-valori, o addirittura ‘peccati’ (nella misura in cui sono deviazioni rispetto alle norme archetipali). Abbiamo visto che per i primitivi la vera storia è una mito-storia, e registra soltanto la ripetizione dei gesti archetipali rivelati dagli dèi, dagli antenati o dagli eroi civilizzatori, durante il tempo mitico, "in illo tempore". Per il primitivo, tutte le ripetizioni degli archetipi avvengono al di fuori della durata profana: ne consegue che, da una parte, le azioni di questo genere non potrebbero essere ‘peccati’, mancamenti alla norma, e, d'altra parte, queste azioni non hanno nulla a che vedere con la durata, col ‘tempo antico’, periodicamente abolito.

L'espulsione dei demoni e degli spiriti, la confessione dei peccati, le purificazioni e in particolare il ritorno simbolico al caos primordiale, tutto questo significa l'abolizione del tempo profano, del

tempo antico entro il quale avvennero da una parte tutti gli avvenimenti privi di senso, e dall'altra tutte le deviazioni.

Una volta l'anno, dunque, il tempo antico, il passato, le memorie degli avvenimenti non esemplari (in breve ‘la storia’, nel significato odierno della parola) sono aboliti. La ripetizione simbolica della cosmogonia, che segue all'annientamento simbolico del mondo vecchio, rigenera IL TEMPO NELLA SUA TOTALITA'. Poiché non si tratta soltanto di una festa che viene a inserire nella durata profana ‘l'istante eterno’ del tempo sacro; si mira inoltre, come abbiamo detto, ad annullare il tempo profano tutto intero, trascorso entro i limiti del ciclo che si chiude. Nell'aspirazione a RICOMINCIARE UNA VITA ENTRO UNA NUOVA CREAZIONE - aspirazione manifestamente presente in tutti i cerimoniali di fine e di principio d'anno traspare anche il desiderio paradossale di giungere a inaugurare un'esistenza a-storica, cioè di poter vivere esclusivamente in un tempo sacro. Il che equivale a vagheggiare la rigenerazione del tempo tutto intero, la trasfigurazione della durata in ‘eternità’.

Questo bisogno di rigenerazione totale del tempo (realizzabile mediante la ripetizione annua della cosmogonia) si è conservato perfino nelle tradizioni che non si possono definire ‘primitive’. Abbiamo ricordato come si svolgeva la festa dell'Anno Nuovo babilonese. Gli elementi cosmogonici sono altrettanto trasparenti nel corrispondente cerimoniale ebraico.

Al ‘termine dell'anno’ (16), ‘alla fine dell'anno’ (17) avveniva la lotta di Jahvè con Rahab, la disfatta di questo mostro marino (che corrispondeva a Tiamat) e la vittoria sulle Acque, equivalente alla ripetizione della creazione del mondo, e insieme della salvazione dell'uomo (vittoria sulla morte, alimenti garantiti nell'anno venturo, eccetera) (18).

Wensinck segnala altre vestigia ancora della ri-creazione annua del Cosmo, conservate dalla tradizione giudaica e cristiana (19). Il mondo sarebbe stato creato nel mese di Tishri o di Nisan, cioè nel periodo delle piogge, periodo cosmogonico ideale. Per i cristiani, il mistero della benedizione delle acque all'Epifania offre anch'esso un significato cosmogonico.

‘Dio ha creato nuovamente i cieli perché i peccatori hanno adorato i corpi celesti; ha creato di nuovo il mondo che Adamo aveva fiaccato; ha edificato una nuova creazione con la sua stessa saliva’ (20). ‘Allah è colui che opera la Creazione, quindi la ripete’, dice il "Corano" (4, 4). Questa ripetizione eterna dell'atto cosmogonico, che trasforma ogni Anno Nuovo nell'inaugurazione di un'Era, permette il ritorno alla vita dei morti e conserva la speranza dei credenti nella risurrezione della carne. La tradizione sopravvive tanto presso i popoli semitici (21), come presso i Cristiani (22). ‘L'Onnipotente risveglia i corpi contemporaneamente alle anime nel giorno dell'Epifania’ (23).

Un testo pehlevi tradotto da Darmesteter (24) dice che: ‘Nel mese Fravardin, il giorno Xurdhath, il Signore Ohrmazd opererà la risurrezione e il ‘secondo corpo’, e il mondo sarà salvato dall'impotenza con i demoni, i drug, eccetera. Vi sarà abbondanza di ogni bene; nessuno desidererà più gli alimenti; il mondo sarà puro e l'uomo liberato dall'opposizione (dello spirito del male) e immortale per sempre’. Qazwini dice che nel giorno del Nauroz Dio risuscitò i morti, a restituì loro le anime e diede ordini al Cielo, che fece cadere su di loro una pioggia, ed è per questo che la gente ha preso l'abitudine di versare acqua in quel giorno’ (25). I legami strettissimi fra le idee di ‘creazione mediante l'acqua’ (cosmogonia acquatica; diluvio che rigenera periodicamente la vita ‘storica’; pioggia), di nascita e di risurrezione, sono confermati da questo passo del Talmud: ‘Dio ha tre chiavi: quella della pioggia, quella della nascita, quella della risurrezione dei morti’ (26).

Il Nauroz, l'Anno Nuovo persiano, è insieme la festa di Ahura Mazda (celebrata nel ‘giorno Ohrmazd’ del primo mese) e il giorno in cui avvenne la creazione del mondo e dell'uomo (27).

Appunto nel giorno del Nauroz avviene il ‘rinnovamento della creazione’ (28). Secondo la tradizione trasmessa da Dimashqi (29), il re proclamava: ‘Ecco un nuovo giorno di un nuovo mese di un anno nuovo; bisogna rinnovare quel che il tempo ha consumato!’ In quel giorno anche il destino degli uomini è stabilito per un anno intero (30). La notte del Nauroz si vedono fuochi e luci

innumerevoli (31) e si compiono purificazioni con l'acqua e libazioni, allo scopo di assicurarsi piogge abbondanti nell'anno venturo (32).

D'altra parte, in occasione del ‘Grande Nauroz’, tutti seminavano in una giara sette specie di semi e ‘traevano conclusioni sul raccolto dell'annata dalla loro crescita’ (33).

Qui si tratta di un'usanza analoga alla ‘fissazione delle sorti’ del Primo dell'Anno babilonese, giunta fino ai nostri giorni nei cerimoniali del Primo dell'Anno presso i Mandei e i Yezidi.

Appunto perché l'Anno Nuovo ripete l'atto cosmogonico, i ‘dodici giorni’ fra Natale e l'Epifania sono ancora considerati prefigurazione dei dodici mesi dell'anno: i contadini di tutta Europa non hanno altro motivo di determinare la temperatura e la proporzione di pioggia che caratterizzeranno ognuno dei mesi futuri, per mezzo dei ‘segni meteorologici’ di quei dodici giorni (34). Anche in occasione della Festa dei Padiglioni si determinava la quantità d'acqua che avrebbe ricevuto ciascun mese (35). Per gli Indiani vedici i Dodici Giorni al centro dell'inverno erano l'immagine e il duplicato dell'anno intero (36), e lo stesso periodo di tempo concentrato in quei dodici giorni ricompare nella tradizione cinese (37).

154. Ripetizione contingente della cosmogonia.

Tutti i fatti che abbiamo passato in rassegna hanno un tratto comune: presuppongono l'idea di rigenerazione periodica del tempo mediante la ripetizione simbolica della cosmogonia. Ma la ripetizione della cosmogonia non è rigorosamente legata alle cerimonie collettive dell'Anno Nuovo. In altri termini, il tempo ‘antico’, profano, ‘storico’, può essere abolito, e il tempo mitico, ‘nuovo’, rigenerato, può essere istaurato, mediante RIPETIZIONE DELLA COSMOGONIA, anche nel corso dell'anno e indipendentemente dai riti collettivi sopraddetti. Così, per gli antichi Islandesi, la presa di possesso di un terreno ("landnama") equivaleva alla trasformazione del Caos in Cosmo (38), e nell'India vedica l'occupazione di un territorio era resa valida erigendo un altare del fuoco, in altri termini, mediante una ripetizione della cosmogonia. Infatti l'altare del fuoco riproduceva l'Universo e la sua costruzione corrispondeva alla Creazione del mondo; ogni volta che si costruiva un siffatto altare, veniva ripetuto l'atto archetipale della Creazione e si ‘costruiva’ il tempo (39).

I Figiani chiamano ‘creazione del mondo’ la cerimonia dell'istaurazione di un nuovo capo (40). La stessa idea si trova, senz'essere necessariamente espressa così chiaramente, in civiltà più evolute, ove ogni intronizzazione ha il valore di una ri-creazione o di una rigenerazione del mondo. Il primo decreto promulgato dall'imperatore cinese ascendendo al trono stabiliva un nuovo calendario e, prima di stabilire un nuovo ordine del tempo, aboliva l'ordine antico (41). Assurbanipal considerava se stesso rigeneratore del Cosmo, diceva infatti: ‘da quando gli dèi, nella loro bontà, mi hanno collocato sul trono dei miei padri, Adad ha mandato la sua pioggia... il grano è spuntato... il raccolto è stato abbondante... i greggi si sono moltiplicati, eccetera’ (42).

La profezia della quarta ecloga, "magnus ab integro saeculorum nascitur ordo", è applicabile, in un certo senso, a qualsiasi sovrano. Infatti con ogni sovrano nuovo, per insignificante che fosse, cominciava un'‘èra nuova’. Il nuovo regno veniva considerato una rigenerazione della storia della nazione, addirittura della storia universale. Non sarebbe giusto ridurre queste formule pretensiose a vanterie di sovrani e adulazioni di cortigiani, quali divennero soltanto nella decadenza delle monarchie. La speranza di un'‘èra nuova’, inaugurata dal nuovo sovrano, era non solo autentica e sincera, ma anche naturalissima, se ci poniamo nel punto di vista spirituale dell'umanità arcaica. Del

resto, non è neppure necessario un nuovo regno per aprire un'èra nuova; basta un matrimonio, la nascita di un figlio, la costruzione di una casa, eccetera.

Senza interruzione e con qualsiasi mezzo, il Cosmo e l'uomo si rigenerano, il passato si consuma, le colpe e i peccati si eliminano, eccetera. Per quanto diversamente formulati, tutti questi mezzi di rigenerazione hanno la stessa finalità: annullare il tempo trascorso, abolire la storia con un ritorno continuo "in illo tempore" (43).

Per tornare ai Figiani, essi ripetevano la creazione del mondo non soltanto per l'incoronazione del nuovo capo, ma anche ogni volta che i raccolti erano in pericolo (44). Quando i ritmi cosmici si fanno aberranti ed è minacciata la vita nella sua totalità, i Figiani cercano salvezza nel ritorno "ad principium", aspettano cioè il ristabilimento del Cosmo non da una RIPARAZIONE ma da una RIGENERAZIONE. Concezioni analoghe spiegano la parte rappresentata dal ‘principio’, dal ‘nuovo’, dal ‘verginale’ eccetera... nella magìa e nella medicina popolare (l'‘acqua non cominciata’, la ‘pentola nuova’, il simbolismo del ‘bambino’, della ‘vergine’, dell'‘immacolata’, eccetera...). Abbiamo visto (paragrafo 149) che la magìa rende presente l'avvenimento mitico che garantisce la validità del rimedio e la guarigione dell'ammalato. Il simbolismo del ‘nuovo’, del ‘non-cominciato’ garantisce anch'esso la contemporaneità di un gesto attuale con l'avvenimento tipico archetipale. Come nel caso del raccolto in pericolo, la guarigione si ottiene non mediante una riparazione, ma con un RICOMINCIAMENTO che implica il ritorno a quell'"in illo tempore". (Non è assolutamente necessario che la fattucchiera, praticando i riti, sia cosciente del loro fondamento teorico; basta che quei riti implichino queste teorie e ne derivino; confronta paragrafo 3).

Idee analoghe, certamente sfigurate da esorcismi aberranti e da inevitabili degradazioni, si manifestano nelle tecniche minerarie e metallurgiche (45). D'altra parte le cerimonie di iniziazione (ad esempio la a morte’ del vecchio uomo e la ‘nascita’ dell'uomo nuovo) sono fondate sulla speranza che il tempo trascorso - ‘la storia’ - possa essere abolito e che si possa instaurare un tempo nuovo. Se il simbolismo acquatico (paragrafi 63 e seguenti) e lunare ha rappresentato una parte tanto importante nella vita spirituale dell'uomo arcaico, è appunto perché rendeva evidenti e trasparenti l'abolizione e il ristabilimento ininterrotti delle ‘forme’, la scomparsa e la riapparizione cicliche, l'eterno ritorno (in realtà l'eterno ritorno alle ORIGINI). Su tutti i piani - dalla cosmologia alla soteriologia - l'idea di rigenerazione è legata alla concezione di un tempo nuovo, cioè alla fede in un cominciare assoluto, al quale l'uomo può talvolta avere accesso.

155. La rigenerazione totale.

Questa ossessione di rigenerazione si esprime ancora nei miti e nelle dottrine del tempo ciclico che abbiamo studiato in "Le mythe de l'Eternel Retour". Le credenze in un tempo ciclico, nell'eterno ritorno, nella distruzione periodica dell'Universo e dell'umanità, preliminare di un nuovo Universo e di una nuova umanità ‘rigenerata’, tutte queste credenze dimostrano anzitutto il desiderio e l'aspirazione di una rigenerazione periodica del tempo trascorso, della STORIA. In fondo questo ciclo è un Grande Anno, per riprendere un'espressione ben nota alla terminologia greco-romana: il Grande Anno cominciava con una Creazione e si chiudeva con un Caos, cioè con una fusione completa di tutti gli elementi. Un ciclo cosmico contiene una ‘Creazione’, un'‘esistenza’ (= ‘storia’, esaurimento, degenerescenza) e un ‘ritorno al Caos’ ("ekpyrosis", "ragna-rök", "pralaya", ‘Atlantide’, ‘apocalisse’). Quanto alla struttura, un Grande Anno sta all'‘anno’ come questo al ‘mese’ e al ‘giorno’. Ma quel che ci interessa a questo proposito è anzitutto la speranza di una RIGENERAZIONE TOTALE DEL TEMPO, evidente in tutti i miti e le dottrine che implicano cicli

cosmici; ogni ciclo comincia in modo assoluto, perché ogni passato e ogni ‘storia’ sono stati definitivamente aboliti grazie a una reintegrazione folgorante nel ‘Caos’.

Incontriamo dunque nell'uomo, a tutti i livelli, lo stesso desiderio di abolire il tempo profano e di vivere nel tempo sacro. Meglio ancora, ci troviamo di fronte al desiderio e alla speranza di rigenerare il tempo nella sua totalità, cioè di poter vivere - ‘vivere umanamente’, ‘storicamente’ - nell'eternità, mediante la trasfigurazione della durata in un istante eterno. Questa nostalgia dell'eternità è in un certo senso simmetrica della nostalgia del paradiso che avevamo scoperto nel capitolo precedente (paragrafo 146). Al desiderio di trovarsi perpetuamente e spontaneamente in uno spazio sacro, corrisponde il desiderio di vivere in perpetuo, grazie alla ripetizione dei gesti archetipali, nell'eternità. La ripetizione degli archetipi manifesta il desiderio paradossale di conseguire una forma ideale (= l'archetipo) entro le condizioni stesse dell'esistenza umana, di stare nella durata senza portarne il peso, cioè senza subirne l'irriversibilità. Tale desiderio, notiamolo, non si potrebbe interpretare come atteggiamento ‘spiritualistico’, per il quale l'esistenza terrestre, con tutto ciò che implica, sarebbe svalutata a vantaggio di una ‘spiritualità’ di distacco dal mondo. Anzi, al contrario, quel che potremmo chiamare ‘nostalgia dell'eternità’ attesta che l'uomo aspira a un paradiso concreto e lo crede conquistabile QUAGGIU', sulla terra, e ADESSO, nel momento presente. In questo senso i miti e i riti arcaici legati allo spazio sacro e al tempo sacro si lasciano ricondurre, parrebbe, ad altrettanti nostalgici ricordi di un ‘paradiso terrestre’ e di una specie di eternità ‘sperimentale’, a cui l'uomo crede di poter ancora rivendicare l'accesso.

NOTE.

Nota 1. LEVY-BRUHL, "Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive", pagine 18 e seguenti.

Nota 2. HUBERT e MAUSS, "La représentation du temps", pagine 213 e seguenti.

Nota 3. HUBERT e MAUSS, opera citata, pagina 205.

Nota 4. C. PAVELESCU, "Cercetari asupra magiei la Romunii din Muntii Apuseni" (Bucarest, 1945), pagina 156.

Nota 5. F. E. WILLIAMS, citato da Lévy-Bruhl, "La mythologie primitive", pagine 163 e seguenti.

Nota 6. ELKIN, citato ibidem, pagina 7.

Nota 7. Ibidem, pagina 8.

Nota 8. VAN DER LEEUW, "De primitieve mensch en de religie", pagina 88.

Nota 9. HUBERT e MAUSS, opera citata, pagina 227.

Nota 10. ELIADE, "Le mythe de l'Eternel Retour".

Nota 11. Confronta A. GÖTZE, "Kleinasien" (Lipsia, 1933), pagina 130.

Nota 12. LABAT, "Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne", pagina 99.

Nota 13. GÖTZE, opera citata.

Nota 14. J. ENGNELL, "Studies on Divine Kingship in the Ancient Near East" (Uppsala, 1943), pagina 11.

Nota 15. LABAT, opera citata, pagina 247.

Nota 16. Esodo, 34, 22.

Nota 17. Ibidem, 23, 16.

Nota 18. Confronta JOHNSON, "The Role of the King in the Jerusalem Cultus", pagine 97 e seguenti.

Nota 19. WENSINCK, "The Semitic New Year and the Origin of Eschatology", pagina 168.

Nota 20. Efrem Siro, "Inni", 8, 16; WENSINCK, opera citata., pagina 169.

Nota 21. LEHMAN e PEDERSEN, "Der Beweis für die Auferstehung im Koran".

Nota 22. WENSINCK, opera citata., pagina 171.

Nota 23. Efrem Siro, "Inni", 1, 1.

Nota 24. J. DARMESTETER, "Zend-Avesta" (Parigi, 1892-93), volume 2, pagina 640, numero 138.

Nota 25. "Cosmografia", citato da CHRISTENSEN, "Le premier homme et le premier roi", 2, pagina 147.

Nota 26. "Ta'anit", folio 2 a; WENSINCK, opera citata., pagina 173.

Nota 27. Confronta i testi raccolti da MARQUART, "The Nawroz", specialmente pagine 16 e seguenti.

Nota 28. al-Biruni, "The Chronology of Ancient Nations", traduzione E. Sachau (Londra, 1879), pagina 199.

Nota 29. CHRISTENSEN, opera citata, 2, pagina 149.

Nota 30. al-Biruni, opera citata, pagina 201; Qazvini, traduzione Christensen, opera citata, 2, pagina 148.

Nota 31. al-Biruni, opera citata, pagina 200.

Nota 32. Ibidem, pagine 202 e seguenti.

Nota 33. Ibidem, pagina 202.

Nota 34. Confronta FRAZER, "The Scapegoat", pagine 287 e seguenti della traduzione francese; DUMEZIL, "La légende des Centaures", pagine 89 e seguenti.

Nota 35. WENSINCK, opera citata., pagina 163.

Nota 36. "Rgveda", 4, 33.

Nota 37. GRANET, "La pensée chinoise", pagina 107.

Nota 38. VAN DER LEEUW, opera citata., pagina 110.

Nota 39. Confronta "Satapatha Brahmana", 6, 5, 1, e seguenti; ‘l'altare del fuoco è l'anno’..., ibidem, 10, 5, 4, 10; l'altare del fuoco ha ‘cinque strati [ogni strato è una stagione], le cinque stagioni fanno un anno e l'Agni (= l'altare) è l'Anno’; ibidem, 6, 8, 1, 15.

Nota 40. HOCART, "Kingship" (Oxford, 1927), pagine 189 e seguenti.

Nota 41. GRANET, opera citata, pagina 97.

Nota 42. Citato da JEREMIAS in Hastings, "Encyclopaedia of Religion and Ethics", volume 1, pagina 187 b.

Nota 43. Si veda ELIADE, "Le mythe de l'Eternel Retour", capitoli 2-3.

Nota 44. HOCART, opera citata., pagina 190.

Nota 44. Confronta ELIADE, "Metallurgy, Magic and Alchemy", passim.

12. MORFOLOGIA E FUNZIONE DEI MITI.

156. I miti cosmogonici - miti esemplari.

In principio, dicono i Polinesiani, c'erano soltanto le acque primordiali immerse nelle tenebre cosmiche. ‘Dall'immensità dello spazio’ dove stava, Io, il dio supremo, manifestò il desiderio di uscire dalla sua quiete. Immediatamente apparve la luce. Quindi egli disse: ‘Che le Acque si separino, che si formino i Cieli, che la Terra divenga!’ Fu così, grazie alle parole cosmogoniche di Io, che il mondo giunse all'esistenza.

Rievocando questi ‘ancient and original sayings... the ancient and original cosmological wisdom ("wananga"), which caused growth from the void... eccetera’, un Polinesiano dei nostri tempi, Hare Hongi, aggiunge con eloquente goffaggine (1) ‘Ora, amici miei, vi sono tre importantissime applicazioni di queste antiche formule, quali si ritrovano nei nostri riti sacri. La prima agisce nel rito della fecondazione di una matrice sterile; la seconda nell'illuminazione del corpo e dello spirito; la terza e ultima si riferisce al solenne argomento della morte, della guerra, del battesimo, dei racconti genealogici e ad altre materie altrettanto importanti, che riguardano particolarmente i sacerdoti.

‘Le parole mediante le quali Io modellò l'Universo - cioè con cui l'Universo fu partorito e indotto a generare un mondo di luce - queste medesime parole sono adoperate nel rito di fecondazione di una matrice sterile. Le parole con cui Io fece splendere la luce nelle tenebre si adoperano nei riti destinati a rallegrare un cuore cupo e afflitto, l'impotenza e la senilità; a spandere luce su cose e luoghi nascosti; a ispirare quelli che compongono canzoni; e anche nei rovesci della guerra, come pure in molte altre circostanze che spingono l'uomo alla disperazione. Per tutti i casi simili, questo rito, destinato a diffondere la luce e la gioia, riproduce le parole di cui Io si servì per vincere e dissipare le tenebre. Al terzo posto, viene il rito preparatorio che si riferisce alle formazioni successive avvenute nell'interno dell'universo e alla storia genealogica dell'uomo stesso’.

Il mito cosmogonico quindi serve ai Polinesiani di modello archetipale per tutte le ‘creazioni’, su qualsiasi piano si svolgano. La funzione fondamentale del mito è quella di stabilire i modelli esemplari di tutti i riti e di tutte le azioni umane significative. Del resto innumerevoli etnologi l'hanno constatato. ‘Presso i Marind-anim’ (Nuova Guinea olandese), scrive P. Wirz, ‘il mito è anche il fondamento di tutte le grandi feste, nelle quali compariscono attori con la maschera che rappresentano i Dema; il mito è anche la base dei culti segreti’ (2). Abbiamo visto (paragrafo 150) che, all'infuori degli atti strettamente religiosi, il mito serve da modello ad altre azioni umane significative: per esempio alla navigazione e alla pesca.

Il lato interessante del mito cosmogonico polinesiano è appunto la sua applicazione multipla a circostanze che, almeno in apparenza, non interessano in modo immediato la ‘vita religiosa’ in sé: l'atto della procreazione, consolare i disperati, i vecchi e gli ammalati, ispirare i bardi e i guerrieri, eccetera.

La cosmogonia dunque offre il MODELLO ogni volta che si deve FARE QUALCHE COSA, spesso qualche cosa di ‘animato’, di ‘vivo’ (nell'ordine biologico, psicologico o spirituale), come si è visto nei casi citati, ma anche quando si deve fare una cosa apparentemente ‘inanimata’: una casa, una barca, uno Stato, eccetera: teniamo presente il modello cosmogonico nella costruzione di case, palazzi, città (paragrafi 143 e seguenti).

Questi modelli mitici non si trovano soltanto nelle tradizioni ‘primitive’: la "Brhadaranyaka-Upanishad", trattato metafisico indiano, ci ha trasmesso il rituale della procreazione di un figlio maschio. Qui assistiamo alla trasfigurazione ierogamica dell'atto generativo; la coppia umana è identificata con la coppia cosmica; il marito dice: ‘Io sono il Cielo, tu sei la Terra’ (3). La concezione diventa una costruzione di proporzioni cosmiche e mobilita un intero gruppo di dèi. ‘Che Vishnu prepari la matrice; che Tvashtar modelli le forme; che Prajapati versi; che Dhatar deponga in te il germe’ (6, 4, 21). La ierogamia Cielo-Terra o Sole-Luna è spesso concepita in termini così precisi come ‘ut maritus supra feminam in coitione iacet, sic coelum supra terram’ (4). Sarebbe un errore vedere in questa concezione della ierogamia un attributo esclusivo della ‘mentalità primitiva’: lo stesso antropomorfismo si ritrova perfino nel più elaborato simbolismo alchemico circa l'unione del Sole e della Luna (5), e in altri casi di "coniunctio" fra principi cosmologici o spirituali (6). In breve, la ierogamia conserva la sua struttura cosmologica indipendentemente dagli svariati contesti in cui è collocata, e per antropomorfizzate che siano le formule che la esprimono.

Anche se non si riferisce a una ierogamia, il mito cosmogonico, oltre alla sua importante funzione di MODELLO e di GIUSTIFICAZIONE di tutte le azioni umane, è anche L'ARCHETIPO DI UN COMPLESSO DI MITI E DI AZIONI RITUALI. Ogni idea di ‘rinnovamento’, di ‘ricominciamento’, di ‘restaurazione’, per quanto si suppongano diversi i piani su cui si manifesta, è riducibile alla nozione di ‘nascita’, e questa a sua volta, alla nozione di ‘creazione cosmica’. Abbiamo già trovato tali assimilazioni studiando i rituali e il simbolismo della ricomparsa della vegetazione (paragrafi 118 e seguenti); ogni ritorno della primavera riattualizza la cosmogonia; ogni SEGNO della risurrezione della vegetazione equivale a manifestazione plenaria dell'Universo e per questo, come abbiamo visto (paragrafo 123) il SEGNO - un ramo, un fiore, un animale - è portato in processione di casa in casa e MOSTRATO a tutti: come prova che ‘è venuta la primavera’, non necessariamente la primavera ‘naturale’, fenomeno cosmico, ma la risurrezione della vita. Le scene rituali in occasione dell'Anno Nuovo (paragrafi 152 e seguenti) o dell'arrivo della primavera (duello fra Primavera e Inverno, espulsione della Morte, esecuzione dell'Inverno o della Morte, eccetera; confronta paragrafi 121 e seguenti) sono altrettante versioni frammentarie e ‘specializzate’ di un mito unico, uscito dal mito cosmogonico.

Ogni anno il mondo viene rifatto. Avviene, ad esempio in Mesopotamia, che la cosmogonia sia ripetuta in modo esplicito (recitazione del ‘Poema della Creazione’). Ma anche quando non è detto che si tratta di imitare la Creazione, le vestigia della cosmogonia traspariscono (estinzione e riaccensione dei fuochi, visite ai morti, combattimenti fra due campi avversi, iniziazioni, nozze, orgia, eccetera, confronta paragrafo 152).

Indubbiamente tutti questi rituali dell'Anno Nuovo o della ‘Primavera’ non sono espressamente legati a un ‘mito’; talvolta sono integrati in miti laterali, nei quali l'accento non cade sulla funzione cosmogonica. Tuttavia, presi nel loro insieme, tutti gli atti sacri e tutti i ‘segni’ attualizzati in occasione dell'Anno Nuovo o dell'inizio della Primavera - siano di essenza simbolica o rituale, mitica o leggendaria - rivelano una struttura comune: manifestano, con diseguale rilievo, il dramma della Creazione. In questo senso tutti partecipano al mito cosmogonico, quantunque in vari casi si tratti non di ‘miti’ propriamente detti, ma di rituali o di ‘segni’. Cosi il ‘segno’ che annuncia la primavera si può considerare un mito criptico o concentrato, in quanto l'ostensione del ‘segno’ equivale a proclamare la creazione. Come il mito propriamente detto riferisce verbalmente un avvenimento esemplare (in questo caso la cosmogonia), così il ‘segno’ (in questo caso il ramo verde o l'animale) evoca l'avvenimento con la semplice ostensione. Citeremo fra breve esempi che lumeggeranno più nettamente le relazioni fra mito propriamente detto e queste altre categorie di fatti magico-religiosi che si possono chiamare miti ‘criptici’ o ‘concentrati’.

157. L'uovo cosmico.

Un mito cosmogonico dell'Arcipelago della Società mostra Ta'aroa, 'l'antenato di tutti gli dèi', creatore dell'Universo, che sta 'nel suo guscio in mezzo alle tenebre, dall'eternità. Il suo guscio era simile a un uovo rotolante nello spazio illimitato' (7). Il motivo dell'uovo cosmogonico attestato in Polinesia (8) è comune all'India antica (9), all'Indonesia (10), all'Iran, alla Grecia (11), alla Fenicia (12), alla Lettonia, all'Estonia, alla Finlandia (13), ai Pangwe dell'Africa occidentale (14), all'America Centrale e alla Costa occidentale dell'America del Sud (15). Il centro di diffusione di questo mito deve probabilmente ricercarsi nell'India o in Indonesia.

Hanno per noi particolare importanza i paralleli mitici o rituali dell'uovo cosmogonico; in Oceania, ad esempio, si crede che l'uomo sia nato da un uovo (16); in altri termini, qui la cosmogonia è il modello dell'antropogonia, la creazione dell'uomo imita e ripete quella del Cosmo.

D'altra parte, in moltissimi luoghi, l'uovo sta insieme ai simboli e agli emblemi del rinnovamento della natura e della vegetazione; i cosiddetti alberi dell'Anno Nuovo, il 'Maggio', l'albero della festa di San Giovanni, eccetera sono guarniti con uova e con gusci d'uovo (17). Ora sappiamo che tutti questi emblemi della vegetazione e dell'Anno Nuovo riassumono in certo modo il mito della creazione periodica. Unito all''Albero', simbolo della Natura e dell'instancabile Rinnovamento, l'uovo conferma tutti questi prestigi cosmogonici. Onde la parte notevole che rappresenta, in Oriente, nelle scene dell'Anno Nuovo. In Persia, ad esempio, uova colorate sono il regalo specifico del Capodanno, che ha conservato fino a oggi il nome di 'Festa delle Uova Rosse' (18). E le uova rosse distribuite per Pasqua nei paesi balcanici si riferiscono probabilmente a un sistema rituale che ha lo scopo di commemorare l'inizio della primavera.

In tutti i casi precedenti e in quelli che vedremo, la virtù rituale dell'uovo non si spiega con una valorizzazione empirico-razionalistica dell'uovo come germe; si giustifica invece col simbolo che l'uovo incarna, riferibile non tanto alla nascita come alla RINASCITA, ripetuta secondo il modello cosmogonico. Se fosse diversamente, non si capirebbe la parte importante che hanno le uova nella celebrazione dell'Anno Nuovo e delle feste dei Morti. Sono note le relazioni fra culto dei morti e inizio dell'anno; al Capodanno, quando il mondo è ricreato, i morti si sentono attratti verso i vivi, e fino a un certo punto possono sperare di tornare in vita. Si prenda uno qualsiasi di tali complessi mitico-rituali, la sua idea fondamentale non è la 'nascita', è invece la ripetizione della NASCITA ESEMPLARE DEL COSMO, l'imitazione della cosmogonia.

Nella festa indù della vegetazione, Holi, che è insieme festa dei morti, usa in certe regioni accendere fuochi e gettarvi due figurine umane, maschio e femmina, che rappresentano Kamadeva e Rati; insieme alla prima figurina, si getta nel fuoco un pollo vivo e un uovo (19). In questa forma, la festa simboleggia la morte e la risurrezione di Kamadeva e di Rati: l'uovo conferma e promuove la risurrezione che, ripetiamo, non è nascita, ma 'ritorno', 'ripetizione'.

Un simbolismo di questo genere compare già in certe società preistoriche e protostoriche. In Russia e in Svezia, si sono trovate uova di creta in molti sepolcri (20). Nel rituale osirico, la modellazione di un uovo con svariati ingredienti (polvere di diamante, farina di fichi, aromi, eccetera) ha una parte su cui siamo ancora scarsamente documentati (21). Le statue di Dioniso trovate nelle tombe beote hanno tutte un uovo in mano (22), segno del ritorno alla vita. Questo spiega il divieto orfico di mangiare uova (23), dato che l'orfismo ricerca anzitutto l'uscita dal ciclo delle infinite reincarnazioni, in altre parole l'abolizione del ritorno periodico all'esistenza.

Ricorderemo, per finire, qualche altro uso rituale dell'uovo.

Anzitutto la parte che ha nei rituali agricoli, durata fino a oggi. Per assicurare la crescita del grano, il contadino finlandese deve conservare un uovo in tasca finché dura la semina, oppure deve posare un uovo nel solco (24). Gli Estoni mangiano uova nel periodo dell'aratura ‘per ottenere potenza’, e gli Svedesi gettano uova nei campi arati. Seminando il lino, i Tedeschi vi aggiungono talvolta uova, o posano un uovo nel campo, o mangiano uova al tempo della semina. Sempre in Germania, si nota l'usanza di sotterrare nei campi arati non ancora seminati delle uova di Pasqua benedette in chiesa (25). I Ceremissi e i Votyak gettano per aria uova prima di metter mano alla semina, oppure sotterrano un uovo nel campo arato, come offerta alla Terra Madre (26). L'uovo è contemporaneamente un'offerta alla divinità ctonia e un'offerta comune nel culto dei morti (27). Ma quale che sia il complesso rituale a cui si unisce, l'uovo non perde mai il suo senso principale: assicurare la RIPETIZIONE dell'atto della creazione che diede origine, "in illo tempore", alle forme viventi. Quando si coglie un semplice, si posa un uovo al suo posto (28), per garantire che spunti in compenso un'erba simile.

In ciascuno di questi esempi, l'uovo garantisce la possibilità di RIPETERE L'ATTO PRIMORDIALE, cioè la creazione. Possiamo dunque parlare, in un certo senso, di varianti rituali del mito cosmogonico. Poiché bisogna abituarsi a dissociare la nozione di ‘mito’ da quella di ‘parola’, di ‘favola’ (confronta il senso omerico di "mythos", ‘parola’, ‘discorso’), e avvicinarla invece alle nozioni di ‘azione sacra’, di ‘gesto significativo’, di ‘avvenimento primordiale’. E' mitico non soltanto tutto quel che si RACCONTA circa eventi svolti e personaggi vissuti "in illo tempore", ma anche TUTTO QUEL CHE SI TROVA IN RELAZIONE DIRETTA O INDIRETTA CON TALI EVENTI E CON PERSONAGGI PRIMORDIALI (tenendo conto, naturalmente, delle precisazioni e dei correttivi addotti nelle varie parti di questo capitolo). In quanto solidale con le scene dell'Anno Nuovo e con la rinascita della Primavera, l'uovo rappresenta un'epifania della creazione e - nella cornice non dell'esperienza empirico-razionalistica, ma dell'esperienza ierofanica - rappresenta un riassunto della cosmogonia.

Da un certo punto di vista, ogni mito è ‘cosmogonico’, perché ogni mito enuncia la comparsa di una nuova ‘situazione’ cosmica o di un avvenimento primordiale, che diventano così, per il semplice fatto di manifestarsi, paradigmi per tutto il corso del tempo futuro. Ma sarà prudente non rinchiudersi nelle formule e non ridurre tutti i tipi di miti a un prototipo unico, come avvenne qualche generazione fa, quando eruditi di valore riconducevano tutta la mitologia a epifanie del Sole o della Luna. Secondo noi, studiare la struttura dei miti e la loro funzione nell'esperienza spirituale dell'umanità arcaica è più istruttivo che classificarli e ricercare le loro possibili ‘origini’.

158. Che cosa rivelano i miti.

Il mito, quale che sia la sua natura, è sempre un PRECEDENTE e un ESEMPIO, non soltanto rispetto alle azioni (‘sacre’ o ‘profane’) dell'uomo, ma anche rispetto alla propria condizione; meglio: il mito è un precedente per i modi del reale in generale. ‘Dobbiamo fare quel che gli dèi hanno fatto in principio’ (29); ‘così fecero gli dèi, così fanno gli uomini’ (30). Affermazioni di questo genere traducono esattamente la condotta dell'uomo arcaico, ma non si può dire che esauriscano il contenuto e la funzione dei miti: infatti tutta una serie di miti, mentre riferisce che cosa hanno fatto "in illo tempore" gli dèi o gli esseri mitici, rivela una struttura del reale inaccessibile all'apprendimento empirico-razionalistico.

Citiamo, fra gli altri, i miti che si potrebbero chiamare, brevemente miti della polarità (della bi-unità) e della reintegrazione, ai quali abbiamo dedicato uno studio speciale (31). Un gruppo

importante di tradizioni mitiche parla di ‘fraternità’ fra dèi e demoni (ad esempio, i "deva" e gli "asura"), di ‘amicizia’ o di ‘consanguineità’ fra eroi e i loro avversari (tipo Indra e Namuci), fra santi e diavolesse (tipo San Sisinio e sua sorella la demonia Uerzelia), eccetera. Il mito che dà un ‘padre’ comune a due personaggi rappresentanti i principi polari sopravvive perfino nelle tradizioni religiose, che pongono l'accento sul dualismo, come avviene nella teologia iranica. Il zervanismo considera Ormuzd e Ahriman come fratelli, nati ambedue da Zervan, e tracce di un concetto simile si possono rilevare perfino nell'Avesta (32). Lo stesso mito è passato anche nelle tradizioni popolari: molte credenze e proverbi romeni affermano che Dio e Satana erano fratelli (33).

Un'altra categoria di miti e di leggende illustra non solo la filiazione comune di antagonisti, ma anche la loro paradossale convertibilità. Il Sole, prototipo degli dèi, riceve talvolta il nome di ‘Serpente’ (paragrafo 45) e Agni, il dio del fuoco, è contemporaneamente un ‘sacerdote Asura’ (34), cioè, essenzialmente, un ‘demone’; talvolta è descritto (35) come ‘senza piedi né testa, che nasconde le sue due teste’, precisamente come un serpente attorcigliato. L'"Aitareya Brahmana" (2, 36) afferma che Ahi Budhnyia è in modo invisibile ("parokshena) quel che è Agni in modo visibile ("pratyaksha"); in altri termini, il Serpente altro non è che una virtualità del Fuoco, mentre le Tenebre sono la Luce allo stato latente. Nella "Vajasaneyi Samhita" (5, 33), Ahi Budhniya è identificato col sole. Il "soma", bevanda che conferisce l'immortalità, è ‘divina’, ‘solare’, per eccellenza, il che non toglie che si legga nel "Rgveda" (9, 86, 44) che Soma ‘ come Agni, esce dalla sua vecchia pelle’, espressione che conferisce alla ambrosia una modalità ofidia. Varuna, dio celeste e archetipo del ‘Sovrano Universale’ (paragrafo 21) è contemporaneamente il dio dell'Oceano, sede dei serpenti, come dice il "Mahabharata"; è ‘il re dei serpenti’ ("nagaraja"), l'"Atharva Veda" (12, 3, 57) lo chiama perfino ‘vipera’.

Nella prospettiva dell'esperienza logica, tutti questi attributi ofidici NON DOVREBBERO adattarsi a una divinità uranica come Varuna. Ma il mito scopre una regione ontologica inaccessibile all'esperienza logica superficiale. Il mito di Varuna rivela la biunità divina, la coincidenza dei contrari, la totalizzazione degli attributi in seno alla divinità. Il mito esprime plasticamente e drammaticamente quel che la metafisica e la teologia definiscono dialetticamente. Eraclito sa che ‘Dio è il giorno e la notte, l'inverno e l'estate, la guerra e la pace, la sazietà e la fame; tutti gli opposti sono in lui’ (frammento 64). Una formulazione analoga ci offre il testo indiano che insegna che la Dea ‘è Sri (‘Splendore’) nella casa di chi fa il bene, ma è Alaksmi (il contrario di Laksmi, dea della fortuna e della prosperità) nella casa dei cattivi’ (36). Questo testo, a sua volta, dichiara soltanto, a modo suo, il fatto che le Grandi Dee indiane (Kali eccetera) come le Grandi Dee in generale, cumulano tanto gli attributi della mitezza che quelli del terrore. Sono insieme dee della fecondità e della distruzione, della nascita e della morte (spesso sono anche dee della guerra). Kali, ad esempio, è chiamata ‘ la soave e benevola’, nondimeno la sua mitologia e la sua iconografia sono terrificanti (Kali è coperta di sangue, porta una collana di crani umani, tiene un calice fatto con un cranio, eccetera) e il suo culto è il più cruento dell'Asia. In India, accanto a una ‘forma mite’, ogni divinità ha una ‘forma terribile’ ("krodha-murti"). Sotto questo punto di vista, Siva può considerarsi l'archetipo di una numerosa serie di dèi e di dee, in quanto crea e distrugge ritmicamente l'Universo intero.

159. "Coincidentia oppositorum" - modello mitico.

Tutti questi miti offrono una duplice rivelazione: 1) manifestano, da una parte, la polarità di due personalità diverse, uscite da un solo e unico principio e destinate, in parecchie versioni, a

riconciliarsi in un "illud tempus" escatologico; 2) d'altra parte, la "coincidentia oppositorum" nella struttura profonda della divinità, che si dimostra successivamente o contemporaneamente benevola e terribile, creatrice e distruttrice, solare e ofidia (= manifesta e virtuale), eccetera. In questo senso è giusto dire che il mito rivela, più profondamente di quanto potrebbe rivelarlo la stessa esperienza razionalistica, la struttura stessa della divinità, che si pone al disopra degli attributi e riunisce tutti i contrari. Che una simile esperienza mitica non sia aberrante, ce lo dimostra il fatto che essa si integra pressoché universalmente nell'esperienza religiosa dell'umanità, anzi in una tradizione rigorosa come quella giudeo-cristiana. Jahvè è insieme buono e collerico; il dio dei mistici e dei teologi cristiani è TERRIFICANTE E MITE, e da questa "coincidentia oppositorum" sono partite le più audaci speculazioni di uno pseudo Dionigi, di Meister Eckhardt o di Nicola da Cusa.

La "coincidentia oppositorum" è uno dei modi più arcaici con cui si espresse il paradosso della realtà divina. Torneremo su questa formula a proposito delle ‘forme’ divine, cioè della struttura "sui generis" che rivela qualsiasi ‘personalità’ divina, tenendo ben presente che la personalità divina non potrebbe in nessun caso considerarsi semplice proiezione della personalità umana. Tuttavia, benché tale concezione nella quale tutti i contrari coincidono (o meglio sono trascesi) sia appunto una definizione MINIMA della divinità e dimostri fino a che punto la divinità sia ‘assolutamente cosa diversa’ dall'uomo, nonpertanto la "coincidentia oppositorum" è diventata il modello esemplare di certe categorie d'uomini religiosi, o di certe modalità dell'esperienza religiosa. La "coincidentia oppositorum" o la trascendenza di tutti gli attributi, sono realizzabili per l'uomo in ogni sorta di modi. Così l'‘orgia’ la presenta al livello più elementare della vita religiosa: non simboleggia forse la regressione nell'amorfo e nell'indistinto, riacquistando uno stato nel quale tutti gli attributi si aboliscono e i contrari coincidono? Ma ecco, d'altra parte, che lo stesso insegnamento si decifra nell'ideale stesso del saggio e dell'asceta orientale; egli, con le sue tecniche e i suoi metodi contemplativi, mira a trascendere radicalmente tutte le qualità, quale che sia la loro natura. L'asceta, il saggio, il ‘mistico’ indiano o cinese si sforza di sopprimere dalla sua esperienza e dalla sua coscienza gli ‘estremi’ d'ogni specie, di raggiungere cioè uno stato di neutralità e di indifferenza perfette, farsi impermeabile al piacere e al dolore, eccetera, diventare automa. Questo superamento degli estremi mediante l'ascesi e la contemplazione termina anch'esso nella ‘coincidenza dei contrari’; la coscienza di un tal uomo non conosce più conflitti, e le coppie di contrari - piacere e dolore, desiderio e repulsione, freddo e caldo, piacevole e sgradevole, eccetera - sono scomparse dalla sua esperienza; contemporaneamente una ‘totalizzazione’ avviene in lui, che corrisponde alla ‘totalizzazione’ degli estremi in seno alla divinità. D'altronde come abbiamo già visto (paragrafo 57) (37), nella prospettiva orientale, la perfezione non è concepibile senza un'effettiva totalizzazione dei contrari. Il neofita comincia tentando di ‘cosmizzare’ tutta la sua esperienza, assimilandola ai ritmi che dominano l'Universo (Sole e Luna), ma, una volta ottenuta questa ‘cosmizzazione’, volge tutto il suo sforzo A UNIFICARE il ‘Sole’ e la ‘Luna’, cioè ad assumere IL COSMO TUTTO INTERO; rifà in sé e per proprio conto l'unita primordiale precedente la Creazione; unità che non significa il caos della pre-creazione, ma l'ESSERE indifferenziato nel quale tutte le forme sono riassorbite.

160. Il mito dell'androginia divina.

Un ulteriore esempio illustrerà ancor più chiaramente lo sforzo fatto dall'uomo religioso per imitare l'archetipo divino rivelato dai miti. Poiché tutti gli attributi coesistono nella divinità, si deve prevedere che coincidano in essa, sotto forma più o meno manifesta, anche i due sessi. L'androginia divina altro non è che una formula arcaica della bi-unità divina; il pensiero mitico e religioso, ancor

prima di esprimere il concetto della bi-unità divina in termini metafisici ("esse" - "non esse") o teologici (manifestato - non manifestato), cominciò con l'esprimerla in termini biologici (bisessualità).

Abbiamo già potuto constatare più volte che l'ontologia arcaica si esprime in termini biologici. Ma non dobbiamo lasciarci ingannare dall'aspetto esteriore di questi linguaggi, prendendo la terminologia mitica nel senso concreto, profano (‘moderno’) delle parole. LA DONNA, in un testo mitico o rituale, non è mai una ‘donna’: rimanda al principio cosmologico che incorpora.

Perciò l'androginia divina, che si trova in tanti miti e credenze, ha un valore teorico, metafisico. La vera intenzione della formula è quella di esprimere - in termini biologici - la coesistenza dei contrari, dei principi cosmologici (cioè MASCHIO e FEMMINA) in seno alla divinità.

Non è qui il caso di riprendere un problema già trattato nel nostro "Mitul reintegrarii". Limitiamoci a ricordare che le divinità della fertilità cosmica sono in massima parte androgini, oppure sono femmine un anno e maschi l'anno dopo (confronta ad esempio lo ‘Spirito della Foresta’ degli Estoni).

La maggioranza degli dèi della vegetazione (tipo Atti, Adone, Dioniso) e delle Grandi Madri (tipo Cibele) sono bisessuati. In una religione arcaica come l'australiana, il dio primordiale è androgino, e tale è anche nelle religioni più evolute, per esempio in India (talvolta perfino Dyaus; Purusha, il macrantropo cosmico del "Rgveda", 10, 90, eccetera). La più importante coppia divina del pantheon indiano, Siva-Kali, è talvolta rappresentata in forma di un essere unico ("ardhanarisvara"). E l'iconografia tantrica è piena di immagini che ci mostrano il dio Siva strettamente abbracciato con Sakti, la propria ‘potenza’, rappresentata come divinità femminile (Kali). D'altronde, tutta la mistica erotica indiana ha come fine specifico la perfezione dell'uomo mediante la sua identificazione con una ‘coppia divina’, cioè attraverso l'androginia.

La bisessualità divina è fenomeno molto diffuso nelle religioni (38) e - questo tratto merita di essere rilevato - sono androgine perfino le DIVINITA' MASCHILI E FEMMINILI PER ECCELLENZA. Quale che sia la forma in cui si manifesta, la divinità è la realtà ultima, la potenza assoluta, e questa realtà, questo potere, rifiutano di lasciarsi limitare da qualsiasi specie di attributi e di qualità (buono, cattivo, maschio, femmina, eccetera). Molti fra i più antichi dèi egiziani erano bisessuati (39). Presso i Greci, l'androginia continuò ad ammettersi perfino negli ultimi secoli dell'antichità (40). Quasi tutti gli dèi importanti della mitologia scandinava conservano tracce di androginia: Odino, Loki, Tuisto, Nerthus, eccetera (41). Il dio iranico del tempo illimitato, Zervan, che gli storici greci traducono giustamente Chronos, è anch'egli androgino (42), e Zervan mette al mondo, come abbiamo ricordato, i due gemelli Ormuzd e Ahriman, il dio del ‘Bene’ e il dio del ‘Male’, il dio della ‘Luce’ e quello delle ‘Tenebre’. Perfino i Cinesi riconoscevano una divinità suprema androgina, che era appunto il dio dell'oscurità e della luce (43): il simbolo è coerente, dato che luce e tenebre sono soltanto aspetti successivi di una realtà unica; considerandoli isolati, questi aspetti parrebbero separati, opposti, ma agli occhi del saggio si manifestano più che ‘gemelli’ (come Ormuzd e Ahriman): formano una sola e unica essenza, ora come manifestata e ora come non manifestata.

Le ‘coppie divine’ (tipo Bel-Belit, eccetera) sono molto spesso invenzioni tardive o formulazioni imperfette dell'androginia primordiale, caratteristica di ogni divinità. Così, presso i Semiti, la dea Tanit era soprannominata ‘figlia di Ba'al’ e Astarte ‘nome di Ba'al’ (44). Sono innumerevoli i casi in cui la divinità riceveva il nome di ‘padre e madre’ (45); dalla sua stessa sostanza, e senza altro intervento, nascono i mondi, gli esseri, gli uomini. L'androginia divina porta come conseguenza logica la monogenia o l'autogenia: moltissimi miti raccontano come la divinità trasse da se stessa la propria esistenza, modo semplice e drammatico di affermare che la divinità basta completamente a se stessa. Lo stesso mito ricomparirà, basato questa volta su di una metafisica raffinata, nelle speculazioni neoplatoniche e gnostiche, alla fine dell'antichità.

161. Il mito dell'androginia umana.

Al mito dell'androginia divina - che rivela ottimamente, fra le altre formule della "coincidentia oppositorum", il paradosso dell'esistenza divina - corrisponde tutta una serie di miti e di rituali relativi all'androginia umana. Qui il mito divino forma il paradigma dell'esperienza religiosa dell'uomo.

Moltissime tradizioni rappresentano l''uomo primordiale', l'antenato, come un androgino (tipo Tuisto), e versioni mitiche più tarde parlano delle 'coppie primordiali' (tipo Yama - cioè 'gemello' - e sua sorella Yami, o la coppia iraniana Yima-Yimagh, Masyagh-Masyanagh). Molti commenti rabbinici lasciano capire che anche Adamo fu talvolta concepito androgino.

La 'nascita' di Eva dunque sarebbe stata, in ultima analisi, soltanto la scissione dell'androgino primordiale in due esseri, maschio e femmina. 'Adamo ed Eva erano fatti schiena contro schiena, attaccati per le spalle; allora Dio li separò con un colpo di accetta, o tagliandoli in due. Altri pensano altrimenti: il primo uomo (Adamo) era uomo dal lato destro e donna dal sinistro ma Dio lo spaccò in due metà' (46). La bisessualità dell'uomo primitivo è tradizione ancora molto viva nelle cosiddette società 'primitive' (ad esempio in Australia, in Oceania; confronta i lavori di Winthuis), e si è perfino conservata, o riformata, in un'autropologia evoluta come quella di Platone (47) e degli gnostici (48).

Che nell'androginia dell'uomo primordiale si debba vedere una delle espressioni della perfezione e della totalizzazione, è dimostrato ancora una volta dal fatto che l'androgino originale era spesso concepito sferico (Australia; Platone): ora, è ben noto che la sfera ha simboleggiato, fin dal livello delle civiltà arcaiche (ad esempio in Cina), la perfezione e la totalità. Il mito dell'androgino sferico si congiunge anche a quello dell'uovo cosmogonico. Per esempio, secondo la tradizione taoista, in origine i 'soffi' - che incarnavano, fra l'altro, i due sessi - erano confusi e formavano un uovo, il Grande-Uno; da esso si staccarono in seguito Cielo e Terra.

Questo schema cosmologico servì evidentemente da modello alle tecniche di fisiologia mistica dei taoisti (49).

Il mito del dio androgino e dell''antenato' ('l'uomo primordiale') bisessuale è paradigmatico rispetto a tutto un insieme di cerimonie collettive che tendevano a RIATTUALIZZARE PERIODICAMENTE quella condizione iniziale, considerata il modo perfetto dell'umanità. Oltre alle operazioni di circoncisione e di subincisione che mirano a trasformare ritualmente il giovane Australiano o la giovane Australiana in un androgino (si vedano gli studi di Winthuis, Roheim, eccetera), vanno ricordate tutte le cerimonie dello 'scambio dei vestiti', le quali altro non sono che versioni attenuate dell'androginia (50). In India, in Persia e in altre parti dell'Asia, il rituale dello 'scambio dei vestiti ha una parte capitale nelle feste agricole. In certe regioni dell'India, gli uomini portano perfino un petto artificiale durante la festa della dea della vegetazione, che naturalmente è androgina anch'essa (51).

In breve, l'uomo sente periodicamente il bisogno di riacquistare, sia pure per un istante, la condizione dell'umanità perfetta, nella quale i sessi coesistevano, come coesistono, accanto a tutte le altre qualità e a tutti gli altri attributi, nella divinità. L'uomo vestito da donna non diventava per questo donna, come potrebbe sembrare a un osservatore superficiale, ma conseguiva per un momento l'unità dei sessi, stato che gli facilitava la comprensione totale del Cosmo. Il bisogno che l'uomo sentiva di annullare periodicamente una condizione differenziata e solidamente stabilita, per

ritrovare la ‘totalizzazione’ primordiale, si spiega con lo stesso bisogno dell''orgia periodica, nella quale tutte le forme si disintegrano per sboccare nella riconquista del ‘Tutto-Uno’ anteriore alla Creazione. Qui, ancora una volta, abbiamo decifrato la necessità di abolire il passato, di sopprimere la ‘storia’ e di cominciare una vita nuova mediante una nuova Creazione. Morfologicamente il rituale del ‘cambiamento di vestiti’ è analogo all''orgia’ cerimoniale; del resto avveniva spesso che i ‘travestimenti’ dessero occasione a vere e proprie orge. Tuttavia le variazioni di questi rituali, anche le più aberranti, non riescono ad annullarne il significato essenziale, cioè la reintegrazione nella condizione paradisiaca dell''uomo primordiale’. E tutti questi rituali hanno per modello esemplare i miti dell'androginia divina.

Se volessimo illustrare con esempi più abbondanti la funzione paradigmatica dei miti, sarebbe sufficiente riprendere in esame buona parte della documentazione riunita nei capitoli precedenti. Come si è visto, non sempre si tratta di un paradigma destinato ai rituali; è destinato anche ad altre esperienze religiose e metafisiche, come la ‘sapienza’, le tecniche di fisiologia mistica, eccetera. Si potrebbe addirittura dire che i miti fondamentali dipendono da archetipi che l'uomo si sforza di realizzare, spesso all'infuori della vita religiosa propriamente detta. Basti un esempio: l'androginia si ottiene non soltanto per mezzo di operazioni chirurgiche che accompagnano le cerimonie australiane di iniziazione, mediante un''orgia’ rituale, col ‘cambiamento dei vestiti’, eccetera, ma anche mediante l'alchimia (confronta "Reibis", formula della ‘Pietra filosofale’, chiamata anche l''Androgino ermetico’), mediante il matrimonio (ad esempio nella Kabbala) e perfino (nell'ideologia romantica tedesca) per mezzo dell'atto sessuale (52). In fondo, si può perfino parlare di un''androginizzazione’ dell'uomo per amore, dato che in amore ciascun sesso acquisisce, conquista, le ‘qualità’ del sesso opposto (la grazia, la remissività, l'abnegazione, raggiunte dall'uomo innamorato, eccetera).

162. Miti di rinnovamento, di costruzione, d'iniziazione, eccetera.

Il mito non può, in nessun caso, venir considerato semplice proiezione fantastica di un avvenimento ‘naturale’. Sul piano dell'esperienza magico-religiosa (abbiamo già insistito su questo punto), la Natura non è mai ‘naturale’. Quel che sembra, alla mentalità empirico-razionalistica, SITUAZIONE o PROCESSO naturale si rivela, nell'esperienza magico-religiosa, come cratofania o ierofania. Ed è unicamente attraverso queste cratofanie o ierofanie che la ‘Natura’ diventa un oggetto magico-religioso e, come tale, interessa la fenomenologia religiosa e la storia delle religioni. I miti degli ‘dèi della vegetazione’ sono, sotto questo punto di vista, un esempio eccellente di trasmutazione e di valorizzazione di un avvenimento cosmico ‘naturale’. Non fu la scomparsa e la riapparizione periodiche della vegetazione che creò le figure e i miti di questi dèi (tipo Tammuz, Attis, Osiride, eccetera); non fu, in ogni modo, la semplice osservazione empirico-razionalistica di questo fenomeno ‘naturale’.

L'apparizione e la scomparsa della vegetazione furono sempre sentite, nella prospettiva dell'esperienza magico-religiosa, come un SEGNO della creazione periodica del Cosmo. La passione, morte e risurrezione di Tammuz, quali si rivelano nel mito e in quel che rivelano, sono tanto lontane dal FENOMENO NATURALE dell'inverno e della primavera, quanto "Madame Bovary" o "Anna Karenina" sono lontani da un adulterio. E ciò in quanto il mito, appunto come l'opera d'arte, è un atto di creazione autonoma dello spirito: la rivelazione avviene PER MEZZO DI QUESTO ATTO CREATIVO, non mediante la materia o gli avvenimenti che la rivelazione

utilizza. In breve, il mito di Tammuz RIVELA il dramma della morte e della risurrezione della vegetazione, non viceversa.

Infatti il mito di Tammuz, come il mito degli dèi analoghi, svela una modalità cosmica che supera notevolmente la zona della vita vegetale; scopre, da una parte, l'UNITA' fondamentale vita-morte e, dall'altra, le speranze che l'uomo ha il diritto di trarre da quest'unità fondamentale circa la propria vita dopo morto. Da questo punto di vista, il mito della passione, morte e risurrezione degli ‘dèi della vegetazione’ si può considerare paradigmatico rispetto alla condizione umana: ha rivelato la ‘Natura’ meglio e più intimamente di quanto avrebbero potuto fare l'osservazione e l'esperienza empirico-razionalistiche, e appunto per mantenere e rinnovare questa rivelazione il mito deve essere celebrato e ripetuto; l'apparizione e la scomparsa della vegetazione prese in sé, in quanto ‘fenomeni cosmici’, non significano niente più di quel che sono: una comparsa e scomparsa periodica della vita vegetale. Soltanto il mito trasfigura questo AVVENIMENTO in CATEGORIA: sia perché la morte e la risurrezione degli dèi della vegetazione diventano gli archetipi di tutte le morti e di tutte le risurrezioni, quali che siano e su qualsiasi piano si manifestino, sia anche perché rivelano il destino della condizione umana meglio di quanto potrebbe rivelarlo ogni altro mezzo empirico-razionalistica.

Nello stesso modo, certi miti cosmogonici, che narrano la creazione dell'Universo partendo dal corpo di un gigante primordiale, o addirittura dal corpo e dal sangue dello stesso dio creatore, sono diventati il modello non soltanto dei ‘riti di costruzione’ (che implicano, come è noto, il sacrificio di un essere vivente quando si costruisce una casa, un ponte, un santuario), ma anche di ogni specie di ‘creazione’, nel più largo significato del termine. Il mito ha rivelato la condizione di tutte le ‘creazioni’ che richiedono, per compiersi, una ‘animazione’, cioè la comunicazione diretta della vita da parte di una creatura che già la possiede; rivela nello stesso tempo l'impotenza dell'uomo a creare all'infuori della propria riproduzione, che del resto in moltissime società è attribuita a forze religiose estranee all'uomo (figli venuti da alberi, sassi, acque, ‘antenati’, eccetera).

Moltissimi miti e leggende descrivono le ‘difficoltà’ incontrate da un semidio o da un eroe per penetrare in un ‘dominio vietato’- che simboleggia sempre un territorio trascendente - il Cielo o l'Inferno. Si tratta di attraversare un ponte sottile come il filo di una lama, o una liana che oscilla sotto il passo; di passare fra due rocce che quasi si toccano; di entrare per una porta che rimane socchiusa appena un attimo; di penetrare in una regione circondata da monti, da acque, da un cerchio di fuoco e custodita da mostri, oppure in un'altra regione che sta nel punto ‘ove si abbracciano Cielo e Terra’, o dove si raggiungono ‘le fini dell'Anno’ (53). Certe versioni di questo mito delle ‘prove’, come le fatiche di Eracle, la spedizione degli Argonauti, eccetera, hanno avuto nell'antichità una brillante carriera letteraria, continuamente sfruttate e rifuse da mitografi e poeti; furono poi alla lor volta imitate nei cicli di leggende semi-storiche, come il ciclo di Alessandro Magno, il quale anch'egli errò nel paese delle tenebre, cercando l'erba della vita, lottò con mostri, eccetera. Molti di questi miti rappresentavano indubbiamente l'archetipo dei riti di iniziazione (54). Ma questi miti della ‘ricerca del paese trascendente traducono anche una cosa diversa dalle scene iniziatiche, cioè la modalità ‘paradossale’ del superamento di quella polarità inseparabile da qualsiasi mondo (da qualsiasi ‘condizione’). Il passaggio attraverso la ‘porta stretta’, la ‘cruna dell'ago’, le ‘rocce che si toccano’, eccetera, mette sempre in moto una coppia di contrari (tipo bene-male, notte-giorno, alto-basso, eccetera) (55). In questo senso si ha il diritto di dire che i miti della ‘ricerca’ e delle ‘prove iniziatiche’ rivelano, in forma plastica e drammatica, l'atto stesso con cui lo spirito trascende un Cosmo condizionato, polare e frammentario, per ritrovare l'unità fondamentale anteriore alla Creazione.

163. La struttura di un mito: Varuna e Vrtra.

Il mito, come il simbolo, ha una ‘logica’ sua propria, una coerenza intrinseca che gli permette di essere ‘vero’ su piani multipli, per lontani che siano dal piano sul quale il mito si manifestò in origine. Abbiamo già detto in quanti modi e in quante svariate prospettive è ‘vero’ - e quindi applicabile, utilizzabile - il mito cosmogonico. Ricordiamo, per dare ancora un altro esempio, il mito e la struttura di Varuna, dio celeste e sovrano, onnipotente e all'occorrenza ‘legatore’ mediante la sua ‘potenza spirituale’, la sua ‘magìa’. Ma il suo aspetto cosmico è ancora più denso: non è soltanto, come abbiamo visto, un dio celeste, è anche dio lunare e acquatico. Vi è stata in Varuna, e forse molto presto, una certa dominante ‘notturna’ che Bergaigne, e recentemente Coomaraswamy, hanno posto in rilievo. Bergaigne segnalava (56) il commentatore del "Taittiriya Samhita" (1, 8, 16, 1), per il quale Varuna designa ‘colui che avviluppa, come l'oscurità’. Questo lato ‘notturno’ di Varuna non si lascia interpretare esclusivamente nel senso uranico di ‘Cielo notturno’, ha anche un senso più largo, realmente cosmologico e anche metafisico: la Notte, anch'essa ‘è’ virtualità, germe, non-manifestazione, e fu appunto questa modalità notturna di Varuna che gli permise di diventare un dio delle acque (57) e che aprì la strada alla sua assimilazione col ‘demone’ Vrtra.

Non è qui il caso di trattare il problema ‘Vrtra-Varuna’, ricorderemo soltanto che fra le due entità vi sono parecchi tratti comuni. Anche se non teniamo conto della probabile parentela etimologica fra i due nomi (58), è importante rilevare che ambedue sono in relazione con le Acque, e in primo luogo con le ‘acque trattenute’ (‘il grande Varuna ha nascosto il mare...’ (59)), e che Vrtra, come Varuna, è talvolta chiamato "mayin" ‘mago’ (60). In una certa prospettiva, queste diverse assimilazioni di Vrtra e di Varuna, come del resto tutte le altre modalità e funzioni di Varuna, si corrispondono e si giustificano l'una con l'altra. La Notte (il non manifestato), le acque (il virtuale, i germi), la ‘ trascendenza’ e il ‘non agire’ (caratteristiche degli dèi celesti e sovrani) hanno una solidarietà, insieme mitica e metafisica, da una parte con i ‘legatori’ di ogni specie, e d'altra parte col Vrtra che ha ‘trattenuto’, ‘fermato’ o ‘incatenato’ le Acque. Sul piano cosmico, anche Vrtra è un ‘legatore’. Il mito di Vrtra è quindi multivalente, come tutti i grandi miti, e la sua interpretazione non si esaurisce in un solo senso. Si può perfino dire che una delle principali funzioni del mito è di fissare, di legalizzare i livelli del reale, che si dimostrano multipli ed eterogenei tanto per la coscienza immediata che per la riflessione. Così, nel mito di Vrtra, accanto ad altri valori, si nota quello di un ritorno al non-manifestato, di una ‘fermata’, di un ‘legame’ che ostacola l'espansione delle ‘forme’, cioè la Vita cosmica.

Evidentemente non abbiamo il diritto di spingere troppo oltre il ravvicinamento fra Vrtra e Varuna. Ma la parentela strutturale è innegabile fra il ‘notturno’, il ‘non agente’, il ‘mago’ Varuna, che lega i colpevoli a distanza, e il Vrtra che ‘incatena’ le Acque. L'azione dell'uno, come quella dell'altro, ha l'effetto di fermare la vita, di produrre la morte sul piano individuale, nel primo caso, e sul piano cosmico, nell'altro.

164. Mito - ‘storia esemplare’.

Ogni mito, indipendentemente dalla sua natura, enuncia un avvenimento che avvenne "in illo tempore" e per questo costituisce un precedente esemplare per tutte le azioni e ‘situazioni’ che, in seguito, ripeteranno l'avvenimento. Ogni rituale, ogni azione che abbia un senso, eseguiti dagli uomini, ripetono un archetipo mitico; ora abbiamo visto (paragrafo 150) che la ripetizione ha per

conseguenza l'abolizione del tempo profano e la proiezione dell'uomo in un tempo magico-religioso che non ha nulla a che vedere con la durata propriamente detta, ma costituisce l'‘eterno presente’ del tempo mitico. Come chi dicesse che, di conserva con le altre esperienze magico-religiose, il mito reintegra l'uomo in un'epoca a-temporale che è, di fatto, un "illud tempus", cioè un tempo aurorale, ‘paradisiaco’, oltre la storia. Chi compie un rito qualsiasi, trascende il tempo e lo spazio profano; nello stesso modo, chi ‘imita’ un modello mitico o soltanto ascolta ritualmente (partecipandovi) la recitazione di un mito, è sottratto al divenire profano e ritrova il Grande Tempo.

Nella prospettiva dello spirito moderno, il mito (e con esso tutte le altre esperienze religiose) abolisce la ‘storia’ (paragrafo 150). Ma bisogna notare che i miti, in genere, per il solo fatto di enunciare QUEL CHE AVVENNE "IN ILLO TEMPORE", sono essi stessi una STORIA ESEMPLARE del gruppo umano che li ha conservati e del Cosmo di quel gruppo. Perfino il mito cosmogonico è anch'esso una STORIA, in quanto racconta tutto quel che avvenne "ab origine". Evidentemente con questa riserva, che non si tratta di ‘storia’ nel senso moderno della parola - di avvenimenti irriversibili e non ripetibili - ma di una STORIA ESEMPLARE che può ripetersi (periodicamente o non) e che trova il suo significato e il suo valore nella ripetizione stessa. LA STORIA CHE E' STATA IN ORIGINA deve ripetersi, perché ogni epifania primordiale è RICCA, in altre parole non si lascia esaurire da una sola manifestazione. D'altra parte, i miti sono ricchi del loro contenuto, che è esemplare e, come tale, offre un SENSO, crea qualche cosa, annuncia qualche cosa, eccetera.

La funzione di storia esemplare che hanno i miti è resa sensibile anche dal bisogno che l'uomo arcaico sente di mostrare le ‘prove’ dell'avvenimento registrato nel mito. Prendiamo un tema mitico noto: essendo avvenuta la tal cosa, gli uomini diventarono mortali, oppure le foche perdettero le dita, oppure la luna si coprì di macchie, eccetera. Questo tema è perfettamente ‘dimostrabile’, per la mentalità arcaica, dal fatto che l'uomo ‘è’ realmente mortale, che le foche NON HANNO dita, che la luna HA REALMENTE delle macchie. Il mito che rivela come l'isola Tonga sia stata pescata in fondo all'oceano, fornisce la prova della sua veracità col fatto che si vede ancora la canna adoperata per pescarla e la roccia su cui si impigliò l'amo (61). Questo bisogno di dimostrare la veracità del mito ci aiuta a decifrare il senso che avevano storia e ‘documenti storici’ nella mentalità arcaica. Tradisce infatti l'importanza attribuita dall'uomo primitivo alle COSE CHE sono realmente avvenute, agli avvenimenti successi in modo concreto intorno a lui; l'appetito del suo spirito per il ‘reale’, per quel che ‘è’ pienamente. Ma, contemporaneamente, la funzione esemplare attribuita a questi avvenimenti dell'"illud tempus" permette di indovinare l'interessamento dell'uomo arcaico per le realtà significative, creatrici, paradigmatiche. Interessamento che sopravvive ancora nei primi storici del mondo antico, per i quali il ‘passato’ aveva un senso unicamente in quanto era un esempio da imitare, e formava quindi la "summa" pedagogica dell'umanità intera. Questa missione di ‘storia esemplare’ assegnata al mito dev'essere riavvicinata, per intenderla bene, alla tendenza dell'uomo arcaico a realizzare concretamente un archetipo ideale, a vivere ‘sperimentalmente’ l'eternità fin da questa vita terrena. Aspirazione che abbiamo posto in chiaro analizzando il tempo sacro (paragrafo 155).

165. Degradazione dei miti.

Il mito può degradarsi in leggenda epica, ballata o romanzo, oppure può sopravvivere nella forma diminuita di ‘superstizioni’, abitudini, nostalgie, eccetera; non per questo perde la sua struttura o la sua portata. Si ricorderà che il mito dell'Albero Cosmico si conserva nelle leggende e nei riti della

raccolta dei semplici (paragrafo 111). Le ‘prove’, le sofferenze, le peregrinazioni del candidato all'iniziazione sopravvivono nel racconto delle sofferenze e degli ostacoli superati, prima di raggiungere il suo fine, dall'EROE epico o drammatico (Ulisse, Enea, Parsifal, certi personaggi di Shakespeare, Faust, eccetera). Tutte queste ‘prove’, queste ‘sofferenze’, materia di epopea, dramma e romanzo, si possono facilmente ricondurre alle sofferenze e agli ostacoli rituali della ‘via verso il centro’ (paragrafo 146). Indubbiamente, la ‘via’ non si svolge sullo stesso piano iniziatico, ma, tipologicamente parlando, gli errori di Ulisse o la ricerca del Santo Graal si ritrovano perfino nei grandi romanzi del secolo scorso, per non parlare della letteratura popolare, di ben nota origine arcaica. Se oggi il romanzo poliziesco narra la lotta fra delinquente e investigatore (il ‘genio buono’ e quello ‘cattivo’, il Drago e il Principe Azzurro delle favole, eccetera), mentre qualche generazione fa si presentavano con compiacenza il principe orfano o la pura fanciulla alle prese con lo ‘scellerato’, mentre 150 anni fa erano in voga i romanzi ‘neri’ e ‘frenetici’, con i loro ‘monaci tenebrosi’, gli ‘italiani’, gli ‘scellerati’, le ‘fanciulle rapite’, i ‘protettori mascherati’, eccetera, queste sfumature dell'affabulazione si spiegano con il colore e l'orientamento variabile della sensibilità popolare, ma il tema non cambia.

Evidentemente ogni gradino disceso rende più ‘opaco’ il conflitto e i personaggi drammatici, la trasparenza originale si oscura, le note specifiche di ‘colore locale’ si moltiplicano.

Ma i modelli trasmessi dal più lontano passato non scompaiono; non perdono il loro potere di riattualizzazione. Rimangono validi per la coscienza ‘moderna’. Un esempio fra mille: Achille e Soeren Kierkegaard. Achille, come molti altri eroi, non si sposa, quantunque gli sia stata predetta una vita felice e feconda purché si ammogli; senonché, in questo caso, avrebbe dovuto rinunciare a diventare un EROE, non avrebbe realizzato l‘‘unico’, non avrebbe conquistato l'immortalità. Kierkegaard attraversa lo stessissimo dramma esistenziale rispetto a Regina Olsen; respinge il matrimonio per rimanere se stesso, l‘‘unico’, per poter aspirare all'eterno, rifiutando la modalità di un'esistenza felice nel ‘generale’. Lo confessa chiaramente in un frammento del suo "Giornale intimo (8, A 56): ‘Sarei più felice, in senso finito, se potessi allontanare da me questa spina che sento nella mia carne; ma, in senso infinito, sarei perduto’. Ecco come una struttura mitica continua a essere realizzabile, si realizza in realtà, sul piano dell'esperienza esistenzialista e, in questo caso particolare, all'infuori di ogni coscienza o influenza del modello mitico.

L'archetipo continua a creare anche quando è ‘degradato’ a livelli sempre più bassi. Prendiamo ad esempio il mito delle Isole Felici o del Paradiso Terrestre, che ha occupato non soltanto l'immaginazione dei profani, ma addirittura la scienza nautica, fino alla epoca gloriosa delle grandi scoperte marittime. Quasi tutti i navigatori, anche quelli che si proponevano un preciso fine economico, la via delle Indie, tenevano presente ANCHE la scoperta delle Isole dei Beati o del Paradiso Terrestre. E, come tutti sanno, non furono pochi quelli che credettero di averli scoperti davvero. Dai Fenici ai Portoghesi, tutte le grandi scoperte geografiche furono provocate dal mito del paese edenico. E quei viaggi, quelle ricerche, quelle scoperte sono i soli che acquistarono un significato spirituale e furono creatori di cultura. Se il ricordo del viaggio di Alessandro in India durò imperituro, fu perché, assimilato alla categoria mitica, soddisfaceva al bisogno di una ‘geografia mitica’, la sola di cui gli uomini non possano privarsi. Le basi commerciali dei Genovesi in Crimea e sul Caspio, quelle dei Veneziani in Siria e in Egitto, presupponevano una scienza nautica molto sviluppata, e tuttavia quegli itinerari commerciali ‘non hanno lasciato nessun ricordo nella storia delle scoperte geografiche’ (62).

Le nuove terre e le nuove isole hanno conservato il loro carattere mitico anche quando la geografia era diventata scientifica da molto tempo. L‘‘Isola dei Beati’ sopravvisse a Camoens, attraversò il secolo dei lumi, l'epoca romantica, e non ha perduto il suo posto neppure ai giorni nostri. Ma isola mitica ormai non significa più Paradiso Terrestre: è l'Isola dell'Amore (di Camoens), l'Isola del ‘Selvaggio Buono’ (di De Foe), l'Isola di Eutanasio (di Eminescu), o l'Isola ‘esotica’, un paese di sogno pieno di segrete bellezze, l'isola della libertà, del jazz, del completo riposo, delle vacanze ideali, della crociera in vapore di lusso, a cui l'uomo moderno aspira nel miraggio della letteratura,

del film, o soltanto della sua immaginazione. La FUNZIONE del paese edenico, privilegiato, è rimasta inalterata; soltanto la sua valorizzazione si è più volte deprezzata, dal Paradiso Terrestre (nel senso biblico) al paradiso esotico sognato dai nostri contemporanei. Senza dubbio c'è stata una ‘caduta’, ma una caduta feconda. A tutti i livelli dell'esperienza umana, per quanto si suppongano umili, l'archetipo continua a valorizzare l'esistenza e a creare ‘valori culturali’: l'Isola dei romanzi moderni o l'Isola di Camoens sono valori di cultura non meno delle tantissime isole della letteratura medievale.

Intendiamo dire che l'uomo, anche se sfuggisse a tutto il resto, è irriducibilmente prigioniero delle sue intuizioni archetipali, create nel momento in cui prese coscienza della propria posizione nel Cosmo. La nostalgia del Paradiso si lascia scoprire negli atti più banali dell'uomo moderno. L'ASSOLUTO non si può estirpare, può soltanto degradarsi. E la spiritualità arcaica sopravvive, a suo modo, non come ATTO, non come possibilità di reale conseguimento per l'uomo, ma come una NOSTALGIA creatrice di valori autonomi: arte, scienze, mistica sociale, eccetera.

NOTE.

Nota 1. Confronta HANDY, "Polynesian Religion" (Honolulu, 1927), pagine 10 e seguenti.

Nota 2. Citato da LEVY-BRUHL, "La mythologie primitive", pagina 17 (numero romano).

Nota 3. "Dyaur aham, prtivi tvam": 6, 4, 20.

Nota 4. HOLLIS, "The Masai", pagina 279; KRAPPE, "Mythologie universelle", pagina 370, numero 1.

Nota 5. Si vedano, ad esempio: pagina CARBONELLI, "Sulle fonti storiche della chimica e dell'alchimia in Italia" (Roma, 1925), pagina 43, figura 49; C. G. JUNG, "Psychologie und Alchemie" (Zurigo, 1944), pagina 448, figura 167.

Nota 6. Si veda JUNG, opera citata, pagina 558, figura 226; pagina 638, figura 268, eccetera.

Nota 7. HANDY, opera citata, pagina 12.

Nota 8. Confronta DIXON, "Oceanic Mythology", pagina 20.

Nota 9. "Satapatha Brahmana", 11, 1, 6, 1 e seguenti; "Manu", 1, 5 e seguenti, eccetera.

Nota 10. NUMAZAWA, "Die Weltanfänge", pagina 310; KRAPPE, opera citata, pagina 397.

Nota 11. HARRISON, "Prolegomena to the History of Greek Religion", pagine 627 e seguenti.

Nota 12. NUMAZAWA, opera citata, pagina 309.

Nota 13. Ibidem, pagina 310; KRAPPE, opera citata, pagina 414.

Nota 14. KRAPPE, opera citata, pagina 371, numero 1.

Nota 15. Secondo la carta di Frobenius, riprodotta da Liungman, "Euphrat-Rhein", 1, pagina 21, figura 1.

Nota 16. DIXON, opera citata: Indonesia, pagine 160, 169 e seguenti; Melanesia, pagina 109; Polinesia, Micronesia, pagina 109, numero 17.

Nota 17. MANNHARDT, "Baumkultus", pagine 244 e seguenti, 263 e seguenti, eccetera.

Nota 18. LASSY, "Muharram Mysteries" (Elsinki, 1916), pagine 219 e seguenti; LIUNGMAN, opera citata, 1, pagina 20.

Nota 19. CROOKE, "The Holi", pagina 75.

Nota 20. T, J. ARNE, "La Suède et l'Orient" (Uppsala, 1914), pagina 216, vi riconosce a ragione un emblema dell'immortalità.

Nota 21. LIUNGMAN, opera citata, 1, pagine 141 e seguenti.

Nota 22. NILSSON, "Geschichte d. griech. Rel.", 1, pagina 565.

Nota 23. ROHDE, "Psyche", pagina 366, numero 2 della traduzione francese; HARRISON, opera citata, pagina 629.

Nota 24. RANTASALO, "Ackerbau", 3, pagine 55 e seguenti.

Nota 25. Ibidem, pagine 57 e seguenti.

Nota 26. HOLMBERG, "Die Religion der Tscheremissen", pagina 179.

Nota 27. NILSSON, "Das Ei im Totentkult der Alten", ‘Arch. rur Religionswiss.’, 11, (1908).

Nota 28. DELATTE, "Herbarius", pagina 120.

Nota 29. "Satapatha Brahmana", 7, 2, 1, 4.

Nota 30. "Taittiriya Brahmana", 1, 5, 9, 4.

Nota 31. ELIADE, "Mitul reintegrarii".

Nota 32. Ad esempio, "Yasna, 30, 3-6; si veda anche il commento di NYBERG, "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes", ‘J. Asiatique’, 1,113 e seguenti (1929).

Nota 33. Ad esempio ZANE, "Proverbele Românilor", 6, pagina 556.

Nota 34. "Rgveda", 7, 30, 3.

Nota 35. Ibidem, 4, 1, 11.

Nota 36. "Markandeya Purana", 74, 4.

Nota 37. Confronta ELIADE, "Cosmical Homology and Yoga".

Nota 38. Confronta A. BERTOLET, "Das Geschlecht der Gottheit" (Tubinga, 1934).

Nota 39. BUDGE, "From Fetish to God in Ancient Egypt", pagine 7, 9.

Nota 40. Confronta ad esempio JUNG e KERENYI, "Einführung in das Wesen der Mythologie", pagina 83.

Nota 41. Confronta DE VRIES, "Handouch d. germanischen Religionsgeschichte", 2, pagina 306; "The problem of Loki", pagine 220 e seguenti.

Nota 42. Confronta BENVENISTE, "The Persian Religion", pagine 113 e seguenti.

Nota 43. Confronta HENTZE, "Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen", pagina 119.

Nota 44. BERTHOLET, opera citata, 21.

Nota 45. Ibidem, pagina 19.

Nota 46. "Bereshit rabba", 1, 1, foglio 6, colonna 2, eccetera; per altri testi si veda A. H. KRAPPE, "The Birth of Eve", Gaster Anniversary Volume (1934), pagine 312-322.

Nota 47. "Convito", pagine 189 e seguenti.

Nota 48. Confronta ELIADE, "Mitul reintegrarii", pagine 83 e seguenti.

Nota 49. Confronta H. MASPERO, "Les procédés de ‘nourrir le principe vital’ dans la religion taoiste ancienne", ‘J.

Asiatique’, 207, numero 1 (aprile-giugno 1937).

Nota 50. Confronta, per i Greci, NILSSON, "Griechische Feste", pagine 370 e seguenti; durante il carnevale, DUMEZIL, "Le problème des Centaures", pagine 140, 180, eccetera; in India, MEYER, "Altindische Trilogie", 1, pagine 76, 86, eccetera; nelle feste di primavera in Europa, ibidem, 1, pagine 88 e seguenti.; E. CRAWLEY - Th. BESTERMAN, "The Mystic Rose" (nuova edizione, Londra, 1927), 1, pagine 313 e seguenti, eccetera.

Nota 51. MEYER, opera citata, 1, pagine 182 e seguenti.

Nota 52. Riferimenti in ELIADE, "Mitul Reintegrarii, pagine 82 e seguenti

Nota 53. "Jarminiya Upanishad Brahmana", 1, 5, 5; 1, 35, 7-9, eccetera. Si vedano su alcuni di questi temi mitici: A. B. COOK, "Zeus", volume 3, Rt. 2 (Cambridge, 1940), pagine 975-1016; COOMARASWAMY, "Symplegades", pagine 463-488.

Nota 54. Si veda, ad esempio, il duello col mostro tricefalo, la ‘prova’ classica delle iniziazioni militari, studiata da DUMEZIL, "Horace et les Curiaces" (Parigi, 1942).

Nota 55. Confronta COOMARASWAMY, opera citata, pagina 486.

Nota 56. BERGAIGNE, "La religion védique", 3, pagina 113.

Nota 57. Ibidem, pagina 128.

Nota 58. Ibidem, pagina 115, eccetera; COOMARASWAMY, "Spiritual Authority and Temporal Power" (New Haven, 1942), pagine 29 e seguenti.

Nota 59. "Rgveda", 9, 73, 3.

Nota 60. Ad esempio, ibidem, 2, 11, 10.

Nota 61. EHNMARK, "Anthropomorphism and Miracle", pagine 181 e seguenti.

Nota 62. L. OLSCHKI, "Storia letteraria delle scoperte geografiche" (Firenze, 1937), pagina 195.

13. LA STRUTTURA DEI SIMBOLI.

166. Pietre simboliche.

Sono rari i fenomeni magico-religiosi che non implichino, in una forma o nell'altra, un certo simbolismo; il materiale documentario passato in rassegna nei capitoli precedenti lo dimostra abbondantemente. Senza dubbio, ogni fatto magico-religioso è una cratofania, una ierofania o una teofania; non occorre tornare su questo. Ma spesso ci troviamo di fronte a cratofanie, ierofanie o teofanie MEDIATE, ottenute mediante la partecipazione o l'integrazione a un sistema magico-religioso che è sempre un sistema simbolico, vale a dire un simbolismo.

Così, per ricordare soltanto un esempio, abbiamo visto che certe pietre diventano sacre perché le anime dei morti (‘antenati’) si incarnano in loro, oppure perché manifestano o rappresentano una forza sacra, una divinità, o ancora perché nelle loro vicinanze è avvenuto un patto solenne o un avvenimento religioso, eccetera. Ma moltissime altre pietre acquistano qualità magico-religiose grazie a una ierofania o a una cratofania mediata cioè attraverso un simbolismo che conferisce loro valore magico o religioso.

Il sasso su cui dormì Giacobbe, e dal quale vide in sogno la scala degli angeli, divenne sacro soltanto perché era stato sede di una ierofania. Ma altri "bethel" od "omphaloi" sono sacri perché si trovano nel ‘Centro del Mondo’, e quindi nel punto di congiunzione fra le tre zone cosmiche. Evidentemente il ‘Centro’ è esso stesso una zona sacra e, a questo titolo, l'oggetto che lo incarna o lo rappresenta diviene sacro anch'esso e si può quindi considerare una ierofania. Ma, al tempo stesso, è vera l'affermazione che un "bethel" o un "omphalos" sono ‘simboli’ del ‘Centro’ nella misura in cui portano in sé una verità che trascende lo spazio (il ‘Centro’) e la introducono in uno spazio profano. Parimenti certi sassi forati diventano sacri grazie al simbolismo (solare o sessuale) rivelato dalla loro stessa forma.

In questo caso la ierofanizzazione avviene mediante un simbolismo patente, direttamente rivelato dalla ‘forma’ stessa del sasso (‘forma’ intesa, naturalmente, quale è appresa dall'esperienza magico-religiosa, non dall'esperienza empirico-razionalista). Ma vi sono altre pietre magiche, medicinali o ‘preziose’, che traggono il loro valore dalla partecipazione a un simbolismo non sempre trasparente. Alcuni esempi illumineranno le articolazioni di un simbolismo sempre più denso, che invano avremmo cercato nelle ierofanie e nelle cratofanie litiche già ricordate.

La giada è una ‘pietra preziosa’ che rappresentò una parte notevole nella simbolica arcaica cinese (1). Nell'ordine sociale incarna la sovranità e la potenza; in medicina è una panacea, e viene ingerita (2) per ottenere la rigenerazione del corpo; è anche ritenuta nutrimento degli spiriti, e i taoisti credevano che potesse garantire l'immortalità (3). Da questo viene l'importanza della giada in alchimia, e il posto che ha sempre occupato nelle teorie e nelle pratiche funerarie. Dice un testo dell'alchimista Ko-Hung: ‘Ponendo oro e giada nei nove orifici del cadavere, sarà preservato dalla putrefazione’ (4). D'altra parte il trattato "T'ao Hung-Ching" (quinto secolo) dà questi particolari: ‘Se, aprendo una tomba antica, il cadavere che contiene sembra vivo, sappiate che, dentro e fuori del corpo, vi sono grandi quantità di oro e di giada. Secondo le disposizioni della dinastia Han, i principi e i signori erano sepolti con i loro vestiti ornati di perle e con astucci di giada, per preservare il corpo dalla decomposizione’ (5). Recenti scavi archeologici hanno confermato i testi relativi alle giade funebri (6).

Ma la giada racchiude tutte queste virtù soltanto perché incarna il principio cosmologico "yang", e pertanto è investita di tutto un complesso di qualità solari, imperiali, indistruttibili. La giada, come del resto l'oro, contiene il "yang" e diventa immediatamente un centro carico di energia cosmica. La sua multivalenza strumentale è conseguenza logica della multivalenza del principio cosmologico "yang". E anche supponendo che cercassimo di penetrare nella preistoria che precedette la formula cosmologica "yang-yin", ci troveremmo di fronte a un'altra formula cosmologica e a un altro simbolismo che avrebbe giustificato l'applicazione della giada (7).

Seguire un simbolismo arcaico fino alla preistoria è possibile per la perla. Abbiamo tentato di farlo in uno studio precedente (8). Sono state trovate perle, conchiglie, nelle sepolture preistoriche; la magìa e la medicina le utilizzano; si offrono ritualmente alle divinità dei fiumi, eccetera; occupano un posto privilegiato in alcuni culti asiatici; le donne le portano per ottenere fortuna in amore e fecondità. Vi fu un tempo in cui la conchiglia, la perla, avevano dappertutto un significato magico-religioso; gradatamente il loro campo si è ristretto alla stregoneria e alla medicina (9). Nei tempi moderni e per certe classi sociali, la perla conserva soltanto un valore economico ed estetico. Questa degradazione del significato metafisico, dal ‘cosmologico’ all''estetico’, è di per sé un fenomeno interessante, sul quale torneremo; ma prima si deve rispondere a un'altra domanda: perché la perla ha un significato magico, medicinale o funerario? Perché era ‘nata dalle Acque’, perché era ‘nata dalla luna’, perché rappresentava il principio "yin", perché era stata trovata dentro una conchiglia, simbolo della femminilità creatrice. Tutte queste circostanze trasfiguravano la perla in ‘centro cosmologico’, nel quale coincidevano i prestigi della Luna, della Donna, della Fecondità, del Parto. La perla era carica della forza germinatrice dell'acqua in cui si era formata; ‘nata dalla Luna’ (10), ne divideva le virtù magiche e per questo si imponeva come ornamento femminile; il simbolismo sessuale della conchiglia le comunicava tutte le forze che implica; finalmente la somiglianza fra perla e feto le conferiva proprietà genitali e ostetriche (l'ostrica "pang" ‘gravida di una perla, è simile alla donna che ha il feto nel ventre’, dice un testo cinese) (11). Da questo triplice simbolismo (Luna, Acque, Donna) derivano tutte le proprietà magiche della perla, medicinali, ginecologiche e funerarie.

In India la perla diventò panacea; giova contro le emorragie, l'itterizia, la pazzia, gli avvelenamenti, il mal d'occhi, la tisi, eccetera (12). La medicina europea l'ha utilizzata specialmente contro la malinconia, l'epilessia, la pazzia (13); malattie in massima parte ‘lunari’. Anche le sue proprietà antitossiche si spiegano nello stesso modo: la luna guariva gli avvelenamenti di ogni specie (14). Ma il pregio della perla, in Oriente, è dovuto specialmente alle sue proprietà afrodisiache, fecondatrici e talismaniche. E quando si depone una perla nella tomba, a contatto col cadavere, la perla rende il morto solidale col proprio principio cosmologico: la Luna, l'Acqua, la Donna.

In altri termini, la perla rigenera il morto, inserendolo in un ritmo cosmico per eccellenza ciclico, che presuppone (come le fasi della luna) nascita, vita, morte, rinascita. Il morto coperto di perle acquisisce un destino ‘lunare’, può sperare di rientrare nel circuito cosmico, essendo penetrato di tutte le virtù della luna, creatrici di forme viventi.

167. Degradazione dei simboli.

Si comprende facilmente che il valore multiplo della perla è dovuto anzitutto al simbolismo in cui la perla si inquadra. Che tale simbolismo venga interpretato basandosi particolarmente sugli elementi sessuali, o che si preferisca ridurlo a un complesso cultuale preistorico, un punto resta incontestabile: la sua struttura cosmologica. Gli emblemi e le funzioni della donna conservano, in

tutte le società arcaiche, un valore cosmologico. Non siamo in grado di definire con esattezza in quale momento della preistoria la perla abbia acquistato tutti i valori sopra elencati; per lo meno è certo che prese il suo carattere di ‘pietra magica’ soltanto quando l'uomo ebbe coscienza del complesso cosmologico Acqua-Luna-Divenire, e il ritmo cosmico dominato dalla luna gli si rivelò. Le ‘origini’ del simbolismo della perla non sono quindi empiriche, ma teoriche e metafisiche. Questo simbolismo, in seguito, fu interpretato, ‘vissuto’ diversamente, poi degradato fino alle superstizioni e al valore economico-estetico che rappresenta per noi la perla.

Completiamo la nostra documentazione con l'aiuto di alcune pietre magico-religiose, cominciando dal lapislazzuli, la pietra azzurra che godeva di tanto prestigio in Mesopotamia e doveva il suo valore sacro al significato cosmologico: rappresentava infatti la notte stellata e il dio della luna, Sin. I Babilonesi conoscevano e apprezzavano certe pietre ginecologiche, passate poi nella medicina greca. Una, la ‘pietra della gravidanza’ ("aban e-ri-e"), fu identificata da Boson con il "lithos samios" di Dioscoride; un'altra, "aban rami", ‘la pietra dell'amore’, ‘della fecondità’, sembra confondersi col "lithos selenites" di Dioscoride. Le pietre di questa specie traevano la loro efficacia ginecologica dall'omologazione con la luna. Il valore ostetrico del diaspro ("aban ashup") si spiega col fatto che rompendosi generava, nel suo ‘ventre’, parecchie altre pietre; il simbolo è evidente. Dai Babilonesi, la funzione ginecologica del diaspro passò al mondo greco-romano, ove si conservò fino al medioevo. Un simbolismo analogo spiega la fortuna goduta nell'antichità dalla ‘pietra delle aquile’, "aetites: utilis est", osserva Plinio (16), "mulieribus pregnantibus"; scuotendo questa pietra si sente nel suo interno uno strano rumore, come se nascondesse nel ‘ventre’ un'altra pietra. La virtù di queste pietre ginecologiche e ostetriche deriva direttamente o dalla loro partecipazione al principio lunare, o da una loro singolare conformazione, ritenuta segno di una provenienza eccezionale. La loro essenza magica è conseguenza della loro ‘vita’, infatti sono ‘vive’, hanno un sesso, sono gravide. E non sono un'eccezione: tutte le altre pietre e tutti i metalli ‘vivono’ anch'essi e hanno un sesso (17), solo che la loro vita è assai più tranquilla, la loro sessualità più vaga; ‘spuntano’ nel grembo della terra con ritmo sonnolento, pochissime ‘raggiungono la maturità’ (per gli Indiani il diamante è "pakka", ‘maturo’, mentre il cristallo è "kaccha", ‘acerbo’) (18).

Un ottimo esempio di spostamento e variabilità del simbolo è dato dalla ‘pietra del serpente’. In molte regioni si credeva che le pietre preziose fossero cadute dalla testa dei serpenti o dei dragoni. Per questo il diamante, ad esempio, era ritenuto velenoso e si raccomandava di non portarlo alle labbra, perché è stato nella gola del serpente (credenze di origine indiana passate nel mondo ellenistico e arabo) (19). Le credenze che derivano le pietre preziose dalla bava dei serpenti si trovano in una zona vastissima, dalla Cina all'Inghilterra (20). In India si crede che i "naga" portino nel gozzo e nella testa certe pietre magiche, splendenti. Plinio (21) razionalizza queste credenze di origine orientale quando afferma che la "dracontia" o "dracontites" è una pietra che si forma nel cervello ("cerebra") dei dragoni. Il processo di razionalizzazione è ancora più spiccato in Filostrato (22); l'occhio di certi dragoni, dice, è una pietra ‘di splendore accecante’ e dotata di virtù magiche; i maghi, aggiunge Filostrato, dopo aver adorato i rettili, tagliano loro la testa e ne traggono pietre preziose.

L'origine e la base teorica di queste leggende e di tante altre non sono oscure; è il mito arcaico dei ‘mostri’ (serpenti, dragoni), custodi dell'‘Albero della Vita’, di una zona consacrata per eccellenza, di una sostanza sacra, di valori assoluti (immortalità, giovinezza eterna, scienza del bene e del male, eccetera). Si ricorderà che i simboli di questa realtà assoluta sono sempre custoditi da mostri che ne vietano l'accesso ai non prescelti; l'‘Albero della Vita’, l'Albero dalle Mele d'Oro o il Vello d'Oro, ‘i tesori’ di ogni specie (le perle del fondo oceanico, l'oro della terra, eccetera) sono difesi da un drago, e chi vuole appropriarsi uno dei simboli dell'immortalità deve anzitutto dar prova di ‘eroismo’ o di ‘sapienza’, affrontando ogni sorta di perigli e uccidendo finalmente il mostruoso rettile. Da questo tema mitico arcaico sono derivate, mediante processi multipli di razionalizzazione e degradazione, tutte le credenze relative a tesori, pietre magiche e gioielli. L'Albero della Vita, o

l'Albero delle Mele d'Oro o il Vello d'Oro - che simboleggiava uno stato assoluto (oro = ‘gloria’, immortalità) - diventa un ‘tesoro’ di oro nascosto sottoterra e custodito da dragoni o serpenti.

Gli EMBLEMI metafisici custoditi e difesi da serpenti, si trasformano in OGGETTI concreti che si trovano sulla fronte, nell'occhio o nel gozzo dei serpenti. Quel che in origine era pregiato come SEGNO dell'assoluto, assume più tardi - per altri strati sociali o in seguito a degradazione del significato- valori magici, medicinali, estetici. In India, ad esempio, il diamante passava per emblema della realtà assoluta; il suo nome "vajra" era anche il nome del fulmine, simbolo di Indra, emblema dell'essenza incorruttibile. In questo complesso teorico - forza, incorruttibilità, lampo, manifestazione cosmica della virilità - il diamante era consacrato in quanto, nell'ordine mineralogico, incarnava queste essenze. Nel quadro dell'altro complesso teorico, quello della valorizzazione ‘popolare’ della realtà assoluta, custodita da un mostro, il diamante era pregiato per la sua discendenza dai serpenti. Alla stessa discendenza (ora degradata a livelli sempre più bassi) il diamante doveva le sue proprietà magiche e medicinali: preservava dall'avvelenamento e dai serpenti, come tante altre ‘pietre dei serpenti’ ("carbunculus", "borax", il "bezoar", eccetera). Un certo numero di queste ‘pietre dei serpenti’ furono realmente tolte dalla testa di serpenti, ove talvolta si trovano concrezioni dure e pietrose. MA VE LE HANNO TROVATE SOLTANTO PERCHE' VE LE AVEVANO CERCATE. La credenza nella ‘pietra dei serpenti’ si trova su di un'estensione immensa, eppure è molto recente, e limitata a certe zone, l'osservazione di concrescenze dure e petrose nei serpenti; insomma, è rarissimo che una ‘pietra dei serpenti’ sia realmente una pietra estratta dalla testa di un serpente. La stragrande maggioranza delle altre pietre magiche e medicinali, abbiano o no una nomenclatura serpentina, hanno relazioni svariate coi serpenti in virtù di un mito originale, riducibile, come abbiamo detto, a un tema metafisico: ‘il mostro custode degli emblemi dell'immortalità’. Non c'è dubbio che molte leggende e superstizioni sono derivate non direttamente dalla formula mitica primordiale, ma invece dalle innumerevoli varianti laterali o ‘degradate’, alle quali la prima formula ha dato origine.

168. Infantilismo.

Ci siamo limitati di proposito a questi esempi raccolti in un solo settore, per mettere in luce da una parte le ramificazioni multiple del simbolo, e dall'altra i processi di razionalizzazione, di degradazione e d'infantilismo che un simbolismo subisce nella sua interpretazione sui piani più bassi. Come vi sarete potuti convincere, abbiamo spesso a che fare con varianti, in apparenza ‘popolari’, la cui origine dotta- in ultima analisi metafisica (cosmologica, eccetera) - si può facilmente riconoscere (ad esempio, la ‘pietra dei serpenti’) e presenta tutte le stimmate di un processo di infantilismo. Questo processo, del resto, può svolgersi in molte altre maniere. Citiamo due casi fra i più frequenti: 1) o un simbolismo ‘dotto’ finisce col tempo per servire a strati sociali inferiori, degradando così il suo significato primitivo; 2) oppure il simbolo è inteso in modo puerile, cioè estremamente concreto e staccato dal sistema cui apparteneva. Abbiamo dato qui sopra qualche esempio della prima categoria (‘pietra dei serpenti’, perla, eccetera). Citiamo un caso altrettanto suggestivo. Una vecchia ricetta popolare romena ordina: ‘Quando un uomo o un animale è raffreddato scrivete queste parole sopra un piatto nuovo: "Fison", "Gheon", "Tigri", "Eufrate", e lavatele con acqua vergine; il malato beva di quell'acqua e guarirà; se è un animale, versategliela nel naso’ (23). I nomi dei quattro fiumi biblici che irrigano il Paradiso possono purificare, in una prospettiva magico-religiosa, qualsiasi ‘Cosmo’, e quindi il microcosmo rappresentato dal corpo dell'uomo o dell'animale. In questo caso, l'infantilismo si tradisce subito nel modo semplicistico, concreto, di intendere il simbolismo della purificazione mediante le acque paradisiache: si assorbe

l'acqua che ha toccato le quattro parole scritte... Quanto al secondo tipo di infantilizzazione del simbolo (che non implica necessariamente una ‘storia’, una ‘caduta’, dall'ambiente dotto a quello popolare), se ne troveranno molti esempi nel bel libro di Lévy-Bruhl, "L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs" (pagine 169-299). La massima parte dei documenti citati dallo studioso francese illumina il simbolo quale sostituto dell'oggetto sacro, o in quanto ‘simbolo-appartenenza’, e, quando si tratta di sostituto e partecipazioni, il processo di infantilizzazione è inevitabile; questo non solo presso i ‘primitivi’ ma anche nelle società più evolute. Citiamo, per dare un esempio, il seguente caso tolto dal Lévy-Bruhl: ‘Nell'Africa equatoriale, nell'alto Ogoué, l'antilope "ocibi", spiegava un capo Bamba, va al pascolo soltanto di notte. Durante il giorno dorme o rumina, senza spostarsi. Quest'abitudine ha indotto gli indigeni a farne il simbolo dell'immobilità. Sono convinti che tutti quelli che hanno mangiato in comune la carne di quell'antilope all'inaugurazione di un nuovo villaggio, non lo abbandoneranno per stabilirsi altrove’ (pagine 257-258). Nel pensiero degli indigeni, il simbolo si comunica per partecipazione, in modo concreto, appunto come le quattro parole scritte in fondo a un piatto possono ‘purificare’, nella citata magìa infantilizzata, un individuo raffreddato. Ma questa varietà di interpretazioni non esaurisce né il simbolo originale né le possibilità, per i ‘primitivi’, di accedere a un simbolismo coerente. Questo, lo ripetiamo, è soltanto un campione di quell'infantilismo che si manifesta abbondantemente nell'esperienza religiosa di qualsiasi popolazione civile. Che i ‘primitivi’ siano anch'essi capaci di un simbolismo coerente, cioè articolato su principi cosmo-teologici, è dimostrato da numerosi fatti già passati in rassegna nei precedenti capitoli (ad esempio, il simbolismo del ‘Centro’ presso i popoli artici, camitici, ugro-finnici; la comunicazione fra le tre zone cosmiche dei Pigmei di Malacca; il simbolismo dell'arcobaleno, della montagna, delle liane cosmiche, eccetera presso gli Australiani, gli Oceanici, eccetera). Ma avremo presto occasione di tornare su questa capacità teoretica dei ‘primitivi’ o delle popolazioni primitive.

Per ora constatiamo la coesistenza, nelle società ‘primitive’, non meno che in quelle evolute, di un simbolismo coerente accanto a un simbolismo infantilizzato. Lasceremo da parte il problema della causa di questa infantilizzazione, e se sia inerente alla condizione umana. Ci basti qui sottolineare che, coerente o degradato, il simbolo continua a rappresentare una parte importante in tutte le società. La sua funzione resta invariabile: trasformare un oggetto o un atto in qualche cosa di diverso da quel che sono nella prospettiva dell'esperienza profana. Riferendoci ancora una volta a esempi già citati - si tratti di un "omphalos", simbolo del ‘Centro’, o di una pietra preziosa come la giada e la perla, o di una pietra magica come la ‘pietra dei serpenti’ - ognuna di queste varietà di pietre riceve un valore nell'esperienza magico-religiosa dell'uomo, nella misura in cui manifesta un qualsiasi simbolo.

169. Simboli e ierofanie.

Considerato da questo punto di vista, il simbolo prolunga la dialettica della ierofania: TUTTO QUEL CHE NON E' DIRETTAMENTE CONSACRATO DA UNA IEROFANIA, DIVENTA SACRO GRAZIE ALLA SUA PARTECIPAZIONE A UN SIMBOLO. I simboli discussi da Lévy-Bruhl sono in maggioranza partecipazioni o sostituti di oggetti sacri di qualche specie. Un meccanismo identico si nota nelle religioni ‘evolute’; basta sfogliare un repertorio esauriente, come ad esempio "Symbols of the Gods in Mesopotamian Art", di E.

Douglas Van Buren, per convincersi che tutta una serie di oggetti o di segni simbolici debbono il loro valore e la loro funzione sacra al fatto che si integrano nella ‘forma’ o nell'epifania di una

divinità (ornamenti, acconciature, segni degli dèi, oggetti portati dagli dèi, eccetera). Ma questi non sono tutti i simboli: ve ne sono altri che precedono la ‘forma’ storica della divinità; alludiamo a molti simboli vegetali, alla luna, al sole, al lampo, a certi disegni geometrici (croce, pentagono, rombi, svastica, eccetera). Molti di questi simboli sono stati annessi dalle divinità che dominarono la storia religiosa della Mesopotamia: la luna nuova da Sin, dio lunare; il disco solare da Shamash, eccetera. Se altri hanno conservato qualche autonomia rispetto agli dèi (ad esempio certe armi, certi simboli architettonici, certi segni come quello dei ‘tre punti’, eccetera) molti, i più, furono sollecitati successivamente da moltissime divinità, e questo ci fa credere che hanno preceduto i vari pantheon mesopotamici. Del resto, la trasmissione di un simbolo da un dio all'altro è fenomeno corrente nella storia delle religioni. Così, ad esempio, in India "vajra", insieme ‘fulmine’ e ‘diamante’ (simbolo della sovranità universale, dell'incorruttibilità, della realtà assoluta, eccetera) passò da Agni a Indra, poi al Buddha. E sarebbe facile moltiplicare gli esempi.

Da queste considerazioni risulta che la massima parte delle ierofanie sono atte a diventare simboli. Ma la parte importante rappresentata dal simbolismo nell'esperienza magico-religiosa dell'umanità non va cercata in questa convertibilità delle ierofanie in simboli. Il simbolo non è importante solo perché PROLUNGA una ierofania o le si SOSTITUISCE, ma anzitutto perché può continuare il processo di ierofanizzazione, e specialmente perché, all'occorrenza, è esso stesso una ierofania, cioè perché rivela una realtà sacra o cosmologica che nessun'altra ‘manifestazione’ è capace di RIVELARE. Così, per dare un esempio del prolungamento di una ierofania mediante un simbolo, tutti gli amuleti e tutti i ‘segni’ nei quali è presente la luna (luna nuova, mezzaluna, luna piena, eccetera) traggono la loro efficacia da questa stessa presenza; in un modo o nell'altro, partecipano alla sacralità della Luna. Sono, potremmo dire, epifanie diminuite della Luna. Ma l'importanza degli amuleti e dei talismani non si spiega certamente con quest'epifania diminuita e talvolta indistinta (24) (come quando la luna nuova è riprodotta rozzamente su panini votivi). La ragione dell'importanza del simbolo dobbiamo domandarla al SIMBOLO IN SE'. Il processo è evidente per una quantità di disegni e ornamenti della ceramica, nella protostoria cinese ed eurasiatica, ‘simboleggianti’ le fasi della luna mediante diverse opposizioni di bianco e di nero (= luce e oscurità; confronta i lavori di C. Hentze). Questi disegni e ornamenti hanno tutti una funzione e un valore magico-religiosi (25). Ma l'EPIFANIA lunare è qui pressoché indecifrabile, e quel che le conferisce il suo valore è il SIMBOLISMO lunare.

Vi è di più: mentre una ierofania presuppone discontinuità nell'esperienza religiosa (poiché esiste sempre, sotto una qualsiasi forma, una FRATTURA fra sacro e profano e un PASSAGGIO dall'uno all'altro; frattura e passaggio che formano l'essenza stessa della vita religiosa), un simbolismo attua la SOLIDARIETA' permanente dell'uomo con la sacralità (solidarizzazione evidentemente confusa, nel senso che l'uomo ne prende coscienza soltanto sporadicamente). Un talismano, o la giada, o le perle portate sulla persona, proiettano in modo permanente chi le porta nella zona sacra rappresentata (cioè simboleggiata); ora, questa permanenza non si potrebbe acquisire mediante un'esperienza magico-religiosa, che presuppone una frattura tra profano e sacro. Abbiamo visto (paragrafo 146) che i ‘doppioni facili’ dell'Albero cosmico, dell'Asse dell'Universo, del Tempio, eccetera sono sempre rappresentati da un simbolo del Centro. Ma, come abbiamo già avuto occasione di notare, un ‘Centro’ è di conquista difficile, e porlo a disposizione di un qualsiasi soggetto tradisce quel che abbiamo chiamato ‘nostalgia del paradiso’, il desiderio di trovarsi permanentemente, senza sforzo e perfino, in qualche modo, senza rendersene conto, in una zona sacra per eccellenza. Così ancora, si può dire che il simbolismo tradisce il bisogno dell'uomo di prolungare all'infinito la ierofanizzazione del Mondo, di trovare ininterrottamente doppioni, sostituti e partecipazioni a una ierofania data; meglio ancora, tradisce una tendenza a identificare questa ierofania col complesso dell'Universo.

Torneremo alla fine del capitolo su quest'importante funzione del simbolo.

170. Coerenza del simbolo.

Rigorosamente parlando, la parola simbolo dovrebbe riservarsi ai simboli che prolungano una ierofania o formano essi stessi una ‘rivelazione’ non esprimibile mediante un'altra forma magico-religiosa (rito, mito, forma divina, eccetera). In senso lato nondimeno, TUTTO può essere un simbolo o può funzionare da simbolo, dalla cratofania più rudimentale (‘simboleggiante’ in qualche modo la potenza magico-religiosa incorporata in un qualsiasi oggetto) fino a Gesù Cristo che, da un certo punto di vista, si può considerare ‘simbolo’ del miracolo dell'incarnazione di Dio nell'uomo.

1 due sensi della parola ‘simbolo’ sono ammessi nel linguaggio corrente dell'etnologia, della storia delle religioni e della filosofia, e, come abbiamo già potuto constatare, i due sensi sono confermati dall'esperienza magico-religiosa dell'intera umanità. Tuttavia la struttura e la funzione autentiche del simbolo possono essere penetrate soprattutto con lo studio particolare del simbolo in quanto prolungamento della ierofania e in quanto forma autonoma della rivelazione. Abbiamo considerato qui sopra il simbolismo lunare dei disegni preistorici e protostorici. Certo i disegni di questo tipo prolungano la ierofania lunare, ma, considerati nel loro complesso, dicono più di qualsiasi altra epifania lunare. Ci aiutano a districare da tutte quelle epifanie il SIMBOLISMO LUNARE, e questo ha il vantaggio di poter ‘rivelare’ meglio di tutte le altre epifanie lunari riunite e, insieme, di poter rivelare in modo simultaneo e panoramico quel che discoprono le altre epifanie in modo successivo e frammentario. Il simbolismo della Luna rende trasparente la struttura stessa delle ierofanie lunari; l'emblema di un animale lunare La struttura dei simboli ("t'ao-t'ie", l'orso, eccetera), o un disegno in bianco e nero nel quale è integrata la figura dell'‘antenato’, rivela allo stesso grado la totalità dei prestigi lunari e il destino del Cosmo e dell'Uomo nel suo ritmico e perpetuo divenire (confronta gli studi di Hentze).

Parimenti la sacralità delle Acque e la struttura delle Cosmologie e delle Apocalissi acquatiche potrebbero rivelarsi integralmente soltanto attraverso il simbolismo acquatico, che è il solo ‘sistema’ capace di integrare tutte le rivelazioni particolari delle innumerevoli ierofanie. Naturalmente questo simbolismo acquatico non è manifestato in nessun luogo in modo concreto, non ha ‘sostegno’, è formato da un insieme di simboli interdipendenti e integrabili in un sistema; nondimeno è reale.

Basta ricordare (paragrafo 73) la coerenza del simbolismo dell'immersione nelle Acque (battesimo, diluvio, ‘Atlantide’), della purificazione mediante l'acqua (battesimo, libazioni funerarie), della precosmogonia (le Acque, il ‘loto’ o l'‘isola’, eccetera) per intendere che siamo di fronte a un ‘sistema’ ben articolato. Sistema evidentemente implicito in tutta la ierofania acquatica, per quanto modesta, ma che si rivela più nettamente attraverso un simbolo (ad esempio il diluvio o il battesimo) e si rivela totalmente soltanto nel simbolismo acquatico, quale risulta da TUTTE le ierofanie.

Una rapida rassegna dei precedenti capitoli mostra abbastanza nettamente che ci troviamo, secondo i casi, di fronte a un simbolismo celeste, o a un simbolismo tellurico, vegetale, solare, spaziale, temporale, eccetera. Questi diversi simbolismi possono con ragione considerarsi ‘sistemi’ autonomi, nella misura in cui manifestano più chiaramente, più totalmente e con coerenza superiore quel che le ierofanie manifestano in modo particolare, locale, successivo. Perciò ci siamo studiati, ogni volta che il documento in esame ci invitava a farlo, di interpretare una data ierofania alla luce del proprio simbolismo, per raggiungerne il significato profondo. Qui non si tratta, evidentemente, di ‘dedurre’ arbitrariamente un simbolismo qualsiasi da una ierofania elementare; né, tanto meno, di

razionalizzare un simbolismo per renderlo più consistente e più trasparente, come fu fatto per il simbolismo solare nell'ultimo periodo dell'antichità (paragrafo 46).

L'integrazione di una ierofania nel simbolismo in essa implicito è un'esperienza autentica della mentalità arcaica, e tutti quelli che partecipano a tale mentalità VEDONO realmente il sistema simbolico in qualsiasi sostegno materiale. E se alcuni non lo vedono più, o possono ormai accedere soltanto a un simbolismo infantile, non per questo è compromessa la validità della struttura del simbolismo. Infatti un simbolismo è indipendente dal fatto di essere ancora compreso o di non esserlo più; conserva la sua consistenza malgrado ogni degradazione; la conserva perfino quando è stato dimenticato, come dimostrano quei simboli preistorici di cui il significato si è perduto nel corso dei millenni, per essere in seguito 'riscoperto'.

Del resto è completamente indifferente che i 'primitivi' contemporanei intendano o non intendano che un'immersione nell'acqua equivale tanto a un diluvio che alla sommersione di un continente nell'oceano, e che l'uno e l'altro simboleggiano la scomparsa di una 'forma vecchia', allo scopo di far riapparire una 'forma nuova'. Per la storia delle religioni un punto solo ha importanza: il fatto che l'immersione di un uomo o di un continente, nonché il significato cosmico-escatologico di queste immersioni, esistono in miti e rituali; il fatto che tutti questi miti e rituali sono coerenti o, in altre parole, che formano un sistema simbolico anteriore, in un certo senso, a ciascuno di loro preso separatamente. Possiamo quindi a buon diritto parlare, come vedremo ancor più chiaramente fra poco, di una 'logica del simbolo'; logica che trova la sua conferma non soltanto nel simbolismo magico-religioso, ma anche nel simbolismo manifestato dall'attività subcosciente e transcosciente dell'uomo.

Uno dei tratti caratteristici del simbolo è la simultaneità dei significati che rivela. Un simbolo lunare o acquatico è valido a tutti i livelli del reale, e questa multivalenza è rivelata simultaneamente. Per esempio, il dittico 'luce-tenebre' simboleggia allo stesso tempo il Giorno e la Notte cosmici, la comparsa e la scomparsa di una qualsiasi forma, la morte e la risurrezione, la creazione e la dissoluzione del Cosmo, il virtuale e il manifesto, eccetera. Questa simultaneità dei significati racchiusi in un simbolo si verifica egualmente in margine alla vita religiosa propriamente detta. Come abbiamo mostrato (paragrafo 166), la giada ha o annuncia in Cina una funzione magico-religiosa, ma questa funzione non esaurisce il simbolismo della giada: la giada ha contemporaneamente un valore di linguaggio simbolico, nel senso che il numero, il colore e la disposizione delle pietre di giada che una persona porta non si limitano a solidarizzare la persona con il Cosmo o le Stagioni, ma proclamano inoltre la sua 'identità', precisando, ad esempio, che è zitella, maritata o vedova, appartenente alla tale classe sociale e alla tale famiglia, alla tale regione e che ha il fidanzato o il marito in viaggio, eccetera. Parimenti, nell'isola di Giava, il simbolismo dei disegni e dei colori nel "batik" proclama il sesso e la posizione sociale di chi lo porta, la stagione e l'occasione in cui si porta, eccetera (26); sistemi identici sono frequenti in tutta la Polinesia (27).

Da questo punto di vista, il simbolismo si presenta come un 'linguaggio' accessibile a tutti i membri della comunità e inaccessibile agli estranei, ma in ogni caso un linguaggio che esprime, simultaneamente e allo stesso grado, la condizione sociale, 'storica', 'psichica' della persona che porta il simbolo e le sue relazioni con la società e col Cosmo (certe giade o "batik" si portano in primavera, alla vigilia dei lavori agricoli, all'equinozio o al solstizio, eccetera). In breve, il simbolismo delle vesti rende la persona umana solidale, da una parte, col Cosmo e, dall'altra, con la comunità di cui fa parte, proclamando direttamente agli occhi di ogni membro della comunità la sua identità profonda. Espressione simultanea di una molteplicità di significati, solidarizzazione col Cosmo, trasparenza nei riguardi della Società: queste sono altrettante funzioni che tradiscono lo stesso slancio e lo stesso orientamento. Tutte convergono a un fine comune: l'abolizione dei limiti di quel 'frammento' che è l'uomo entro la società e in mezzo al Cosmo, e la sua integrazione (mediante la trasparenza della sua identità profonda e del suo stato sociale; grazie anche alla sua solidarizzazione coi ritmi cosmici) in una più vasta unità: la Società, l'Universo.

171. Funzione dei simboli.

Questa funzione unificatrice ha certo un'importanza notevole, non soltanto nell'esperienza magico-religiosa dell'uomo, ma anche per la sua esperienza totale. Un simbolo rivela sempre, quale che sia il suo contesto, l'unità fondamentale di parecchie zone del reale. Dobbiamo ricordare le immense 'unificazioni' ottenute dai simboli delle Acque o della Luna, grazie alle quali un numero notevole di piani e di zone bio-antropo-cosmiche si identificano con alcuni principi? Così il simbolo da una parte continua la dialettica della ierofania, trasformando gli oggetti in UNA COSA DIVERSA da quel che sembrano all'esperienza profana: una pietra diventa simbolo del 'Centro del Mondo', eccetera; d'altra parte gli oggetti, diventando simboli, cioè segni di una realtà trascendente, ANNULLANO I LORO LIMITI CONCRETI, cessano di essere frammenti isolati, per integrarsi in un sistema; meglio ancora, incarnano in sé, malgrado la loro precarietà e il loro carattere frammentario, tutto il sistema.

Al limite, l'oggetto che diventa un simbolo tende a coincidere col TUTTO, allo stesso modo che la ierofania tende a incorporare il sacro nella sua totalità, a esaurire DA SE' SOLA tutte le manifestazioni della sacralità. Qualsiasi pietra dell'altare vedico, diventando Prajapati, tende a identificare tutto l'Universo con se stessa, allo stesso modo che ogni dea locale tende a diventare la Grande Dea e, in ultima analisi, ad annettersi tutta la sacralità disponibile. Questo 'imperialismo' delle 'forme' religiose si affermerà più nettamente ancora nel volume complementare che dedicheremo a queste 'forme'.

Limitiamoci a osservare che questa tendenza annessionistica si ritrova nella dialettica del simbolo. Non soltanto perché ogni simbolismo aspira a integrare e a unificare il maggior numero possibile di zone, ma anche perché ogni simbolo tende a identificare con se stesso il maggior numero possibile di oggetti, di situazioni e di modalità. Il simbolismo acquatico o lunare tende a integrare tutto quel che è Vita e Morte, cioè 'divenire' e 'forme'. Quanto a un simbolo come la perla, tende a rappresentare insieme quei due sistemi simbolici (Luna e Acque), incarnando da sé solo press'a poco tutte le epifanie della Vita, della Femminilità, della Fertilità, eccetera. Questa 'unificazione' non è una confusione; il simbolismo permette la circolazione, il passaggio, da un livello all'altro, da un modo all'altro, integrando tutti questi livelli e piani, MA SENZA FONDERLI. La tendenza a coincidere col Tutto dev'essere intesa come tendenza a integrare il 'tutto in un sistema, a ridurre la molteplicità a 'situazione' unica, in modo da renderla allo stesso tempo più trasparente possibile.

Abbiamo trattato altrove il simbolismo dei legami, dei nodi e delle reti (28), e in quell'occasione abbiamo potuto renderci conto che, dal significato cosmologico della 'legatura' delle acque fatta da Vrtra e dal significato cosmocratico dei 'legami' di Varuna, fino alla 'legatura' del nemico con vere corde o con vincoli magici, fino all'incatenamento del cadavere, fino ai miti ove le divinità funerarie prendono gli uomini o le anime dei morti in una rete - passando attraverso il simbolismo dell'uomo 'legato' o 'incatenato' (India, Platone), dello 'scioglimento' del filo labirintico o della 'soluzione' di un problema fondamentale, eccetera - non cessiamo mai di trovarci davanti a un solo e unico complesso simbolico, realizzato in modo più o meno imperfetto sui piani multipli della vita magico-religiosa (cosmologia, mito del Sovrano Terribile, magìa aggressiva o difensiva, mitologia funeraria, scene iniziatiche, eccetera): dappertutto abbiamo di fronte un archetipo che tenta di realizzarsi su tutti i piani dell'esperienza magico-religiosa. Ma vi è qualche cosa di ancor più significativo: questo simbolismo della 'legatura e dello 'scioglimento' rivela una situazione-limite dell'uomo nell'universo, una situazione che nessun'altra ierofania isolata sarebbe in grado di

rivelare; si può addirittura dire che soltanto mediante questo simbolismo del legame l'uomo prende piena conoscenza della propria posizione nel Cosmo e la esprime a se stesso in modo coerente. D'altra parte, le articolazioni di questo complesso simbolico svelano insieme l'unità della situazione di ogni ‘condizionato’, quale che sia (‘prigioniero’, ‘stregato’, o semplicemente l'uomo di fronte al proprio destino), e la necessità ‘logica’ di tutte queste omologazioni.

172. Logica dei simboli.

Abbiamo di conseguenza il diritto di parlare di una ‘logica del simbolo’, nel senso che i simboli, quale che sia la loro natura e su qualsiasi piano si manifestino, sono sempre coerenti e sistematici. Questa logica del simbolo esce dal campo della storia delle religioni propriamente detta e si schiera fra i problemi della filosofia. Infatti - lo abbiamo constatato studiando altrove il simbolismo dell''ascensione' - le creazioni di quel che chiamiamo subcosciente (sogni, ‘sogni a occhi aperti’, affabulazioni, psicopatogenie, eccetera) presentano una struttura e un significato completamente omologabili, da una parte, ai miti e ai rituali ascensionali e, dall'altra, alla metafisica dell'ascensione (29). Non esiste, in senso proprio, soluzione di continuità fra le creazioni spontanee del subcosciente (sogni ascensionali, ad esempio, eccetera) e i sistemi teorici elaborati in istato di veglia (ad esempio la metafisica dell'elevazione e dell'ascensione spirituali, eccetera). Questa constatazione sfocia su due problemi: 1) Abbiamo ancora il diritto di parlare esclusivamente di un SUBCOSCIENTE? Non sarebbe piuttosto il caso di presupporre anche l'esistenza di un TRANSCOSCIENTE? 2) Vi sono serie ragioni di affermare che le creazioni del subcosciente offrono una struttura diversa da quelle del cosciente? Ma questi due problemi debbono essere discussi nella prospettiva loro propria, quella filosofica.

Rileveremo tuttavia - e ci limiteremo a quest'osservazione - che numerose creazioni del subcosciente hanno un carattere scimmiesco di imitazione, di copia approssimativa degli archetipi, e che questi, in ogni caso, non sembrano proiezione esclusiva della zona subcosciente. Avviene spesso che un sogno, un'affabulazione o una psicosi imitino la struttura di un atto spirituale che in sé è perfettamente intelligibile, cioè immune da ogni contraddizione interna, che è logico, e conseguentemente derivato dall'attività cosciente (o transcosciente). Questa osservazione è tale da gettare una certa luce sul problema del simbolo in particolare e su quello della ierofania in generale.

Abbiamo rilevato quasi dappertutto, nella storia delle religioni, un fenomeno di IMITAZIONE FACILE dell'archetipo, imitazione da noi chiamata infantilismo. Abbiamo poi constatato che l'infantilismo tende a prolungare all'infinito le ierofanie; che tende, in altre parole, a collocare il sacro in qualsiasi frammento, cioè, al limite, tende a collocare il TUTTO in un semplice frammento. Una simile tendenza non è aberrante in sé, dato che il sacro tende effettivamente a identificarsi con la realtà profana, cioè a trasfigurare e a sacralizzare tutta la creazione. Ma l'infantilismo presenta quasi sempre una nota di facilità, di automatismo, spesso anche di artificio. Si potrebbe quindi stabilire un parallelo fra la tendenza del subcosciente a imitare nelle sue creazioni la struttura del cosciente o del transcosciente, e la tendenza dell'infantilismo a prolungare all'infinito le ierofanie, a ripeterle a tutti i livelli e in maniera, in certo senso, meccanica e grossolana: ambedue le tendenze hanno in comune i due tratti caratteristici della facilità e dell'automatismo. Tuttavia vi decifriamo anche un altro tratto: il desiderio di UNIFICARE LA CREAZIONE, di ABOLIRE LA MOLTEPLICITA'; desiderio che, a suo modo, è anch'esso un'imitazione dell'attività della ragione, dato che anche la ragione tende all'unificazione del reale e quindi, in ultima analisi, tende all'abolizione della Creazione. Tuttavia, nel caso delle creazioni del subcosciente, o

dell'infantilizzazione delle ierofanie, siamo piuttosto di fronte a un movimento della VITA che tende al riposo, che aspira a ricuperare lo stato originario della materia: l'inerzia. Sopra un altro piano e nell'ambito di un'altra necessità dialettica, LA VITA - TENDENDO AL RIPOSO, ALL'EQUILIBRIO E ALL'UNITA' - IMITA LO SPIRITO NEL SUO SLANCIO VERSO L'UNIFICAZIONE E LA STABILITA'.

Per essere efficacemente sostenute, queste osservazioni richiederebbero tutta una serie di commenti, che non possiamo neppure tentare di abbozzare in questa sede. Abbiamo voluto valercene appunto perché ci aiutano a capire sia la tendenza alla RIPETIZIONE FACILE delle ierofanie, sia la parte molto importante rappresentata dal simbolismo nella vita magico-religiosa. Quel che potremmo chiamare IL PENSIERO SIMBOLICO permette all'uomo di circolare liberamente attraverso tutti i livelli del reale. Ma libera circolazione è espressione inadeguata: il simbolo, come abbiamo visto, identifica, assimila, unifica, piani eterogenei e realtà apparentemente irriducibili. E vi è di più: l'esperienza magico-religiosa permette la trasformazione dell'uomo stesso in simbolo. Tutti i sistemi e le esperienze antropocosmiche sono possibili IN QUANTO L'UOMO DIVENTA EGLI STESSO UN SIMBOLO. Bisogna aggiungere, tuttavia, che in questo caso la sua vita è notevolmente arricchita e ampliata. L'uomo non sente più di essere un frammento impermeabile, è invece un Cosmo vivo, aperto a tutti gli altri Cosmi vivi che lo circondano. Le esperienze macrocosmiche non sono più ESTERNE per lui, non sono in fin dei conti ‘estranee’ e ‘oggettive’, NON LO ESTRANIANO DA SE' STESSO, al contrario lo guidano verso se stesso, gli rivelano la propria esistenza e il proprio destino. I MITI COSMICI E TUTTA LA VITA RITUALE SI PRESENTANO COSI' COME ESPERIENZE ESISTENZIALI DELL'UOMO ARCAICO. Quest'ultimo non si perde, non dimentica se stesso come ‘esistente’, quando si conforma a un mito o partecipa a un rituale; al contrario, ritrova e comprende se stesso, perché quei miti e quei rituali proclamano avvenimenti macrocosmici, cioè antropologici e, in ultima analisi, ‘esistenziali’. Per l'uomo arcaico, tutti i livelli del reale offrono una POROSITA' talmente perfetta che, per esempio, l'emozione provata di fronte a una notte stellata equivale alla più ‘intimista’ esperienza personale di un uomo moderno; e ciò perché, grazie anzitutto al simbolo, l'ESISTENZA AUTENTICA dell'uomo arcaico non è ridotta all'esistenza frantumata e straniata dell'uomo civile dei tempi nostri.

NOTE.

Nota 1. Confronta LAUFER, "Jade", passim.

Nota 2. Ibidem, pagina 296.

Nota 3. DE GROOT, "Religious System of China", 1, pagine 271-273.

Nota 4. LAUFER, opera citata, pagina 299, nota.

Nota 5. Ibidem, pagina 299.

Nota 6. ELIADE, "Notes sur le symbolisme aquatique", pagina 141.

Nota 7. Confronta KARLGREN, "Some Fecundity Symbols in Ancient China".

Nota 8. ELIADE, opera citata.

Nota 9. Ibidem, pagine 150 e seguenti.

Nota 10. "Atharva-Veda", 4, 10.

Nota 11. Confronta KARLGREN, opera citata, pagina 36.

Nota 12. Confronta ELIADE, opera citata, pagina 149.

Nota 13. Ibidem, pagina 150.

Nota 14. "Harshacharita", citato ibidem.

Nota 15. Confronta ibidem, pagine 154 e seguenti; JACKSON, "Shells", pagine 72 e seguenti.

Nota 16. "Nat. hist.", 36, 21, 149-151.

Nota 17. ELIADE, "Metallurgy, Magic, and Alchemy, passim.

Nota 18.Ibidem, pagina 37.

Nota 19. Si veda LAUFER, "The Diamond", pagine 40-44.

Nota 20. Si veda ELIADE, ‘Mesterul Manole (Bucarest’), 1-12 (1939).

Nota 21. Opera citata, 36, 10.

Nota 22. "Vita di Apolonio di Tyana", 3. 7.

Nota 23. ELIADE, "Les livres populaires", pagina 74.

Nota 24. Confronta per la Mesopotamia VAN BUREN, opera citata, pagina 3.

Nota 25. Confronta RYDH, "Symbolism in Mortuary Ceramics", passim.

Nota 26. MUS, "Barabudur", 1, pagina 332.

Nota 27. SAYCE e MARCH, "Polynesian Ornament", passim.

Nota 28. ELIADE, "Le ‘dieu lieur’ et le symbolisme des noeuds".

Nota 29. Confronta ELIADE, "Durohana and the ‘Waking Dream’.

CONCLUSIONI.

Se è vero, come affermavamo all'inizio del nostro lavoro (paragrafo 1), che il modo più semplice di definire il SACRO è ancora quello di contrapporlo al PROFANO, i capitoli successivi hanno costantemente manifestato la tendenza della dialettica ierofanica a ridurre instancabilmente le zone profane e, tutto sommato, ad abolirle. Certe esperienze religiose superiori identificano il sacro con l'intero Universo. Per molti mistici, il Cosmo, nella sua integrità, forma una ierofania. ‘L'Universo intero, da Brahma sino al filo d'erba, è le forme di Lui’ esclama il "Mahanirvana Tantra" (2, 46), riprendendo una formula indiana antichissima e alquanto diffusa. Questo ‘Lui’, "atman-Brahman", si manifesta in ogni dove: ‘Hamsa ha sede nel puro (Cielo); (dio) splendente ha sede nell'etere; officiante, la sua sede è l'altare; ospite, siede nella dimora. Sua sede è l'uomo, sua sede è il voto, la Legge, il firmamento’ (1). Che questo sia cosa diversa da una semplice concezione definita, a torto o a ragione, ‘panteistica’, ce lo dimostra il passo ove Léon Bloy parla del ‘... mistero della Vita, che è Gesù: "Ego sum Vita". Che la vita sia negli uomini, negli animali o nelle piante, è sempre la Vita; e quando viene il minuto, il punto inafferrabile che chiamiamo morte, è sempre Gesù che si ritira, sia da un albero come da un essere umano’ (2).

E' chiarissimo che qui abbiamo di fronte non il ‘panteismo’ nel senso corrente della parola, ma quel che si potrebbe chiamare un ‘panontismo’. Il Gesù di Léon Bloy, come l'"atman-Brahman" della tradizione indiana, si trova in tutto quel che è, cioè in tutto quanto ESISTE IN MODO ASSOLUTO. E come abbiamo potuto constatarlo tante volte, per l'ontologia arcaica il REALE si identifica anzitutto con una ‘forza’, una ‘Vita’, una fecondità, un'opulenza, ma si identifica anche con quel che è strano, singolare, eccetera; in altri termini, con tutto quanto esiste con pienezza o manifesta un modo di esistenza eccezionale. La sacralità è anzitutto REALE. Più l'uomo è religioso, più è reale, più si strappa all'irrealtà di un divenire senza significato. Onde la tendenza dell'uomo a ‘consacrare’ la sua vita intera. Le ierofanie sacralizzano il Cosmo; i riti sacralizzano la Vita. Questa sacralizzazione si può parimenti ottenere in modo indiretto, trasformando cioè la vita in rituale. ‘La fame, la sete, la continenza sono nell'uomo (quel che è) la consacrazione (nel sacrificio), "dlksha". I cibi, le bevande, il piacere corrispondono per lui alle (cerimonie dette) "upasada; le risa, la buona tavola, l'amore, corrispondono ai cantici e alle recitazioni ("stuta-sastra"). La mortificazione ("tapas"), l'elemosina, l'onestà, il rispetto della vita ("ahimsa") e della verità sono per lui donazioni (ai sacerdoti officianti)’ (3). Quando tratteremo, nel volume complementare, le articolazioni e la funzione dei riti, esporremo mediante quale meccanismo le attività fisiologiche e psicologiche possano trasformarsi in atti rituali. L'ideale dell'uomo religioso, evidentemente, è di compiere ogni sua azione in maniera rituale, di farne, in altri termini, un SACRIFICIO. In ogni società arcaica o tradizionale, esercitare la propria vocazione significa, per ciascun uomo, compiere un sacrificio di questo genere. Da questo punto di vista, ogni ATTO si presta a diventare un atto RELIGIOSO, come ogni oggetto cosmico si presta a diventare ierofania. Come chi dicesse che qualsiasi istante può inserirsi nel Grande Tempo e così proiettare l'uomo in piena eternità. L'esistenza umana dunque si realizza simultaneamente su due piani paralleli: quello del temporale, del divenire, dell'illusione, e quello dell'eternità, della sostanza, della realtà.

Si nota, d'altra parte, una tendenza contraria: la resistenza al sacro, che avviene al centro stesso dell'esperienza religiosa.

L'atteggiamento ambivalente dell'uomo di fronte a un sacro che è insieme attraente e repellente, benefico e pericoloso, si spiega non soltanto con la struttura ambivalente del sacro in se stesso, ma anche con le reazioni naturali manifestate dall'uomo davanti a questa realtà trascendente che lo attrae e lo spaventa con pari violenza. La resistenza si afferma più recisamente quando l'uomo si trova in presenza di una SOLLECITAZIONE TOTALE del sacro, quando è chiamato a prendere la

decisione suprema: abbracciare COMPLETAMENTE e IRREVOCABILMENTE i valori sacri, oppure rimanere rispetto a essi in atteggiamento equivoco.

Questa resistenza al sacro ha come simmetrico, nella prospettiva della metafisica esistenziale, la FUGA DALL'AUTENTICITA'. Al profano, all'illusione, al non-significativo, corrisponde - sempre nella stessa prospettiva - il piano del ‘generale’. Il simbolo del ‘moto verso il centro’ si tradurrebbe, nel vocabolario della metafisica di oggi, col moto verso il centro della sua propria essenza e l'uscita dall'inautenticità. Avviene che tale resistenza a un accaparramento radicale di tutta la vita da parte del sacro si manifesti perfino entro le Chiese: non è raro che le Chiese debbano difendere l'uomo contro gli eccessi delle esperienze religiose, specialmente delle esperienze mistiche, e contro il rischio che la vita laica venga abolita. Questi casi di resistenza, che analizzeremo nel volume complementare, tradiscono in certa misura l'attrazione esercitata dalla ‘storia’, l'importanza crescente che tendono ad acquistare, specialmente nelle religioni ‘evolute’, i valori della vita umana e, in primissimo luogo, l'attitudine della vita umana A ESSERE NELLA STORIA E A FARE la storia. Abbiamo rilevato l'importanza che prendono i valori vitali fin nelle fasi più antiche della religione; ricordiamo il passaggio al primo piano delle divinità dinamiche. organizzatrici e fecondatrici, eccetera (paragrafi 26 e seguenti). Col passare del tempo; l'attrazione esercitata dai valori vitali cresce ininterrottamente, specie sotto forma di un interessamento sempre più vivo per i valori umani come tali, in ultima analisi, per la storia. L'esistenza dell'uomo, in quanto esistenza storica, assume un valore - se non immediatamente religioso almeno ‘transumano’. Esamineremo nel volume complementare fino a che punto la ‘storia’ è suscettibile di venir sacralizzata, e in che misura i valori religiosi sono stati storicizzati. Ma possiamo rilevare fin d'ora che la ‘nostalgia del paradiso’ e i ‘doppioni facili’ delle esperienze e dei simboli religiosi principali già ci annunciano in quale direzione si potrebbe trovare la soluzione del problema. Perché ‘nostalgia’ e ‘doppioni facili’ dimostrano sia la fondamentale ripugnanza dell'uomo storico ad abbandonarsi totalmente all'esperienza sacra, sia la sua impotenza a rinunciarvi definitivamente.

In questo volume abbiamo evitato di studiare i fenomeni religiosi nella loro prospettiva storica, e ci siamo limitati a trattarli in sé, cioè in quanto ierofanie. Così, per illuminare la struttura delle ierofanie acquatiche, ci siamo permessi di presentare, l'uno accanto all'altro, da una parte il battesimo cristiano e dall'altra i miti e i riti dell'Oceania, dell'America e dell'antichità greco-orientale, astraendo da tutto quel che li separa, cioè, in una parola, dalla storia.

L'ignoranza della prospettiva storica si giustificava da sé, nella misura in cui la nostra attenzione voleva rivolgersi direttamente al problema religioso. Indubbiamente, e l'abbiamo riconosciuto fin dalle prime pagine di questo libro (paragrafo 1), non esiste una ierofania che non sia ‘storica’, dal momento in cui si manifesta come ierofania. Per il semplice fatto che l'uomo prende conoscenza di una rivelazione del sacro, questa rivelazione diventa storica, quale che sia il piano sul quale si compie. La storia interviene appena l'uomo fa l'esperienza del sacro, seguendo l'ispirazione dei propri bisogni. La manipolazione e la trasmissione delle ierofanie ne accentua ancor più la ‘storicizzazione’. Tuttavia, la loro struttura resta identica a se stessa, ed è appunto la permanenza di questa struttura che ci permette di conoscerle. Gli dèi del cielo possono aver subìto trasformazioni senza numero: la loro struttura celeste rimane nondimeno il loro elemento permanente, la costante della loro personalità. Le fusioni e le interpolazioni sopravvenute in una figura divina della fecondità sono forse innumerevoli: non intaccano però affatto la sua struttura tellurica e vegetale. Abbiamo detto poco: non esiste forma religiosa che non tenti di avvicinarsi il più possibile al proprio archetipo, cioè a purificarsi dalle sue alluvioni e dai suoi sedimenti ‘storici’. Ogni dea tende a diventare una Grande Dea, incorporando tutti gli attributi e funzioni che comporta l'archetipo della Grande Dea. Di modo che possiamo già registrare, nella storia dei fatti religiosi, un doppio processo: da una parte, apparizione continua e folgorante di ierofanie, e di conseguenza un'eccessiva frammentazione della manifestazione del sacro nel Cosmo; dall'altra, unificazione delle ierofanie in seguito all'innata loro tendenza a incarnare gli archetipi quanto più perfettamente è possibile, realizzando così pienamente la loro propria struttura.

Sarebbe errore considerare il sincretismo soltanto come fenomeno religioso tardivo, che può risultare soltanto dal contatto fra varie religioni evolute. Il cosiddetto sincretismo si osserva ininterrottamente nell'intero corso della vita religiosa. Non esiste demone agrario rurale o dio tribale che non sia l'ultimo termine di un lungo processo di assimilazione e di identificazione con le forme divine circostanti. Occorre insistervi fin da ora: tali assimilazioni e fusioni non sono da attribuire esclusivamente alle circostanze storiche (interpenetrazione di due tribù vicine, conquista di un territorio, eccetera); il processo avviene in seguito alla dialettica stessa delle ierofanie: che prenda o non prenda contatto con una forma religiosa analoga o diversa, la ierofania tende, nella coscienza religiosa di coloro cui si rivela, a manifestarsi quanto più pienamente e totalmente è possibile.

Così si spiega un fenomeno comparso dal principio alla fine della storia delle religioni: la possibilità, posseduta da ogni forma religiosa, di accrescersi, purificarsi e nobilitarsi; possibilità per un dio tribale, ad esempio, di farsi, mediante nuova epifania, il dio di un monoteismo, per l'umile dea rurale di trasformarsi in Madre dell'Universo.

Tutti questi movimenti, contraddittori in apparenza, di unificazione e frammentazione, identificazione e separazione, di attrazione e di resistenza o di repulsione, eccetera, potranno essere intesi più chiaramente quando, esaminate le diverse tecniche di contatto col sacro e sua manipolazione (preghiere, offerte, riti, eccetera), potremo affrontare il problema della STORIA dei fenomeni religiosi. Abbiamo riservato tale studio al volume complementare. Per ora, giunti al termine di questo, ci limitiamo ad affermare che quasi tutte le posizioni religiose dell'uomo gli furono date sin dai tempi primitivi. Da un certo punto di vista, non v'è soluzione di continuità fra i ‘primitivi’ e il cristianesimo. La dialettica della ierofania si dimostra identica, sia nel caso di un "churinga" australiano, sia nell'incarnazione del "Logos". In ambedue i casi siamo di fronte a una manifestazione del sacro in un frammento del Cosmo, e vi troviamo implicitamente posto il problema della ‘personalità’ e dell''‘impersonalità’ della epifania. Abbiamo visto (paragrafo 8) che nel caso di ierofanie elementari ("mana", eccetera) non c'era sempre modo di precisare se la rivelazione del sacro avesse una struttura personale o impersonale: quasi sempre le due strutture coesistono, perché il ‘primitivo’ si preoccupa non tanto dell'opposizione ‘personale - impersonale’ quanto dell'opposizione ‘reale (potente, eccetera) - irreale’. Ritroveremo questa medesima polarità, per innumerevoli formule, nelle più ‘evolute’ religioni e mistiche.

Se le principali posizioni religiose furono date una volta per sempre, fin dal momento in cui l'uomo prese conoscenza della propria posizione esistenziale entro l'Universo, ciò non significa che la ‘storia’ non abbia importanza per l'esperienza religiosa in sé. Tutt'altro; tutto quel che avviene nella vita dell'uomo, anche nella sua vita materiale, trova un'eco nella sua esperienza religiosa. La scoperta delle tecniche della caccia, dell'agricoltura, del metallo, eccetera non ha modificato soltanto la vita materiale dell'uomo, ha anche fecondato - forse in misura ancor maggiore - la spiritualità umana. Così l'agricoltura ha permesso tutta una serie di rivelazioni che non potevano avvenire nelle società preagricole.

E' inteso che le modificazioni economiche e sociali e, in ultima analisi, gli avvenimenti storici non sono capaci di spiegare da sé soli i fenomeni religiosi in quanto tali; ma le trasformazioni sopravvenute nel mondo materiale (agricoltura, metallurgia, eccetera) aprono allo spirito nuovi modi di abbracciare la realtà. E si può dire che se la storia ha influito sull'esperienza religiosa, la sua influenza è stata questa: gli avvenimenti hanno offerto all'uomo modi inediti e diversi di essere, di scoprire se stesso e di dare un valore magico-religioso all'Universo. Citeremo un esempio solo: uno degli elementi fondamentali della rivoluzione religiosa compiuta da Zarathustra fu la sua opposizione ai sacrifici cruenti di animali (4). E' evidente che da questo atteggiamento traspare, fra l'altro, l'interesse economico di una società che si evolve dalla vita pastorale verso l'agricoltura. Ma l'avvenimento storico fu valorizzato da Zarathustra in senso religioso: l'abolizione dei sacrifici cruenti divenne, grazie a lui, un mezzo di disciplina e di elevazione spirituale; la rinuncia a quel tipo di riti aprì alla contemplazione nuove prospettive; in breve, l'avvenimento storico permise un'esperienza religiosa inedita e la scoperta di nuovi valori spirituali. Inutile dire che l'evoluzione

può anche seguire la via inversa: che le nobili esperienze religiose delle società primitive sono diventate sempre più difficili a compiersi, in seguito ai cambiamenti portati dalla ‘storia’ nelle società. In certi casi si può parlare addirittura di vere catastrofi spirituali (si veda, ad esempio, l'integrazione delle società arcaiche nella cerchia economica di società colonialiste, semi-industriali, eccetera).

Ma se la storia è in grado di promuovere o di paralizzare nuove esperienze religiose, non riesce mai ad abolire definitivamente la necessità di un'esperienza religiosa. La dialettica delle ierofanie permette di RISCOPRIRE spontaneamente e integralmente tutti i valori religiosi, senza distinzione, quale che sia il livello storico su cui si trova la società o l'individuo che compie la scoperta. La storia delle religioni viene così ricondotta, in ultima analisi, al dramma che sorge dalla perdita e dalla riscoperta di quei valori, perdita e nuova scoperta che non sono mai, CHE ANZI NON POTREBBERO ESSERE MAI, DEFINITIVE.

NOTE.

Nota 1. "Katha-Upanishad", 5, 2.

Nota 2. BLOY, "Le mendiant ingrat, 2, pagina 196.

Nota 3. "Chandogya-Upanishad", 3, 17 , 1-4

Nota 4. Confronta l'elogio del Bove primordiale, "Yasna", 29; il rispetto dei bovini, "Yasna", 12, 1, eccetera.

BIBLIOGRAFIA.

Capitolo 1.

H. CH. PUECH, "Bibliographie générale", in: Mana, introduction à l'histoire des religions, 1 (seconda edizione, Parigi, 1949), pagine 17-63 [numeri romani]; J. HASTINGS, "Encyclopaedia of Religion and Ethics" (13 volumi, Edimburgo, 1908-23); F. M.

SCHIELE, H. GUNKEL, L. ZSCHARNACK, A. BERTHOLET eccetera, "Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft" (5 volumi, seconda edizione, Tubinga, 1926-32).

"Idee generali, manuali e storie generali delle religioni".

R. CAILLOIS, "L'homme et le sacré" (Parigi, 1939); R. DUSSAUD, "Introduction a l'histoire des religions" (Parigi, 1914); H. T.

CRAWFORD, "Introduction to the History of Religions" (Cambridge, Mass., 1924); T. H. ROBINSON, "An Outline Introduction to the History of Religions" (Oxford, 1926); C. MENSCHING, "Vergleichende Religionswissenschaft"(Lipsia, 1938); IDEM, "Allgemeine Religionsgeschichte" (Lipsia, 1940); E. O. JAMES, "Comparative Religion" (Londra, 1938); A. C. BOUQUET, "Comparative Religion" (Londra, 1941).

P.-D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAIE, "Lehrbuch der Religionsgeschichte" (2 volumi, Friburgo in Brisgovia; quarta edizione interamente rifusa da A. Bertholet ed E. Lehmann, Tubinga; 1924-25); G. F. MOORE, "History of Religions" (2 volumi, New York, 1920); C. CLEMEN (in collaborazione), "Die Religionen der Erde" (Monaco, 1927); A. MICHELITSCH, "Allgemeine Religionsgeschichte" (Graz, 1930); P. TACCHI VENTURI (in collaborazione), "Storia delle religioni (2 volumi, terza edizione, Torino, 1949).

"Metodo comparativo e metodo storico".

L. H. JORDAN, "Comparative Religion. Its Genesis and Growth" (Edimburgo 1905); H. PINARD DE LA BOULLAYE, "Létude comparée des religions" (2 volumi, Parigi, 1922; terza edizione riveduta, 1929); R. PETTAZZONI, "Svolgimento e carattere della storia delle religioni" (Bari, 1924); W. SCHMIDT, "Handbuch der vergleichende Religionsgeschichte". Ursprung und Wesen der Religion" (Münster in Vestfalia, 1930); W. KOPPERS, "Le principe historique et la science comparée des religions", Mélanges F.

Cumont (Bruxelles, 1936), pagine 765-784; E. DE MARTINO, "Naturalismo e storicismo nell'etnologia" (Bari, 1941); G.

WIDENGREN, "Evolutionism and the Problem of the Origin of Religion", ‘Ethnos (Stoccolma)’, 10, 57-96 (1945); C. KLUCKHOHN, "Some Reflections on the Method and Theory of the Kulturkreislehre" ‘Amer Anthropol’, 38, 157-196 (1936).

"Paletnologia, etnologia e storia delle religioni".

T. MAINAGE, "Les religions de la préhistoire" (Parigi, 1921); G.-H. LUQUET, "L'art et la relrgion des hommes fossiles" (Parigi, 1926); C. CLEMEN, "UrgeschichtlicheReligion. Die Religion der Stein-, Bronze- und Eisenzeit" (2 volumi, Bonn, 1932-33); K. MEULI, "Griechische Opferbräuche", Phyllobolia für Peter Von der Mühll (Basilea, 1946), pagine 185-288 e specialmente pagine 237 e seguenti; PIA LAVIOSA ZAMBOTTI, "Origini e diffusione della civiltà" (Milano, 1947); A. C.

BLANC, "Il sacro presso i primitivi" (Roma, 1945); W. KOPPERS, "Urmensch und Urreligion", estratto da F. Dessauer, "Wissen und Bekenntnis" (seconda edizione, Olten, 1946), pagine 25-149.

R H. LOWIE, "Primitive Religion" (New York, 1924); P. RADIN, "La religion primitive", traduzione francese (Parigi, 1940); A.

GOLDENWEISER, "Early Civilization" (New York, 1922); IDEM, "Anthropology" (Londra, 1935); W. SCHMIDT, "Handbuch der Kulturhistorischen Methode der Ethnologie" (Münster in Vestfalia, 1937); IDEM, "Untersuchungen zur Methode der Ethnologie", 1, ‘Anthropos’, 35-36, 898-965 (1940-41); E. DE MARTINO, "Percezione extrasensoriale e magismo etnologico", ‘Studi e Materiali di Storia delle Religioni’; 18, 1-19 (1942); 19-20, 31-84 (1943-46); IDEM, "Il mondo magico" (Torino, 1948); M. MAUSS, "Manuel d'ethnographie" (Parigi, 1947), specialmente pagine 164 e seguenti.

"Fenomenologia e sociologia religiose".

R. OTTO, "Das Heilige" (Breslavia, 1917); IDEM, "Aufsätze das Numinose betreffend" (Gotha, 1923); G. VAN DER LEEUW, "Phänomenologie der Religion" (Tubinga, 1933); EVA HIRSCHMANN, "Phänomenologie der Religion" (Würzburg sulla Mühle, 1940), G.

VAN DER LEEUW, "De Primitreve Mensch en de Religie" (Groninga, 1937).

L. LEVY-BRHUL, "Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures" (Parigi, 1910); IDEM, "La mentalité primitive" (1922); IDEM, "L'âme primitive" (1927); IDEM, "Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive" (1931); IDEM, "La mythologie primitive" (1935); IDEM, "L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs" (1938); sull'opera di Lévy-Bruhl si veda G. VAN DER LEEUW, "La structure de la mentalité primitive" (1932); E. CAILLET, "Mysticisme et ‘mentalité mystique’" (1938); O. LEROY, "La raison primitive.

Essai de réfutation de la théorie du prélogisme" (1926); E. DE MARTINO, "Naturalismo e storicismo nell'etnologia", pagine 17-75.

E. DURKHEIM, "Les formes élémentaires de la vie religieuse" (Parigi, 1912); H. HUBERT e M. MAUSS, "Mélanges d'histoire des religions" (1909); M. WEBER, "Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie" (3 volumi, seconda edizione, Tubinga, 1922-24); J. HASENFUSS, "Die moderne Religionssoziologie und ihre Bedeutung für die religiose Problematik" (Paderborn, 1937); G. GURVITCH, "Essais de sociologie" (Parigi, senza data), specialmente pagine 176 e seguenti; J. WACH, "Sociology of Religion" (Chicago, 1944); G. MENSCHING, "Soziologie der Religion" (Bonn, 1947); E. O. JAMES, "The Social Function of Religion" (Londra, 1940).

Sul valore dell individualità nelle societa inferiori, si veda: A. VIERKANDT, "Führende Individuen bei den Naturvölkern", ‘Z. f.

Sozialwiss.’, 11, 1-28 (1908); W. BECK, "Das Individuum bei den Australiern" (Lipsia, 1925); W. KOPPERS, "Indiuidualforschung unter den Primitiven, im besonderen unter den Yamana auf Feuerland", Festschrift W. Schmidt (Mödling presso Vienna, 1928), pagine 349-365; R. H. LOWIE, "Individual Differences and Primitive Culture", ibidem, pagine 495-500; J. WACH, opera citata, pagine 31 e seguenti.

M. LEENHARDT, "Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien" (Parigi, 1947).

"Tabù, mana, magìa e religione".

A. VAN GENNEP, "Tabou et totémisme à Madagascar" (Parigi, 1904); J. G. FRAZER, "Taboo and the Perils of the Soul", parte 2 del "Golden Bough" (vedi sotto); R. LEHMANN, "Die polynesischen Tabusitten" (Lipsia, 1930), i tabù nell'economia e nel commercio (pagine 169 e seguenti), simboli giuridici (pagine 192 e seguenti), la diffusione della parola "tapu" in Oceania e Indonesia (pagine 301 e seguenti), studio comparativo (pagine 312 e seguenti); E. S. HANDY, "Polynesian Religion", Bernice P.

Bishop Museum Bulletin 34 (Honolulu, 1927), pagine 43 e seguenti, 155 e seguenti e passim; H. WEBSTER, "Taboo. A Sociological Study" (Stanford, California, 1942), la natura del tabù (pagine 1-48), tabù dei morti (pagine 166-229), persone sacre (pagine 261-279), cose sacre (pagine 280-310); A. R.

RADCLIFFE-BROWN, "Taboo" (Cambridge, 1940).

A. M. HOCART, "Mana, ‘Man’, 14, 99 e seguenti (1914); F. R.

LEHMANN, "Mana. Eine Begriffsgeschichtliche Untersuchung auf ethnologischer Grundlage" (Lipsia, 1915; seconda edizione, 1922); J. ROHR, "Das Wesen des mana", ‘Anthropos’, 14-15, 97-124 (1919-24); R. THURNWALD, "Neue Forschungen zum Mana-Begriff", ‘Arch. f. Religionswiss.’, 93-112 (1929); F. R. LEHMANN, "Die Gegenwärtige Lage der Mana-Forschung", Kultur und Rasse. Otto Reche zum 60. Geburtstag (Monaco, 1939), pagine 379 e seguenti.

H. I. HOGRIN, "Mana", ‘Oceania’, 6, 241-274 (1936); A. CAPELL, "The Word ‘Mana’: A Linguistic Study", ibidem, 9, 89-96 (1938); R. FIRTH, "The Analysis of Mana: An Empirical Approach", ‘J.

Polynesian Soc.’, 49, 483-510 (1940). Confronta, R. W.

WILLIAMSON, "Essays in Polynesian Ethnology" (Cambridge, 1939), pagine 264 e seguenti: ‘Le credenze, i costumi e gli usi legati ai termini polinesiani di "mana" e "tapu" sono talmente diversi, che se si dovesse tentare di formulare definizioni applicabili a tutti, queste definizioni sarebbero talmente generali da potersi attribuire a qualsiasi civiltà umana’.

J. N. B. HEWITT, "Orenda and a Definition of Religion", ‘Amer.

Anthropol.’, N. S., 33-46 (1892); P. RADIN, "Religion of the North American Indians", ‘J. Amer. Folk-Lore’, 27, 335-373 (1914); R. R. MARETT, "Preanimistic Religion", ‘FolkLore’, 9, 162-182 (1900); IDEM, "Threshold of Religion" (Londra, 1909; seconda edizione, 1914); J. ABBOT, "The Keys of Power. A Study of Indian Ritual and Belief" (Londra, 1932).

Su "brahman", "hamingja", "hosia", "imperium", eccetera: E.

ARBMAN, "Seele und Mana", ‘Arch. Religionswiss.’, 29 (1931); V.

GRÖNBECH, "The Culture of the Teutons" (Copenaghen-Londra, 1931), 1, pagine 127 e seguenti, 248 e seguenti; G. WIDENGREN, "Evolutionism eccetera", pagine 80 e seguenti; W. BAETKE, "Das Heilige im Germanischen" (Tubinga, 1942); H. WAGENVOORT, "Imperium: Studi‰n over het ‘Mana’-Begrip in Zede en Taal der Romeinen" (Amsterdam, 1941); H. VAN DER VALK, "Zum Worte 'osios'. ‘Mnemosyne’, 113-140 (1942); H. JEANMAIRE, "Le substantif Hosia et sa signification comme terme technique dans le vocabulaire religieux", ‘Revue des Etudes Grecques’, 68, 68-89 (1945).

J. G. FRAZER, "The Golden Bough. A Study in Comparative Religion" (terza edizione, 12 volumi, Londra, 1911 e seguenti); H. HUBEBT e M. MAUSS, "Esquisse d'une théorie générale de la magie", Année Sociologique, 7, 1-146 (1902-03); IDEM, "Origine des pouvoirs magiques", in "Mélanges d'histoire des religions", pagine 131-187; A. VIERKANDT, "Die Anfänge der Religion und Zauberei", ‘Globus’, 22, 21-25, 40-45, 61-65 (1907); E. S.

HARTLAND, "The Relations of Religion and Magic" (ristampato in "Ritual and Belief. Studies in the History of Religion", Londra, 1914); C. CLEMEN, "Wesen und Ursprung der Magie", ‘Arch. f.

Religionspsychologie’, 2-3, 108-135 (1921); A. BERTHOLET, "Das Wesen der Magie", Nachrichten d. Gesell. d. Wissensch. zu Göttingen, 1926-27 (Berlino, 1927); B. MALINOWSKI, "Argonauts of the Western Pacific" (Londra, 1922), pagine 392-463 (magìa e "kula", il verbo magico, eccetera); IDEM, "Coral gardens" (Londra, 1935), 2, pagine 214-250: ‘An Ethnographic Theory of the Magic word’; R. ALLIER, "Le non-civilisé et nous" (Parigi, 1927); IDEM, "Magie et religion" (Parigi, 1935); E. DE MARTINO, "Percezione extrasensoriale e magismo etnologico"; C. H.

RATSCHOW, "Magie und Religion" (1946); E. E. EVANS-PRITCHARD, "The Morphology and Function of Magic: A Comparative Study of Trobriand and Zande Rituals and Spells", ‘Amer. Anthropol.’, 31, 619-641 (1929); E. O. JAMES, "The Beginnings of Religion" (Londra, 1948).

Capitolo 2.

Il problema del dio celeste delle popolazioni meno civili fu posto specialmente in relazione con gli Esseri Supremi e col ‘monoteismo primitivo’. Di conseguenza, la maggioranza dei lavori qui citati studiano questi Esseri nella loro totalità, come ‘forme’ divine, occupandosi solo sussidiariamente dei loro caratteri celesti (salvo, ben inteso, i libri di Pettazzoni e di Frazer, che si propongono appunto di illustrare in modo esauriente i caratteri celesti).

Studi d'insieme sugli Esseri Supremi primitivi: R. PETTAZZONI, "Aliwissende höchste Wesen bei primitivsten Völkern, ‘Arch. f.

Religionswiss.’, 29, 108-129, 209-43 (1930); C. CLEMEN, "Derso genannte Monotheismus der Primitiven", ibidem, 28, 290-333 (1929); R. PETTAZZONI, "Saggi di storia delle religioni e di mitologia" (Roma, 1946), pagine 12 [numero romano] e seguenti, 1 e seguenti

Su Baiame: A. W. HOWITT, "The Native Tribes of South-East Australia" (Londra, 1904), pagine 362 e seguenti, 466 e seguenti; R. PETTAZZONI, "Dio", 1: "L'Essere Celeste nelle credenze dei popoli primitivi" (Roma, 1922), pagine 2 e seguenti; W. SCHMIDT, "Der Ursprung der Gottesidee", volume 1 (seconda edizione, Münster, 1926), pagine 416-478; volume 3 (ivi, 1931), pagine 828-990, con la documentazione complementare.

Su Daramulun: A. W. HOWITT, opera citata, pagine 494 e seguenti, 528 e seguenti; R. PETTAZZONI, "Dio", 1, pagine 6 e seguenti; W.

SCHMIDT, opera citata, 1, pagine 410 e seguenti; 3, pagine 718-827.

Su Bundjil: R. H. MATHEWS, "Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria" (Sidney, 1905), pagine 84-134, 162-171; A. VAN GENNEP, "Mythes et légendes d'Australie" (Parigi, 1906), pagine 178 e seguenti; R. PETTAZZONI, "Dio", 1, pagine 16 e seguenti; W. SCHMIDT, opera citata, 1, pagine 337-380; 3, pagine 650-717 (tenta di distinguere la storia di Bundjil e le sue trasformazioni nel mito).

Su Mungan-ngaua: A. W. HOWITT, opera citata, pagine 616 e seguenti; R. PETTAZZONI, "Dio", 1, pagine 14 e seguenti; W.

SCHMIDT, opera citata, 1, pagine 380-397; 3, 591-649 (Schmidt considera Mungan-ngaua l'Essere Supremo australiano che ha subìto meno di tutti le influenze della mitologia naturista).

Per le controversie intorno alle tribù Aranda e Loritja: W.

SCHMIDT, "Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen", ‘Z. Ethnologie’, 866-901 (1908); "Ursprung", 1, pagine 434-449; confronta A. W. NIEUWENHUIS, "Der Geschlechtstotemismus an sich und als Basis der Heiratsklassen und des Gruppentotemismus in Australien", ‘Internat. Arch. f.

Ethnographie’, 29, 1-52 (1928); contro: W. SCHMIDT, "Ursprung", 3, pagine 574-586, ed E. VATTER, "Der Australische Totemismus", ‘Mitteil. Museum f. Völkerkunde Hamburg’, 10 (1925), specialmente pagine 28 e seguenti, 150. La polemica A. Lang Hartland intorno al libro di A. LANG, "The Making of Religion" (Londra, 1898): HARTLAND, "The ‘High Gods’ of Australia",

‘Folk-Lore’ 9, 290-329 (1898); A. LANG, "Australian Gods", ibidem, 10, 1-46; HARTLAND, "High Gods: a Rejoinder", ibidem, 10, 46-57; risposta di A. LANG, ibidem, 10, 489-495. Lunga analisi critica di W. SCHMIDT, ‘Anthropos’, 3, 1080-1107 (1908).

Puluga: E. H. MAN, "On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands" (Londra, 1883); A. R. BROWN, "The Andaman Islanders (Cambridge, 1922); lunga polemica sull'esistenza dell'Essere Supremo presso gli Andamanesi fra il Padre W. SCHMIDT e A. R.

BROWN, ‘Man’, 20, 2 e seguenti, 33 e seguenti, 66 e seguenti, 84 e seguenti (1910); confronta W. SCHMIDT, "Stellung der Pygmäenvölker" (Stoccarda, 1910), pagine 193-219, 241-267); IDEM, "Die religiösen Verhältnisse der Andamanesen-Pygmäen", ‘Anthropos’, 16-17, 978-1005 (1921-22); IDEM, "Ursprung", 1, pagine 160-163; esposizione d'insieme, R. PETTAZZONI, "Dio", 1, pagine 92-101; W. SCHMIDT, "Ursprung", 3, pagine 50-145, tenta di distinguere i lineamenti primitivi di Puluga dalle influenze esterne (naturismo, animismo, magismo, matriarcato, mitologia lunare; infatti Brown non ha trovato presso gli Andamanesi del nord e del centro nessuna traccia di un Essere Supremo, ma soltanto una religione matriarcale, il culto di Bilika; mentre nel sud dell'isola le informazioni di Man su Puluga sono confermate).

Sui Pigmei Semang: P. SCHEBESTA, "Religiöse Anschaungen der Semang über die Orang hidop, die ‘Unsterblichen’", ‘Arch. Religionswiss.’, 24, 209-233 (1920); IDEM, "Bei den Urwaldzwergen wn Malaya" (Lipsia, 1927); IDEM, "Orang-Utan. Bei den Urwaldmenschen Malayas und Sumatras" (Lipsia, 1928); IDEM, "Les Pygmées", traduzione francese (Parigi, 1940), pagine 93 e seguenti; esposizione d'insieme, R. PETTAZZONI, "Dio", 1 pagine 101-118; W. SCHMIDT, "Ursprung", 3, pagine 152-279.

Sui Negritos delle Filippine: M. VANOVERBERGH, "Negritos of Northern Luzon", ‘Anthropos’, 20, 148-199, 399-443, 434 e seguenti (sulla vita religiosa) (1925); P. SCHEBESTA, "Les Pygmées", pagine 145 e seguenti; confronta anche W. W. SKEAT e O. BLAGDEN, "Pagan Races of the Malay Peninsula" (Londra, 1906).

Sugli dèi celesti dell'Africa: esposizione d'insieme: R.

PETTAZZONI, "Dio", 1, pagine 186-259; J. G. FRAZER, "The Worship of Nature" (Londra, 1926), pagine 89-315; W. SCHMIDT, "Ursprung", volume 4 (Münster, 1933); confronta anche volume 1, pagine 167 e seguenti; Monsignor A. LEROY, "La religion des primitifs" (sttima edizione, Parigi, 1925).

J. SPIETH, "Die Religion der Eweer" (Gottinga-Lipsia, 1911); A.

C. HOLLIS, "The Masai" (Oxford, 1905), pagine 264 e seguenti; E.

W. SMITH e A. M. DALE, "The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia" (Londra, 1920), volume 2, pagine 198 e seguenti; L.

TAUXIER, "La religion Bambara" (Parigi, 1927), pagine 173 e seguenti.

Su Nzambi (e contro l'affermazione di PETTAZZONI, "Dio", 1, pagina 210, che è indifferente alle cose umane) si veda anche J.

VAN WING, "L'être suprème des Bakongo", ‘Rev. Sci. Relig.’, 10, 170-181.

Sui Pigmei d'Africa: H. TRILLES, "Les Pygmées de la forêt équatoriale" (Parigi, 1932); IDEM, "L'âme du Pygmée d'Afrique" (Parigi, 1945); W. IMMENROTH, "Kultur und Umwelt der Kleinwüchsigen in Afrika" (Lipsia, 1933), specialmente pagine 153 e seguenti; P. SCHEBESTA, "Les Pygmées", pagine 13 e seguenti.

W. WANGER, "The Zulu Notion of God", ‘Anthropos’, 574 e seguenti (1925), crede di poter riconnettere il nome di Unkulunkulu ad un prototipo sumerico, AN-gal-gal (lo zulù "un" essendo identico al sumerico "an", "anu", ‘cielo’, ‘Dio in cielo’; G. WIDENGREN, "Hochgottglaube im alten Iran" (Uppsala-Lipsia, 1938), pagine 5-93, offre abbondanti materiali sugli dèi celesti africani, che paragona agli dèi supremi iranici.

Sulle religioni dell'Indonesia e della Melanesia: R. PETTAZZONI, "Dio", 1, 109-185; R. H. CODRINGTON, "The Melanesians" (Oxford, 1891), passim; A. LANG, "The Making of Religion" (terza edizione, 1909), pagine 200 e seguenti; R. B. DIXON, "Oceanic Mythology" (Boston, 1916), pagine 116 e seguenti; H. SCHŽRER, "Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo" (Leida, 1946), pagine 15 e seguenti, 175 e seguenti.

Su Tangaroa, confronta E. S. C. HANDY, "Polynesian Religion" (Honolulu, 1927), pagine 144 e seguenti e passim; R. W.

WILLIAMSON, "Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia" (Cambridge, 1933).

Su Yelafaz: S. WALLESER, "Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Bewohner von Jap. Deutsche Südsee", ‘Anthropos’, 8, 607-629, eccetera (1913), specialmente 613 e seguenti.

Sul culto ed i miti di Io, si veda E. S. C. HANDY, opera citata, pagine 36 e seguenti; IDEM, "The Hawaiian Cult of Io", ‘J.

Polynesian Soc.’, 50, 134-159 (1941); P. K. EMORY, "The Hawaiian God Io", ibidem, 51, Numero 3 (1942).

Sulla mitica coppia Cielo-Terra, si veda F. KIICHI NUMAZAWA, "Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie" (Lucerna, 1946).

Sul Dio del Cielo nell'America del Nord: R. PETTAZZONI, "Dio", 1, pagine 260-323; R. DANGEL, "Tirawa, der Höchste Gott der Pawnee", ‘Arch. f. Religionswiss.’, 113-144 (1929); W. SCHMIDT, "Ursprung", 2 (Münster, 1929), pagine 21-326 (le tribù della California Centrale), 328-390 (gli Indiani del Nord-Ovest), 391-872 (gli Algonchini). Esposizione d'insieme dello stesso autore: W. SCHMIDT, "High Gods in North America" (Oxford, 1933).

Sulle divinità supreme dell'America del Sud: R. PETTAZZONI, "Dio", 1, pagine 324-348; contro: W. KOPPERS, "Unter Feuerland-Indianern" (Stoccarda, 1924), pagine 139-157; W.

SCHMIDT, "Ursprung", 2, pagine 873-1033 (gh Indiani della Terra del Fuoco, specialmente secondo le indagini di Gusinde e Koppers); M. GUSINDE, "Die Feuerland Indianen", volume 1: "Die Selk'nam" (Mödling presso Vienna, 1931), volume 2: "Die Yamana" (ivi, 1937); W.

KOPPERS, "Sur l'origine de l'idée de Dieu. A propos de la croyance en Dieu chez les Indiens de la Terre du Feu", Nova et Vetera (Friburgo, 1943), pagine 260-291; IDEM, "Die Erstbesiedlung Amerikas im Lichte der Feuerland-Forschungen", ‘Bull. d. schweizer. Gesellsch. f.

Anthropol. u. Ethnol.’, 21, 1-15 (1944-45).

W. SCHMIDT, "Ursprung", 2, contiene una buona bibliografia ed un vasto repertorio analitico dei fatti religiosi attinenti alle credenze arcaiche delle due Americhe.

Sulle religioni delle civiltà artiche: quadri complessivi, W.

SCHMIDT, "Ursprung", 3, pagine 541-564; 6, pagine 70-75, 274-281, 444-454; A. GAHS, "Kopf-, Schadel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern", W. Schmidt Festschrift (Vienna, 1928), pagine 231-268.

Samoiedi: A. CASTREN, "Reisen im Norden in den Jahren 1838-1844" (Lipsia, 1853), pagine 229-233; T. LEHTISALO, "Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samoyeden", ‘Mém. Soc. Finno-Ougrienne’, 58 (1924); K. DONNER, "Bei den Samojeden in Sibirien" (Stoccarda, 1926); esposizione, sguardo d'insieme e documentazione complementare in W. SCHMIDT, "Ursprung", 3, pagine 340-384.

Koryak: W. JOCHELSON, "The Koryaks" (2 volumi, Leida-New York, 1905-1908), volume 6 della Jesup North Pacific Expedition; A.

CZAPLICKA, "Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology" (Oxford, 1914), specialmente pagine 261-269, 294-296; W.

SCHMIDT, "Ursprung", 3, 387-426.

Ainu: J. BATCHELOR, "The Ainu and their Folk-Lore" (Londra, 1901); J. LÖWENTAL, "Zum Ainu-Problem", ‘Mitteil. d.

anthropolog. Ges. Wien’, 60, 13-19 (1930); L. STERNBERG, "The Ainu Problem", ‘Anthropos’, 24, 755-801 (1929); W. SCHMIDT, "Ursprung", 3, pagine 427-492; confronta anche: T. OHM, "Die Himmelsverehrung der Koreaner", ‘Anthropos’, 35-36, 830-840 (1940-41).

Eschimesi: F. BOAS, "The Central Esquimo", Sixth Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1884-85 (Washington, 1888), pagine 409-670; K. RASMUSSEN, "Intellectual Culture of the IglulikEskimos (Copenaghen, 1930); IDEM, "Intellectual Culture of the Caribou Eskimos" (Copenaghen, 1931); F. BIRKET-SMITH, Ueber die Herkunft der Eskimo und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulturentwicklung", ‘Anthropos’, 25, 1-23 (1930); W. THALBITZER, "Die Kultischen Gottheiten der Eskimos", ‘Arch.

f. Religionswiss.’, 26, 364-430 (1928); W. SCHMIDT, "Ursprung", 3, pagine 493-526.

Turco-Mongoli: K. F. KARJALAINEN, "Die Religion der Jugra-Völker", Folklore Fellows Communications (F.F.C.) 41, 44, 63 (3 volumi, Porvoo-Helsinki, 1921, 1922, 1927); U. HOLMBERG, "Die Religion der Tscheremissen", F.F.C. 61 (Porvoo, 1926); IDEM, "Siberian Mythology", volume 4 de "The Mythology of All Races" (Boston, 1927); IDEM, "Die religiöse Vorstellungen der altaischen Völker", F.F.C. 125 (Helsinki, 1939); W. SCHMIDT, "Das

Himmelsopfer bei den innerasiatischen Pferdezüchter Völkern", ‘Ethnos’, 7, 127-148 (1942), riassunto dei volumi 9-10 del suo "Ursprung"; J. HAECKEL, "Idolkult und Dualsystem bei den Uiguren. Zum Problem des eurasiatischen Totemismus, ‘Arch. f.

Volkerkunde (Vienna)’, 1, 95-163 (1947).

Su Ulgen: V. V. RADLOV, "Proben der Völksliteratur der türkischen Stämme", 1 (Pietroburgo, 1866), pagine 147 e seguenti.

Sugli elementi lunari in Ulgen (e nel suo doppio Erlik), confronta W. KOPPERS, "Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen", Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, volume 4 (Salisburgo-Lipsia, 1936), pagine 396 e seguenti; J. HAECKEL, opera citata, pagine 142 e seguenti.

Sul culto di Tenre presso il nomadi del Kan-su, confronta pagina MATTHIAS, "Uiguren und ihre neuentdeckten Nachkommen", ‘Anthropos’, 35-36, 78-99 (1940-41), specialmente pagine 89 e seguenti (Tenre è chiamato Xan Tenre, l''Imperatore del Cielo’, o semplicemente Tenre, ‘Cielo’. E' creatore dell'Universo, della vita, dell'uomo, pagina 89. Gli sono offerti sacrifici, pagina 90.)

Sui titoli di Genghis Khan e il concetto della sovranità uniiversale presso i Mongoli (comfrontata con analoghi concetti polinesiani), confronta A. CLOSS, "Die Religion des Semnonenstammes", Wiener-Beiträge, volume 4, pagine 640 e seguenti e numero 33.

K. DONNER, "Ueber soghdisch nom ‘Gesetz’ und samoiedisch nom ‘Himmel, Gott’", ‘Studia Orientalia’ (Helsinki) 1,1,1-6 (1925).

Ma si veda anche W. SCHMIDT, "Ursprung", 3, pagine 505 e seguenti, 543 e seguenti.

Il dio celeste cinese: J. J. M. DE GROOT, "The Religion of the Chinese" (New York, 1910), pagine 102 e seguenti; M. GRANET, "La religion des Chinois" (Parigi, 1922), pagina 49 e seguenti.

Secondo E. CHAVANNES, Chang-ti, il ‘Signore supremo’, e T'ien, il ‘Cielo’, avrebbero designato in origine due esseri divini distinti (un poco nel senso di Ouranos e Zeus); confronta "Le dieu du sol dans l'ancienne religion chinoise", ‘Rev. Hist.

Relig.’, 43, 125-146 (1901). Su Chang-ti confronta anche N.

SÖDERBLOM, "Das Werden des Gottesglaubens", traduzione tedesca (Lipsia, 1916), pagine 224 e seguenti, che mette in evidenza ammirabilmente i caratteri non naturisti dell'antico dio cinese.

Si veda W. EBERHARD, ‘Anthropos’, 37-40, 977 (1942-45), sui recenti lavori.

Sulle relazioni fra i Prototurchi e il Vicino Oriente: M. EBERT, "Reallexicon der Vorgeschichte", volume 13, pagine 60 e seguenti; G. HERMES, "Das gezähmte Pferd im alten Orient, ‘Anthropos’, 31, 364-394 (1936); W. AMSCHLER, "Die ältesten Funde des Hauspferdes", Wiener Beiträge, volume 4, pagine 498-516; E. HERZFELD, "Völker und Kulturzusammenhänge im Alten Orient", ‘Deutsche Forschuug (Berlino)’, Numero 5, 33-67 (1928), specialmente pagine 39 e seguenti; W. KOPPERS, "Urtürkentum und Urindogermanentum im Lichte der Völkerkundlichen Universalgeschichte", ‘Belleten (Istambul)’, Numero 20, 488 e seguenti (1941). Ma confronta anche

A. M. TALLGREN, "The Copper Idols from Galich and Their Relatives", ‘Studia Orientalia’, 1, 312-341 (1925).

Sulle relazioni fra Prototurchi e Indo-Europei, si veda lo stato della questione nelle due nutrite memorie di W. KOPPERS, "Die Indogermanenfrage im Lichte der historischen Völkerkunde", ‘Anthropos’, 30, 1-31 (1935), specialmente pagine 10 e seguenti; e "Urtürkentum", passim. Già nello stesso senso, O. SCHRADER, "Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde" (2 volumi, seconda edizione, Berlino-Lipsia, 1917 e 1929), pagina 24.

Confronta anche A. NEHRING, "Studien zur Indogermanischen Kultur und Urheimat", Wiener Beiträge, volume 4, pagine 9-229, specialmente pagine 13 e seguenti, pagine 93 e seguenti, eccetera. Contro: J. W. HAUER, "Zum gegenwärtigen Stand der Indogermanenfrage", ‘Arch. Religionswiss.’, 36, 1-63 (1933), specialmente pagine 14 e seguenti.

Gli Indo-Europei (protostoria, linguistica, cultura): H. HIRT, "Die Indogermanen", (2 volumi, Strasburgo, 1905-1907); O.

SCHRADER, opera citata; V. G. CHILDE, "The Aryans" (Londra, 1926); "Germanen und Indogermanen. Festschrift für Hermann Hirt" (2 volumi, Heidelberg, 1932-34); W. KOPPERS, "Die Indogermanenfrage im Lichte der historischen Völkerkunde", ‘Anthropos’, 30, 1-31 (1935); A. NEHRING, opera citata, pagine 9-229; J. W. HAUER, "Zum gegenwärtigen Stand der Indogermanenfrage"; G. DUMEZIL, "Le nom des ‘Arga’", ‘Rev. Hist.

Rel.’, Numero 363, 36-59 (1941).

Sulla divinità del Cielo presso gli Indo-Ariani (*Dieus, eccetera): L. VON SCHRÖDER, "Arische Religion", 1: "Einleitung.

Der Altarische Himmelsgott" (Lipsia, 1914); P. KRETSCHMER, "Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache" (Gottinga, 1896), pagine 77 e seguenti; S. FEIST, "Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen" (Berlino, 1913), pagine 319 e seguenti; G. WILKE, "Die Religion der Indogermanen in archäologischer Betrachtung", Mannus Bibliothek (Lipsia, 1923), pagine 107 e seguenti; W. KOPPERS, "Die Religion der Indogermanen in ihren Kulturhistorischen Beziehungen", ‘Anthropos’, 24, 1073-1089 (1929); IDEM, "Die Indogermanenfrage", pagine 11 e seguenti, 16 e seguenti; S. S.

HOPKINS, "Indo-european Deiwos and Related Words" (Filadelfia, 1932); A. NEHRING, opera citata, pagine 195 e seguenti; P.

KRETSCHMER, "Dyaus, Zeus, Diespiter und die Abstrakta im indogermanischen", ‘Glotta’, 13, 101-114 (1924).

Sull'India vedica: sui testi, le traduzioni, e l'immensa bibliografia critica, vedi L. RENOU, "Bibliographie védique" (Parigi, 1931), specialmente pagine 170 e seguenti. Si leggono sempre con profitto i tre volumi di A. BERGAIGNE, "La religion védique d'après les hymnes du Rig-Véda" (Parigi, 1878-83).

Esposizioni esaurienti di miti e credenze in A. HILLEBRANDT, "Vedische Mythologie" (seconda edizione, 2 volumi, Breslavia, 1927-29) e A. B. KEITH, "The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads" (2 volumi, Cambridge, Mass., 1925).

Sugli dèi arya di Mitani, confronta lo slato del problema e un saggio d'interpretazione nel senso della tripartizione funzionale, in G. DUMEZIL, "Naissance d'archanges" (Parigi, 1945), pagine 15 e seguenti.

Su Varuna: H. GÈNTERT, "Der arische Weltkönig und Heiland" (Halle, 1923), pagine 97 e seguenti; G. DUMEZIL, "Ouranos-Varuna" (Parigi, 1934); IDEM, "Mitra-Varuna" (Parigi, 1940). Confronta B. GEIGER, "Die Amesa Spentas" (Vienna, 1916); S. LEVI, "La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas" (Parigi, 1898); E. W. HOPKINS, "Epic Mythology" (Strasburgo, 1920). P.

KRETSCHMER crede, a torto, che Varuna derivi dal hittita Arunash e sia imbevuto di nozioni asianiche e babilonesi; confronta "Varuna und die Urgeschichte der Inder", ‘Wiener Z. f. die Künde des Morgenlandes’, 33, 1 e seguenti. Su Varuna ‘che lega’ confronta M. ELIADE, "Les ‘dieux lieurs’ et le symbolisme des noeuds", ‘Rev. Hist. Rel.’, 134, 5-36 (1947-48); IDEM, "Images et symboles" (Parigi, 1952), capitolo 3.

Il mito indo-europeo di un cielo di pietra che si unisce alla terra, mito ricostituito da H. REICHELT, "Der steinerne Himmel", ‘Indogerm. Forsch.’, 32, 23-57 (1913), non è attestato nei testi (confronta E. BENVENISTE e L. RENOU, "Vrtra et Vrthragna" citato sotto, pagina 191, numero 3).

Sull'Iran: testi, esposizione d'insieme, critica e bibliografia in: R. PETTAZZONI, "La Religione di Zarathustra" (Bologna, 1920); L. H. GRAY, "The Foundations of the Iranian Religions" (Bombay, 1929); E. BENVENISTE, "The Persian Religion according to the Chief Greek Texts" (Parigi, 1923); E. BENVENISTE e L.

RENOU, "Vrtra et Vrthragna" (Parigi, 1935); H. S. NYBERG, "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes", ‘J.

Asiatique’, 193-310 (aprile-giugno 1929), 1-124 (luglio-settembre 1931), 193-244 (ottobre-dicembre 1931); IDEM, "Die Religionen des Alten Iran", traduzione Schaeder (Lipsia, 1938); G. WIDENGREN, "Hochgottglaube im Alten Iran" (Uppsala, 1938); G. DUM □ZIL, "Na d'archanges" citato.

SuVaruna-Ahura Mazda: OLDENBERG, "Varuna und die Adityas", ‘Z.

d. deutsc h. morgen. Gesell.’, ¢0, 43 e seguenti (1896); A.

MEILLET, "La religion indo-européenne", ripubblicato in "Linguistique historique et linguistique générale" (Parigi, 1921), pagine 323 e seguenti; Ahura-Mithra: G. DUMEZIL, "Mitra-Varuna" (Parigi, 1940), pagine 59 e seguenti; "Naissance d'archanges", pagine 30 e seguenti; J. HERTEL, "Die Sonne und Mithra im Awesta" (Lipsia, 1927). Confronta O. PAUL, "Zur Geschichte der iranischen Religionen", ‘Arch. L Religionswiss.’, 3¢, 215-234 (1940), contro le opinioni di Nyberg; nello stesso senso, W. WÈST, ibidem, 234-249. Si veda anche BETTY HEIMANN, "Varuna-Rta-Karma", Festgabe H. Jacobi, pagine 201-214.

Sui fatti greci esiste un libro che vale una biblioteca: A. B.

COOK, "Zus. A Study in Ancient Religion" (3 volumi in 5 tomi, Cambridge, 1914, 1925, 1940). Confronta, per uno sguardo d'insieme, M. P. NILSSON, "Geschichte der griechischen Religio", 1 (Monaco, 1941); su Zeus, il dio padre, confronta G. CALHOUN, "Zeus the Father in Home"r, ‘Trans. Amer. Assoc. Philology’, 66 (1935); M. P. NLLSSON, "Vater Zeus", ‘Arch. f.

Religionswiss.', 35, 156 e seguenti (1938). Sul mito di Ouranos: G. DUMEZIL, "Ouranos-Varuna" (Parigi, 1934); W. STAUDACHER, "Die Trennung von Himmel und Erde, Ein vorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und den Orphikern" (Tubinga, 1942).

Sui fatti romani confronta G. DUMEZIL, "Jupiter, Mars, Quirinus" (Parigi, 1941) e "Naissance de Rome" (Parigi, 1944), capitolo 1; C. KOCK, "Der römische Jupiter" (Francoforte sul Meno, 1937).

Un'esposizione d'insieme delle antiche religioni germaniche, con vasta bibliografia critica, fu data da J. DE VRIES, "Altgermanische Religionsgeschichte" (2 volumi, Berlino e Lipsia, 1935, 1937). Ammirabili analisi dei miti della sovranità e dei miti dei guerrieri, nel volumetto di G. DUMEZIL, "Mythes et dieux des Germains" (Parigi, 1939). Una critica penetrante dei diversi orientamenti moderni nell'interpretazione delle religioni germaniche, e un tentativo costruttivo di integrare lo studio di queste religioni nel metodo 'storico-culturale' della scuola di Vienna, si trovano nei due studi di A. CLOSS, "Neue Problemstellungen in der germanischen Religionsgeschichte", 'Anthropos', 29, 477-496 (1934), e "Die Religion des Semnonenstammes", Wiener Beiträge, volume 4, pagine 448-673.

Confronta anche H. HOMMEL, "Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus", 'Arch. f. Religionswiss.', 37, 144 e seguenti; R.

MUCH, "Die Germania des Tacitus" (Heidelberg, 1937); R.

PETTAZZONI, "'Regnator omnium deus'", 'Studi e Materiali di Storia delle Religioni', 19-20, 142-156 (1943-46).

Su Taranis, confronta C. CLEMEN, "Die Religion der Kelten", 'Arch. f. Rehgionswiss.', 87, 122 (1941); P. LAMBRECHTS, "Contributions à l'étude des divinités celtiques" (Brugge, 1942), pagine 54 e seguenti.

Su Perun: 5. J. MANSIKKA, "Die Religion der Ostslaven", 1, F.F.C. 43 (Helsinki, 1922), pagine 30-34, 54-57, 60-65, 379 e seguenti; A. BRÈCKNER, "Mitologia slava" (Bologna, 1923), pagine 58 e seguenti (che a pagina 69 deriva Perkun-Perun dal nome della quercia); L. NIEDERLE, "Manuel de l'antiquité slave", 2 (Parigi, 1926), pagine 138 e seguenti.

Confronta anche: A. H. KRAPPE, "Les Péléiades", 'Revue Archéologique', 86, 77 e seguenti (1932); JANE HARRISON, "Themis" (seconda edizione, Cambridge, 1927), pagine 94 e seguenti.

Su Indra si veda anche: E. W. HOPKINS, "Indra as a God of Fertility", 'J. Amer. Oriental Soc.', 86, 242-268; J.

CHARPENTIER, "Indra. Ein Versuch der Aufklärung", 'Le Monde Oriental (Uppsala)', 25, 1-28 (1931); E. BENVENISTE e L. RENOU, opera citata, pagine 184 e seguenti; P. KRETSCHMER, "Kleinasiatische Forschungen", 1 (1929), pagine 297 e seguenti, aveva creduto di ritrovare nel hittita "innara" il modello dell'iudoiranico "indra", ma Sommer ha dimostrato che in realtà si tratta di una dea hittita Inara (con un - n -; confronta E.

BENVENISTE e L. RENOU, opera citata, pagina 186). J. PRZYLUSKI, "Inara et Indra", 'Revue de l'Histoire Ancienne', 36, 142-146, ritiene che 'l'Indra vedico e l'Inara hittita potrebbero prender posto in una serie di divinità bisessuate, che sono gli equivalenti della Grande Dea; Venere ermafrodita, Fortuna barbata, Zervan, Kala' (pagina 146). Questa visione è troppo sommaria; non è

sicuro che la Grande Dea ‘fu sostituita da un Grande Dio nel pantheon dei popoli semitici e indo-europei’ (pagina 142); l'androginia divina non è sempre un fenomeno secondario (confronta paragrafo 160); l'ermafroditismo rituale non si spiega con culti ibridi, intermedii fra quelli di una Grande Dea e di un Grande Dio, eccetera.

Confronta anche: V. MACHEK, "Name und Herkunft des Gottes Indra", ‘Archiv. Orient ln¡ (Praga)’, 12, Numero 3-4 (1941); G.

DUMEZIL, "Tarpeia" (Parigi, 1947), pagine 117 e seguenti.

Abbondanti riferimenti a Indra quale dio della fecondità in J.

J. MEYER, "Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation" (3 volumi, Zurigo-Lipsia, 1937), specialmente volume 3, pagine 164 e seguenti.

Sugli dèi celesti nelle regioni mesopotamiche confronta i lavori d'insieme di B.MEISSNER, "Babylonien und Assyrien" (2 volumi, Heidelberg, 1920-25); E. DHORME, "Choix de textes religieux assyro-babyloniens" (Parigi, 1907); IDEM, "La religion assyro-babilonienne" (Parigi, 1910); IDEM, "Les religions de Babylonie et d'Assyrie", in: "Mana, introduction à l'histoire des religions", 2 (Parigi, 1945), la migliore esposizione che possediamo finora; G. FURLANI, "La religione babilonese-assira" (2 volumi, Bologna, 1928-29), con esauriente bibliografia; C.

JEAN, "La religion sumérienne d'après les documents sumériens antérieurs à la dynastie d'Isin" (Parigi, 1931); G. FURLANI, "La religione degli Hittiti" (Bologna, 1936); R. DUSSAUD, "Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens", in: "Mana", 2, pagine 333-414.

Si veda anche W. H. WARD, "The Seal Cylinders of Western Asia" (Washington, 1910); A. GÖTZE, "Kleinasiens Kulturgeschichte des Alten Orients", 3, 1 (Monaco, 1933).

Sugli elementi di unità fra pre-Semiti e pre-Indo-Europei dell'Asia Minore e dell'Egeo e le popolazioni pre-ariane dell'Indo, confronta i lavori suggestivi ma non sempre convincenti di B. HROZNY, "Die älteste Völkerwanderung und die protoindische Zivilization" (Praga, 1939); "Die älteste Geschichte Vorderasiens" (Praga, 1940), e gli studi pubblicati in ‘Archiv. Orient ln¡’ (1941 e seguenti).

Sugli dèi dell'uragano nel vicino Oriente e le loro relazioni col toro, la Grande Madre, eccetera, confronta L. MALTEN, "Der Stier in Kult und mytischem Bild", Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts, 43, 90-139 (1928); E. OTTO, "Beiträge sur Geschichte des Stierkultw in Aegypten" (Lipsia, 1938); C.

AUTRAN, "La préhistoire du christianisme", 1 (Parigi, 1941), pagine 39 e seguenti; A. NAMITOK, Zeus Osogoa, ‘Rev. Hist.

Rel.’, N. 364, 97-100 (1941), specialmente pagine 102, numero 4, e 103, numero 6 (sulle recenti scoperte di figurine tauromorfe in India, eccetera); E. DHORME, "Les religions de Babylonie", pagine 96 e seguenti; H. SCHLOBIES, "Der akkadische Wettergott in Mesopotamien" (Lipsia, 1925); G. FURLANI, "La frusta di Adad", ‘Rend. Lincei. Cl. Sci. Mor.’, 574-586 (1932); K.

TALLQVIST, "Akkadische Götterepitheta" (Helsinki, 1938), e seguenti; R. DUSSAUD, "La mythologie phénicienne d'après les tablettes de Ras Shamra", ‘Rev. Hist. Rel.’, 104, 353-408 (1931); IDEM, "Le sanctuaire et les dieux phéniciens de Ras Shamra", ibidem, 105, 245-302 (1932); IDEM, "Le vrai nom de Ba'al", ibidem, 113, 5-20 (1936); IDEM, "Les découvertes de Ras

Shamra et l'Ancien Testament" (seconda edizione, Parigi, 1941); IDEM, "Peut-on identifier l'Apollon de Hiérapolis?", ‘Rev. Hist.

Rel.’, Numero 368, 128-149 (1942-43), specialmente pagine 138 e seguenti; D. NIELSEN, "Ras Shamra Mythologie und biblische Theologie" (Lipsia, 1936); A. NAMITOK, "Le nom du dieu de l'orage chez les Hittites et les Kassites", ‘Rev. Hist. Rel.’, 21 e seguenti (luglio-agosto 1939); I. ENGNELL, "Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East" (Uppsala, 1943), pagina 213. Iconografia di Hadad e Teshup: H. GRESSMANN, "Altorientalische Bilder zum Alten Testament" (seconda edizione, Berlino-Lipsia, 1926-27), Numeri 317, 326, 330, 335, 339, 340, 345; G. CONTENAU, "Manuel d'archéologie orientale" (Parigi, 1927 e seguenti), volume 1, pagina 206, figura 129; volume 2, pagina 942; H. DEMIRCIOGLU, "Der Gott auf dem Stier. Geschichte eines religiösen Bildtypus" (Berlino, 1936).

Su Juppiter Dolichenus, A. B. COOK, "Zeus", volume 1 (1914), pagine 605-633; F. CUMONT, "Etudes syriennes", pagine 173-202; A. H. KAN, "Juppiter Dolichenus" (Leida, 1943).

Sui fatti egiziani: confronta A. RUSCH, "Die Entwicklung der Himmelsgöttin Nut zu einer Todesgottheit" (Lipsia, 1922); G. A.

WAINWRIGHT, "The Sky-religion in Egypt" (Cambridge, 1938); C.

AUTRAN, "La flotte à renseigne du poisson" (Parigi, 1938); H.

JUNKER, "Die Götterlehre vom Memphis" (Berlino, 1940), pagine 25 e seguenti sul dio celeste Our ("wr").

Sul tuono come Essere Supremo presso le tribù nord-americane: W.

SCHMIDT, "Ursprung", volume 2, pagine 55, 62, 71, 228 e seguenti, 299 e seguenti; l'uccello-tuono nella mitologia nord-americana, ibidem, pagina 635 e seguenti; nella mitologia africana: FRAZER, "The Worship of Nature", pagina 155; confronta R. HARRIS, "Boanerges" (Cambridge, 1913), pagine 13 e seguenti; S. THOMPSON, "Motif-lndex of Folk-literature", volume 1 (Helsinki, 1932), pagine 80 e seguenti; K. TALLQVIST, "Himmelsgegenden und Winde. Eine semasiologische Studie", ‘Studia Orientalia (Helsinki)’, 3 (1933).

F. KERN ha tentato di precisare il processo mitico che trasforma il dio celeste dei popoli pastorali iu uu dio dell'uragano; confronta "Die Welt, worein die Griechen traten", ‘Anthropos’, 24, 167-219 (1929), specialmente 179 e seguenti; W. SCHMIDT ha seguìto lo stesso processo (che chiama l'ipostasi del dio dell'Universo nel dio dell'atmosfera) presso i diversi gruppi di eschimesi ("Ursprung", 3, pagina 505).

Ricca bibliografia sulla sovranità di Jahvè in GRABAR, "Le thème religieux des fresques de la synagogue de Doura", ‘Rev. Hist.

Rel.’, Numero 363, 27, numero 1 (1941). Sulle epifanie atruosferiche di Jahvè, confronta A. DUPONT-SOMMER, "Nubes tenebrosa et illuminans noctem", ibidem, Numero 365, 5-31 (1942-43); la ‘gloria’ di Jahvè, ibidem, 18 e seguenti e numero 1.

Materiali e bibliografia sul mito della creazione presso gli Iranici e i Germani: A. CHRISTENSEN, "Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens" (2 volumi, Uppsala, 1918, 1931); H. GÈNTERT, "Der arische Weltkönig und Heiland" (Halle, 1923); F. R. SCHRODER, "Germanische Schöpfungsmythe", ‘Germ.Roman. Monatsschrift’, 19, 1-26, 81-99

(1931); F. BÖRTZLER, "Ymir. Ein Beitrag zu den Eddoschen Weltschöpfungsvorstellungen", ‘Arch. f. Religionswiss.’, 33, Numero 3-4 (1936); W. KOPPERS, "Das magische Weltschöpfungsmysterium dei den Indogermanen", Van Ginneken Festschrift (Parigi, 1937), pagine 149-155.

Dalla ricca bibliografia sull'Asvamedha, i sacrifici di cavalli e le divinità cavalline o cavaliere degli Indo-Europei, citiamo: P. DUMONT, "Das Pferd im arischen Altertum" (Königsberg, 1903); L. MALTEN, "Das Pferd im Totenglauben", Jahrbuch des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts", 29, 179-256 (1914); R.

HINDRINGER, "Weiheross und Rossweihe" (Monaco, 1932); W.

KOPPERS, "Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen", Wiener Beiträge, volume 4, pagine 279-411; R. BLEICHSTEINER, "Rossweihe und Pferderennen im Totenkult der Kaukasischen Völker", ibidem, 413-495; contro la tesi di Koppers, confronta J. W. HAUER, ‘Arch. Rehgionswiss.’, 36, 23 e seguenti (1939); J. WIESNER, "Fahren und Reiten in Alteuropa und im Alten Orien", ‘Der alte Orient’, 38, Numero 3-4 (1939); IDEM, "Fahrende und Reisende Götter", ‘Arch. Religionswiss.’, 37, 36-46 (1941).

Confronta anche i citati lavori di G. HERMES, "Das gezähmte Pferd im neolitischen und Frübronzezeitlichen Europa?", ‘Anthropos’, 30, 805-823 (1935); 31, 115-129 (1936); IDEM, "Das gezähmte Pferd im alten Orient", ibidem, 31, 364-394 (1936); F.

FLOR, "Das Pferd und seine Kulturgeschichtliche Bedeutung", Wiener Kulturhistorische Studien, volume 1 (1930). Per il cavallo nel culto in Asia Minore, si veda ROSTOVTZEFF, in: "Syria", volume 12, pagine 48 e seguenti. I fatti cinesi e giapponesi in E. ERKES, "Das Pferd im alten China", ‘T'oung Pao’, 36 (1940-41); R. H. VAN GULIK, "Hayagriva. The Mantrayanic Aspects of horse Cult in China and Japan" (Leida, 1935), specialmente pagine 41 e seguenti.

Sugli Asvini, i Dioscuri, i Gemelli, eccetera: H. GÈNTERT, "Der arische Weltkönig", pagine 253 e seguenti; R. HARRIS, "The Cult of Heavenly Twins" (Cambridge, 1906); S. EITREM, "Die göttlichen Zwillinge bei den Griechen" (Cristiania, 1902); A. B. COOK, "Zeus", 2, pagine 1003 e seguenti; F. CHAPOUTHIER, "Les dioscures au service d'une déesse" (Parigi, 1935); A. B. KEITEL, "Indian Mythology" (Boston, 1917), pagine 30 e seguenti; A. H.

KPAPPE, "Mythologie universelle", pagine 53-100; IDEM, "La légende des Harlungen", in "Etudes de mythologie et de folklore germaniques" (Parigi, 1928), pagine 137-174; L. STERNBERG, "Der antike Zwillingskult im Lichte der Ethnologie", ‘Z. Ethnologie’, 61, 152-200 (1929); IDEM, "Der Zwillingskult in China und die indischen Einfüsse", ‘Baessler Archiv’, 13, 31-46 (1939); J. VON NEGELEIN, "Die abergläubische Bedeutung der Zwillingsgeburt", ‘Arch. Religionswiss.’, ¢, 271-273 (1906); A.

VAN GENNEP, "Tabou et totémisme à Madagascar" (Parigi, 1911), pagina 176.

Sulla sacralità e il simbolismo della Montagna, il simbolismo del ‘centro’, eccetera: C. AUTRAN, "La flotte à l'enseigne du Poisson" (Parigi, 1939), pagine 31 e seguenti; R. DUSSAUD, "Découvertes", pagina 100; A. JEREMIAS, "Handbuch der Altorientalischen Geisteskultur" (seconda edizione, Berlino, 1929), pagine 130 e seguenti; M. ELIADE, "Cosmologie si alchimie babiloniana" (Bucarest, 1937), pagine 26 e seguenti; W. KIRFEL, "Die Kosmographie der Inder" (Bonn-Lipsia, 1920). U. HOLMBERG, "Der Baum des Lebens" (Helsinki, 1923), pagine 33 e seguenti; E.

BURROWS, "Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion", in S. H. Hooke, "The Labyrinth" (Londra, 1935), pagine 43 e seguenti; T. DOMBART, "Der Sakralturm", 1: "Ziqqurat" (Monaco, 1920); IDEM, "Der Babylonische Turm" (Lipsia, 1930); M. JASTROW, "Sumerian and Akkadian Views of Beginnings", 'J. Amer. Oriental Soc.', 36, 274-299 (1917); E. D. VAN BUREN, "Mountain Gods", 'Orientalia (Roma)', 12, Numero 1-2 (1943).

Sul simbolismo dell'ascensione (scale, gradini, eccetera): Egitto: W. BUDGE, "From Fetish to God in Ancient Egypt" (Oxford, 1934), p, 346; IDEM, "The Mummy" (seconda edizione, Cambridge, 1925), pagine 324, 327; R. WEILL, "Le Champ des Roseaux et le Champ des Offrandes dans la religion funéraire et la religion générale" (Parigi, 1936); W. M. MULLER, "Egyptian Mythology" (Boston, 1918), pagina 176.

India: A. K. COOMARASWAMY, "Svayamatrnna-Janua Coeli, 'Zalmoxis', 2, 1-51 (1939); M. ELIADE, "Durohana and the 'Waking Dream', in: Art and Thought, A Volume in Honour of the Late Doctor Ananda K. Coomaraswamy (Londra, 1947), pagine 209 e seguenti.

Polinesia: G. GREY, "Polynesian Mythology and Ancient Traditional History of the New Zealanders" (ristampa, Auckland, 1929), pagine 42 e seguenti; NORA K. CHADWICK, "The Growth of Literature" (Cambridge, 1940), 3, pagine 273 e seguenti.

R. PETTAZZONI, "The Chain of Arrows, the Diffusion of a Mythical Motive", 'Folk-Lore', 335, 151 e seguenti; IDEM, "Saggi", pagine 63 e seguenti.

Oceania: R. B. DIXON, "Oceanic Mythology" (Boston, 1916), pagine 139, 293 e seguenti; N. K. CHADWICK, opera citata, 3, pagina 481.

Africa: A. WERNER, "African Mythology" (Boston, 1925), pagine 135 e seguenti.

America: H. B. ALEXANDER, "Latin American Mythology" (Boston, 1920), pagine 271, 308; S. THOMPSON, "Tales of the North American Indian" (Cambridge, Mass., 1929), pagine 283, 332 e seguenti.

Sul motivo dell'ascensione: confronta S. THOMPSON, "Motif-lndex of Folk-Literature", volume 3 (Helsinki, 1934), pagine 7-10; M.

ELIADE, "Le chamanisme et les techniques archa‹ques de l'extase" (Parigi, 1952), pagine 423 e seguenti.

Sul sacrificio del cavallo presso i Turco-Mongoli e il simbolismo dell'ascensione presso gli Altaici, eccetera: V. V.

RADLOV, "Aus Sibirien. Lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten" (2 volumi, Lipsia, 1884), pagine 19 e seguenti; M. A. CZAPLICKA, "Aboriginal Siberia" (Oxford, 1914); U. HOLMBERG, "Der Baum des Lebens", 'Ann. Acad. Sci. Fennicae' (1923); IDEM, "Die Religion der Tscheremissen" (Porvoo, 1926), pagine 108 e seguenti; IDEM, "Die Religiösen Vorstellungen der altaischen Völker" (Helsinki, 1938); M. F. KOPRULUZADE, "Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans" (Istambul, 1929); N. K. CHADWICK, "Shamanism among the Tatars of Central Asia", 'J. Roy. Anthropol. Inst.', 66, 75 e seguenti (1936); M. ELIADE, "Le problème du chamanisme", passim.

Capitolo 3.

Sui culti solari in generale: F. BOLL, "Die Sonne im Glauben und in der Weltanschauung der alten Völker" (Stoccarda, 1922); A. H.

KRAPPE, "La genèse des mythes" (Parigi, 1938), pagine 81 e seguenti; J. G. FRAZER, "The Worship of Nature", 1 (Londra, 1926), pagine 441 e seguenti; J. DECHELETTE, "Le culte du soleil aux temps préhistoriques", 'Revue Archéologique', 305 e seguenti (1909), e poi in "Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine" (Parigi, 1908 e seguenti), 2, 1, pagine 413 e seguenti.

Sui miti solari: P. EHRENREICH, "Die Sonne im Mythos", Mytologische Bibliothek, (Lipsia, 1915-16); A. OHLMARKS, "Heimdalls Horn und Odins Auge", 1 (Lund, 1937), pagine 32 e seguenti, 257 e seguenti e passim.

Sulla 'solarizzazione' dell'Essere Supremo: R. PETTAZZONI, "Dio", 1 (Roma, 1922), pagina 367.

Sulla coesistenza degli elementi solari e vegetali nei culti e negli dèi mesopotamici: confronta H. FRANKFORT, "Gods and Myths on Sargonid Seals", in: "Irak", volume 1 (1934), pagine 2-29; I.

ENGNELL, "Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East" (Uppsala, 1943); A. GÖTZE, "Kleinasien" (Lipsia, 1933); suU Shamash, materiali e bibhografia in G. FURLANI, "La religione babilonese-assira" (Bologna, 1928-1929), volume 1, pagine 162-169; volume 2, pagine 178-183, eccetera; E. DHORME, "Les religions de Babylonie et d'Assyrie", in: "Mana, introduction à l'histoire des religions", 2 (Parigi, 1945), pagine 60-67, 86-89; su Shamash e l'arte divinatoria, A. HALDAR, "Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites" (Uppsala, 1945), pagine 1 e seguenti.

Sugli elementi solari nelle religioni artiche e nord-asiatiche: F. LEHTISALO, Entwurf einer Mythologie der Yurak-Samoyeden" (Helsinki, 1927): A. GAHS, "Kopf-, Schadel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern", Festschrift W. Schmidt (Mödling, 1928), pagine 231-268.

Sui culti solari presso le popolazioni Munda: confronta E. T.

DALTON, "Descriptive Ethnology of Bengal" (Calcutta, 1872); J.

G. FRAZER, opera citata, pagine 614 e seguenti; P. O. BODDING, "Santal Folk Tales" (2 volumi, Oslo, 1925, 1927); R. RAHMANN, "Gottheiten der Primitivstämmen im nordöstlichen Vorderindien, 'Anthropos', 31, 37-96 (1936); W. KOPPERS, "Bhagwan, the Supreme Deity of the Bhils", ibidem, 35-36, 265-325 (1940-41).

Sui culti solari in Oceania: W. H. R. RIVERS, "Sun-cult and Megaliths in Oceania", 'Amer. Anthropol.', NS 17, 431 e seguenti (1915); IDEM, "The History of Melanesian Society" (2 volumi, Cambridge, 1914); J. G. FRAZRR, "The Belief in Immortality" (3 volumi, Londra, 1913-24); R. W. WILLIAMSON, "Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia" (2 volumi, Cambridge, 1933).

Sui ‘Figli dei Sole’: W. J. PERRY, "The Children of the Sun" (seconda edizione, Londra, 1927); A. M. HOCART, "Kingship" (Londra, 1927).

Sul culto solare in Egitto: J. VANDIER, "La religion égyptienne", collezione ‘Mana’, 1 (Parigi, 1944), pagine 36 e seguenti; G. A. WAINWRIGHT, "The Sky-religion in Egypt" (Cambridge, 1938); H. JUNKER, "Die Götterlehre von Memphis" (Berlino, 1940); IDEM, "Der sehende und blinde Gott", ‘Sitz. d.

b. Akad. Wissensch. (Monaco)’ (1942); J. SAINTE-FARE GARNOT, ‘Rev. Hist. Rel.’, 128, 116-118 (luglio-dicembre 1944); 129, 128 e seguenti (gennaio-giugno 1945); sul conflitto Re-Osiride, R.

WEILL, "Le Champ des Roseaux et le Champ des Offrandes dans la religion funéraire et la religion générale" (Parigi, 1936).

Sul dio del sole presso gli Indo-ariani, si veda: L. VON SCHRÖDER, "Arische Religion", 2 (Lipsia, 1916), pagine 3-461; presso i popoli mediterranei ed i Greci: A. B. COOK, "Zeus. A Study in Ancient Religion", 1 (Cambridge, 1914), pagine 197 e seguenti; U. PESTALOZZA, "Pagine di religione mediterranea", 2 (Milano-Messina, 1945), pagine 9 e seguenti; K. KERENYI, "Vater Helios", Eranos Jahrbuch (Zurigo), 10, 81-124 (1944); A. H.

KRAPPE, "Apollon", ‘Studi e Materiali ai Storia delle Religioni), 19-20, 115-132 (1943-46); tracce di culto solare in Iran: G. WIDENGREN, "Hochgottglaube im alten Iran" (Uppsala, 1938), pagine 183 e seguenti; sui culti solari italici arcaici: confronta C. KOCH, "Gestirnvererung im alten Italien" (1933), pagine 50 e seguenti; F. ALTHEIM ed E. TRAUTMANN, "Neue Felsbilder der Val Camonica. Die Sonne in Kult und Mythos", ‘Worter und Sachen’, 19, 12-45 (1938).

Sugli dèi solari dell'India vedica: A. BERGAIGNE, "La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda" (3 volumi, Parigi, 1878-83), 2, pagine 160 e seguenti, 379 e seguenti; 3, pagine 38 e seguenti, eccetera.

Sugh elementi solari nella leggenda del Budda: confronta B.

ROWLAND, "Buddha and the Sun God", ‘Zalmoxis’, 1, 69-84 (1938); sulle implicazioni metafisiche dei miti solari: confronta A. K.

COOMARASWAMY, "The Darker Side of the Dawn", Smithsonian Miscellaneous Collection, volume 94, Numero 1 (Washington, 1935); IDEM, "The Sun-kiss", ‘J. Amer. Oriental Soc.’, 60, 46-47, eccetera.

Sul culto solare nell'Impero Romano: pagina SCHMIDT, "Sol Invictus. Batrachtungen zu spätrömischer Religion und Politik", Eranos Jahrbuch, 10, 169-252 (1944).

Sulla ruota come simbolo solare presso i Celti: GAIDOZ, "Le dieu gaulois du soleil", ‘Revue Archéologique’ (1884-85); pagina LAMBRECHTS, "Contributions à l'étude des divinités celtiques" (Brugge, 1942), pagine 71 e seguenti.

Sui culti e simboli solari nella preistoria nord-europea e nei folklore europei: O. ALMGREN, "Nordische Felszeichnung als religiöse Urkunden" (Francoforte sul Meno, 1934), passim e specialmente pagine 343 e seguenti; O. HÖFLER, "Kultische Geheimbünde der Germanen" (Francoforte sul Meno, 1934), pagine 112 e seguenti; R. FORRER, "Les chars cultuels préhistoriques et leurs survivances aux époques historiques", ‘Préhistoire’, 1, 19-123 (1932); W. MANNHARDT, "Wald- und Feld-Kulte" (seconda edizione, Berlino, 1904-1905), 1, pagine 591 e seguenti; J. G.

FRAZER, "Balder the Beautiful", parte 7 (2 volumi) del "Golden Bough"; G. DUMEZIL, "Loki" (Parigi, 1948), pagine 225 e seguenti.

Sul sinecismo ctonio-solare presso i Giapponesi: A. SLAWIK, "Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, volume 4 (Salisburgo-Lipsia, 1936), pagine 675-764.

Sulle valorizzazioni teologiche cristiane del simbolismo solare: H. RAHNER, "Das christliche Mysterium Don Sonne und Mond", Eranos Jahrbuch, 10, 305-404 (1944); W. DEONNA, "Les crucifix de la vallée de Saas (Valais)"; "Sol et Luna. Histoire d'un thème iconographique", ‘Revue Hist. Rel.’, 132, 5-47 (1946); 133, 49-102 (1947-48).

Capitolo 4.

Notizie generali sui miti e i culti lunari: W. SCHMIDT, "Semaine d'ethnologie religieuse", 2 (1914), pagine 294 e seguenti, 341 e seguenti; A. H. KRAPPE, "La genèse des mythes (Parigi, 1938), pagine 100 e seguenti; IDEM, "Etudes de mythologie et de folklore germaniques" (ivi, 1928), pagine 74 e seguenti; O.

DŽHNHARDT, "Natursagen", 1 (Lipsia, 1907); K. T. PREUSS, "Das Problem der Mondmythologie im Lichte der lokalen Spezialforschung", ‘Arch. Religionswiss.’, 23, 1-14 (1925); R.

MUCH, "Monomythologie und Wisserrschaft", ibidem, 37, 231-261 (1942) (contro le teorie di H. Lessmann, G. Hüssing e W.

Schultz); K. TALLQVIST, "Manen i myt och dikt, Zolktro och Kult", ‘Studia Orientalia (Helsinki)’, 12 (1947).

Si veda anche: D. NIELSEN, "Die altarabische Mondreligion" (1904); G. DUMEZIL, "Tityòs", ‘Rev. Hist. Relig.’, 3, 66-89 (1935); J. W. JACKSON, "The Aztec Moon-cult and Its Relation to the Chank-cult of India" (Manchester Memoirs, 1916); C. HENTZE, "Mythes et symboles lunaires" (Anversa, 1932); IDEM, "Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique" (Anversa, 1936); IDEM, "Frühchinesische Bronzen (Anversa, 1938), ma si veda B. KARLGREN, "Legends and Cults in ancient China", ‘Bull. Museum Ear Eastern Antiquities (Stoccolma)’, Numero 18, 346 e seguenti (1946).

Sulle relazioni Luna-serpente-sessualità-morte-iniziazione: R.

BRIFFAULT, "The Mothers" (3 volumi, Londra, 1927); J. G. FRAZER, "The Belief in Immortality", 1, pagine 52 e seguenti; IDEM, "Folklore in the Ancient Testament" (3 volumi, Londra, 1918), 1, pagine 52 e seguenti; C. HENTZE, "Mythes et symboles lunaires", passim; P. CAPELLE, "De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus", diss. Halle, 1917; F. CUMONT, "Recherches sur les symboles funéraires des Romains" (Parigi, 1942), pagine 182 e seguenti e passim.

Sul mitico antenato di origine lunare: W. KOPPERS, "Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker", Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, volume 1 (1930), pagine 259 e seguenti; confronta anche P. SCHEBESTA, "Les Pygmées", pagina 79.

Sulle relazioni Luna-Acque-Vegetazione: P. SAINTYVES, "L'astrologie populaire, étudiée spécialement dans les doctrines et les traditions relatives à l'influence de la Lune" (Parigi, 1937), pagine 230 e seguenti e passim; M. ELIADE, "Notes sur le symbolisme aquatique", ‘Zalmoxis’, 2, 139-152 (1939); J. BIDEZ e F. CUMONT, "Les Mages hellénisés" (Bruxelles, 1938), 2, pagine 189, 227, 302 e seguenti; W. LIUNGMAN, "Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein" (2 volumi, Helsinki, 1937-38), 2, pagine 656 e seguenti.

Sulla parte rappresentata dalle fasi lunari nella misurazione del tempo: W. SCHULTZ, "Zeitrechnung und Weltordnung in ihren übereinstimmenden Grunzügen, bei den Indern, Iraniern, Hellenen, Italikern, Keltern, Germanen, Litauern, Slawen", Mannus Bibliothek, Numero 35 (Lipsia, 1924), pagine 12 e seguenti e passim (ma si vedano le critiche di MUCH, "Mondmythologie"); F.

DORNSEIFF, "Das Alphabet in Mystik und Magie" (seconda edizione, Lipsia, 1925), pagine 82 e seguenti; W. HIRSCHBERG, "Der ‘Mondkalender’ in der Mutterrechtskultur", ‘Anthropos’, 26, 461 e seguenti (1931).

Sulle tracce di culti lunari a Rash Shamra, confronta: T.

GASTER, "A Canaanite Ritual Drama", ‘J. Amer. Oriental Soc.’, 66, 60; sui culti lunari presso i Caldei e gli Aramei, si veda: E. DHORME, "La Religion des Hébreux nomades" (1937), pagine 87 e seguenti; IDEM, "Les religions de Babylonie et d'Assyrie", in: "Mana, introduction à l'histoire des religions", 2 (Parigi, 1945), pagine 59 e seguenti, 85 e seguenti.

Sulle tracce di culti lunari nelle civiltà proto-indiane: confronta E. J. H. MACKAY, "Chanhu-Daro Excavations, 1935-36, Amer. Oriental Series, Numero 20 (1943): sul numero ‘16’.

Sugli elementi lunari di Varuna: H. OLDENBERG, "Die Religion des Veda", pagine 178 e seguenti; H. LOMMEL, "Les anciens Aryens", pagine 83 e seguenti; ma si veda anche: L. WALK, ‘Anthropos’, 235 (1933), e M. ELIADE, "Le ‘dieu lieur’ et le symbolisme des noeuds", ‘Rev. Hist. Rel.’ (1948).

Sugli elementi lunari nel tantrismo: G. TUCCI, "Tracce di culto lunare in India", ‘Rivista di Studi Orientali’, 12, 419-427 (1923-30); M. ELIADE, "Cosmical Homology and Yoga", ‘J. Indian Soc. of

Oriental Arts', 188-203 (giugno-dicembre 1937); confronta anche: S. DASGUPTA, "Obscure Religious Cults As Background of Bengali Literature" (Calcutta, 1946), pagine 269 e seguenti.

Sugli elementi lunari nelle religioni iraniche: G. WIDENGREN, "Hochgottglaube im Alten Iran" (Uppsala-Lipsia, 1938), pagine 164 e seguenti.

Sulla struttura lunare dei cicli cosmo-storici, si veda: M.

ELIADE, "Le mythe de l'Eternel Retour" (Parigi, 1949), pagine 139 e seguenti.

Sul simbolismo lunare nell'iconografia cristiana, si veda: H.

RAHNER, "Das christliche Mysterium von Sonne und Mond", Eranos Jahrb. 10, 305-404 (1944); W. DEONNA, "Le crucifix dans la vallée de Saas (Valais): Sol et Luna", 'Rev. Hist. Rel.', 132, 5-47 (1946); 133, 49-102 (1947).

Capitolo 5.

Cosmogonie acquatiche: A. J. WENSINCK, "The Ocean in the Literature of the Western Semites" (Amsterdam, 1919), specialmente pagine 1-15, 40-56; O. DŽNHARDT, "Natursagen", volume 1 (Lipsia, 1909), pagine 1-89; S. THOMPSON, "Motif-Index of Folk Literature", volume 1 (Helsinki, 1932), pagine 121 e seguenti; A. K. COOMARASWAMY, "Yaksas" (2 volumi, Washington, 1928, 1931); C. HENTZE, "Mythes et symboles lunaire", (Anversa, 1932); A. H. KRAPPE, "La genèse des mythes" (Parigi, 1938), pagine 197 e seguenti.

Sul valore magico e religioso delle Acque: M. NINCK, "Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten", 'Philologus', 14 Supplumento (1921); J. SCHEFTELOWITZ, "Die Sündentilgung durch Wasser", 'Arch. f. Religionswiss.', 17, 353-412 (1914); purificazioni rituali con acqua: R. PETTAZZONI, "La confessione dei peccati" (Bologna, 1929), pagine 2-3 (Ewe, Bashilange), 18 (Sulka); K. HARTTE, "Zum semitischen Wasserkultus" (Halle, 1912); W. R. SMITH, "Lectures on the Religion of the Semites" (terza edizione, Londra, 1927), pagine 166 e seguenti, 557 e seguenti (le acque sacre); Padre LAGRANGE, "Etudes sur les religions sémitiques" (Parigi, 1905), pagine 158, 169; E. W. HOPKINS, "The Fountain of Youth", 'J. Amer.

Oriental Soc.', 26, 1-67 (1905); L. D. BARNETT, "Yama, Gandharva and Glaucus", 'Bull. School of Oriental Studies', 4l, 703-716 (1926-28); K. RÖNNOW, "Trita Aptya, eine vedische Gottheit" (Uppsala, 1927), pagine 6 e seguenti (demoni acquatici), 14 e seguenti (Varuna, dio delle Acque), 36 e seguenti (espulsione magica delle malattie nelle acque), 64 e seguenti (1''Acqua della Vita'), eccetera; A. BOUCH ŧLECLERCQ, "Histoire de la divination dans l'antiquité" (Parigi, 1879-82), volume 2, pagine 261-265 (oracoli dominati da divinità acquatiche), 363-369 (oracolo di Poseidone); G. GLOTZ, "L'ordalie dans le Grèce primitive" (Parigi, 1904), pagine 11-69 (ordalie per mezzo del mare), 69-79 (per mezzo di sorgenti, fiumni e POZZi); J, G.

FRAZER, "The Folklore of the Ancient Testament" (3 volumi, Londra, 1918), volume 3, pagine 304-306 (le ordalie presso gli Israeliti); P. SAINTYVES, "Les vierges-mères et les naissances miraculeuses" (Parigi, 1908), pagine 39-53 (teogonie antiche e culto delle acque), pagine 87-109 (nascite miracolose dovute ad acque sacre); B. NYBERG, "Kind und Erde" (Helsinki, 1531); U.

PESTALOZZA, "Pagine di religione mediterranea", 2 (Milano, 1945), pagine 253 e seguenti (unioni rituali presso i fiumi); E.

LAOUST, "Mots et choses berbères. Notes de linguistique et d'ethnographie" (Parigi, 1920), pagine 202-253 (riti per la pioggia); F. BENOIT, "Le rite de l'eau dans la fête du solstice d'été en Provence et en Afrique", ‘Revue Anthropologique’, 65, Numeri 1-3; L. BRUNOT, "La mer dans les traditions et les industries indigènes à Rabat et Salé" (Parigi, 1920), pagine 3-25 (demonologia marittima; il mare nella medicina e nella magia); L. JOLEAUD, "Gravures rupestres et rites de l'eau en Afrique du Nord", ‘J. Soc. des Africanistes’, 3, 197-222 (1933); J. GOLDZIEHER, "Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel", ‘Arch. Religionswiss.’, 13, Numero 1 (1910); O. VON WESENDONCK, "Das Weltbild der Iranier" (1933), pagina 102 e seguenti (sul culto iranico delle acque); M. ELIADE, "Notes sur le symbolisme aquatique", ‘Zalmoxis’, 2, 131-152 (1939); G. BACHELARD, "L'eau et les rêves" (Parigi, 1942).

Sul simbolismo del battesimo: P. LUNDBERG, "La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise" (Uppsala-Lipsia, 1942); R. P.

DANIELOU, "Traversé de la Mer Rouge et baptême aux premiers siècles", ‘Recherches Sci. Religieuses’, 33, 402-430 (1946); IDEM, "Déluge, Baptême, Jugement", ‘Dieu Vivanut’, 8, 97-112 (1947).

Sul simbolismo acquatico della spirale: L. SIRET, "Origine et signification du décor spiralé", Quinzien Congrès International d'Anthropologie, Portogallo 1930 (pubblicato a Parigi, 1931), pagine 465-482.

Sul culto delle sorgenti, dei fiumi, dei corsi d'aequa; sulle divinità nettunie: R. PETTAZZONI, "La religione primitiva in Sardegna" (Piacenza, 1912), passim; J. DECHELETTE, "Manuel d'archéologie prehistorique, celtique et gallo-romaine" (Parigi, 1908-14), volume 2, a, pagine 166 e seguenti (asce ex voto trovate accanto alle sorgenti e fontane), 2, a, 444-453 (culto delle acque termali); C. JULLIAN, "Histoire de la Gaule (quinta edizione, Parigi, 1924-26), volume 2, pagine 129-137 (divinità locali), volume 8, pagine 313-331 (continuità dei culti acquatici); J. TOUTAIN, "Les cultes pa‹ens dans l'Empire Romain" (Parigi, 1907-20), volume 1, pagine 372-384 (divinità acquatiche; culti ufficiali), 3, pagine 193-467 (culti indigeni nella Gallia Romana); C. VAILLAT, "Le culte des sources dans la Gaule antique" (Parigi, 1934); buona bibliografia dei culti gallici e gallo-romani in P. SAINTYVES, "Corpus du folklore des eaux en France et dans les colonies fran‡aises. Introduction" (Parigi, 1934), pagine 24-35; L. DE VASCONCELLOS, "Religioes da Lusitania", volume 2 (Lisbona, 1905), pagine 198 e seguenti (dèi fluviali nella protoistoria celto-lusitana), volume 3 (ivi, 1913), pagine 248 e seguenti (nell'epoca romana); A. JEREMIAS, "Handbuch der Altorientalischen Geisteskultur" (seconda edizione, Berlino, 1929), pagine 39-40; S. REINACH, "Cultes, mythes et religions", volume 5 (Parigi, 1923), pagine 250-254 (il cavallo, le ninfe, le sorgenti); J. TOUTAIN, "Le culte des eaux (sources, fleuves, lacs) dans la Grèce antique", in "Nouvelles études de mythologie et d'histoire des religions antiques" (Parigi, 1935), pagine 268-294; J. GRIMM, "Teutonic Mythology" (edizione inglese, Londra, 1888), pagine 583-601; U.

HOLMBERG, "Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker" (Helsinki, 1913); J. NIPPGEN, "Les divinités des eaux chez les peuples finno-ougriens: Ostiaques et Vogoules", ‘Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires’, 6, 207-216 (1925).

Sull'uso funebre dell'acqua: A. PARROT, "Le ‘refrigerium’ dans l'au-delà" (Parigi, 1937); M. ELIADE, "Locum refrigerii...", ‘Zalmoxis’, 1, 203-206 (1938).

Sul culto delle acque nel cristianesimo: buona bibliografia in P. SAINTYVES, "Corpus du folklore des eaux", pagine 20-21; testi, ibidem, pagine 139-196; confronta P. SAINTYVES, "De l'immersion des idoles artiques aux baignades des statues saintes dans le christianisme", ‘Revue Hist. Rel.’, 108, 135-183 (1933), ripubblicato in "Corpus", pagine 197 e seguenti.

Il folklore delle acque: R. C. HOPE, "The Legendary Lore of the Moly Wells of England, including Rivers, Lakes, Fountains and Springs" (Londra, 1893); W. GREGOR, "Guardian Spirits of Wells and Lochs, ‘Folk-Lore’, 3, 67-73 (1892); L-J.-B.

BERENGER-FERAUD, "Superstitions et survivances étudiées au point de vue de leur origine et de leurs transformations" (5 volumi, Parigi, 1895), 1, pagine 207-304 (dragoni e serpenti mitici presso le sorgenti, i laghi, eccetera), 2, pagine 1-58 (i ‘poteri’ e i geni delle acque), 3, pagine 167-214 (gesti rituali per la pioggia), 4, pagine 291-360 (virtù miracolose delle fontane); P. SEBILLOT, "Le folklore de France", volume 2 (Parigi, 1905), pagine 175-303; J. C LAWSON, "Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion" (Cambridge, 1910), pagine 130-173 (sopravvivenza delle ninfe nel folklore greco contcmporaneo); J. REIYS, "Celtic Folk-Lore" (Oxford, 1901), pagine 354-400 (folklore dei pozzi); K. WEINHOLD, "Die Verehrung der Quellen in Deutschland" (Berlino, 1898); I. MANNINEN, "Die dämonistischen Krankheiten im finnischen Volksaberglauben" (Helsinki, 1922), pagine 81-106; D. MCKENZIE, "Infancy of Medicine" (Londra, 1927), pagine 238 e seguenti; R.-P. MASANI, "Le folklore des puits dans l'Inde et spécialement à Bombay", ‘Rev. Hist. Relig.’, 104, 221-271 (1931); confronta anche le bibliografie del capitolo 8.

I dragoni in Cina e in Asia Orientale; discendenza dei sovrani dai "nagi": M. GRANET, "Danses et légendes de la Chine antique" (2 volumi, Parigi, 1926); IDEM, "La civilisation chinoise" (Parigi, 1929); IDEM, "La pensée chinoise" (Parigi, 1934); B.

EARLGREN, "Some Fecundity Symbols in Ancient China", ‘Bull.

Museum Far Eastern Antiquities (Stoccolma)’, Numero 2, 1-54 (1930); E. CHAVANNES, "Les mémoires historiques de Sse-Ma-T'sien", voume 1 (Parigi, 1897), volume 2 (ivi, 1897), volume 3, parte 2, (ivi, 1899); J. PRZYLUSKI, "La Princesse à l'odeur de poisson et la Nagi dans les traditions de l'Asie Orientale", ‘Etudes Asiatiques’, 2, 265-284 (1925); IDEM, "Le Prologue-cadre des Mille et une nuits et le thème de svayamvara", ‘J. Asiat.’, 101, 37 (1924); G. OPPERT, "On the Original Inhabitants of Bharatavarsa or India" (Westminster, 1893); N. MATSUMOTO, "Essai sur la mythologie japonaise" (Parigi, 1928), pagine 46, 53 e seguenti; IDEM, "Le japonais et les langues austro-asiatiques" (Parigi, 1928), pagine 35 e seguenti; M. ELIADE, "Yoga" (Parigi-Bucarest, 1936), pagine 292 e seguenti; prìncipi nati da principesse "naga" nel Siam, in India e in Africa: confronta R. DANGEL, ‘Studi e Materiali di Storia delle Religioni’, 14, 180 (1938); W. KNOCHE, Kindfisch-Märchen in Ozeanien", ‘Mitteil. anthrop. Gesell.

Wien’, 69, 24-33 (1939); K. RÖNNOW, "Kirata", ‘Le Monde Oriental’, 30, 137, numero 1 (1936, pubblicato nel 1944), nota che la frequenza del motivo di un'origine delle famiglie reali dell'India del nord da serpenti, rende inutile l'ipotesi di un'influenza austro-asiatica; si veda anche: C. AUTRAN, "L'épopée indoue" (Parigi, 1946), pagine 66-169; materiali e bibliografia sul culto dei serpenti in India: J. P. VOGEL, "Serpent-worship in Ancient and Modern India", ‘Acta Orientalia’, 2, 279-312 (1924); IDEM, "Indian Serpent-lore or the Nagas in Hindu Legend and Art" (Londra, 1926), pagine 35 e seguenti.

Su vaso da cui zampilla acqua, simbolo di fertilità ben noto nell'Oriente classico: confronta G. COMBAZ, "L'Inde et l'Orient classique" (Parigi, 1937), Numeri 174 e seguenti; IDEM, "L'évolution du 'stupa' en Asie", in "Mélanges chinois et boudhiques", 4 (Bruxelles, 1936), pagine 93 e seguenti.

Capitolo 6.

Sulle pietre funebri preistoriche e megalitiche: VON HEINE-GELDERN, "Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung fur die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien", ‘Anthropos’, 28, 276-315 (1928) (l'autore tenta di spiegare l'origine e la funzione dei megaliti con credenze ancora vive presso le popolazioni dell'Asia sud-orientale: la ‘fissazione’ delle anime dei defunti nella pietra); C. CLEMEN, "Urgeschichtliche Religion", volume 1 (Bonn, 1932), pagine 95 e seguenti (stato della questione, bibliografia, critica); R.

PETTAZZONI, "La religione primitiva in Sardegna" (Piacenza, 1912), pagine 185 e seguenti (megaliti e dolmen nell'Africa mediterranea ed atlantica); W. KOPPERS, "Monuments to the Dead of the Bhils and Other Primitive Tribes in Central India. A Contribution to the Study of the Megalith Problem", ‘Anuali Lateranensi’, 6, 117-206 (1942); E. METZGER, "Les sépulturls chez les Prégermains et les Germains des âges de la pierre et du bronze" (Parigi, 1933), con buona bibliografia e indicazioni sommarie sulla distribuzione dei megaliti; G. Wilke, Kosinua e Bosch Gimpera ritengono che il luogo d'origine dell'architettura megalitica potrebbe identificarsi nella penisola iberica, donde si sarebbe esteso al resto d Europa; confronta H. OBERMAIER e A.

GARCLA Y BELLIDO, "El hombre prehist¢rico y los origines de la humanidad" (seconda edizione, Madrid, 1941), pagine 171 e seguenti; un buon repertorio fotografico in P. MONTEZ, "Hist¢ria da arguitectura primitiva en Portugal. Monumentos dolménicos" (Lisbona, 1942); repertorio, descrizione e bibliografia in OCTOBON, "Statues-menhirs, stèles gravées, dalles sculptées2, ‘Revue Anthropologique’, 291-579 (1931). P. LAVIOSA ZAMBOTTI sostiene l'origine egiziana dell'architettura megalitica: "Origini e diffusione della civiltà" (Milano, 1947), pagine 238 e seguenti.

Confronta J. IMBELLONI, "La première chaine isoglossémantique océano-américaine. Les noms des haches lithiques", Festschrift W. Schmidt (Vienna, 1928), pagine 324-335.

Sulla parte che rappresentavano le pietre preistoriche (megaliti, dolmen, menhir, ‘pietre del fulmine’, eccetera) nelle credenze popolari, confronta P. SAINTYVES, "Corpus du folklore préhistorique en France et dans les colonies fran‡aises" (3 volumi, Parigi, 1934-1936), vasta inchiesta abbracciante quasi tutta la documentazione accessibile fino alla data di pubblicazione, ricche bibliografie regionali; S. REINACH, "Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires", in "Cultes, mythes, religions", volume 3 (Parigi, 1908), pagine 366 e seguenti.

Sulle pietre cultuali presso i ‘primitivi’, confronta le opere di Frazer, Lévy-Bruhl, Nyberg, Hartland, W. Koppers, citate nel testo, e anche: F. DAHMEN, "The Paliyans, a Hill-Tribe of the Palmi Hills (South India)", ‘Anthropos’, 3, 19-31 (1908), specialmente pagina 28: ‘Mayandi, the god of the

Paliyans and Puliyans, is usually represented by a stone, preferably one to which nature has given some curious shape...'. M. LEENHARDT, "Notes d'ethnologie néocalédonienne" (Parigi, 1930), pagine 243-245.

Intorno alla pietra come protettrice, feticcio e amuleto: R.

KARSTEN, "The Civilization of South American Indians" (Londra, 1926), pagine 362 e seguenti; B. NYBEBG, "Kind und Erde" (Helsinki, 1931), pagine 65 e seguenti, 141 e seguenti.

Sul mito dei giganti di pietra: confronta R. LEHMANN-NITSCHE, "Ein Mythenthema aus Feuerland und Nord-Amerika. Der Steinriese", 'Anthropos', 33, 267-273 (1938).

Sul mito della "petra genitrix" (tema che si ritrova dall'Asia Minore all'Estremo Oriente), confronta A. VON LOWIS OF MENAR, "Nordkaukasische Steingeburtstagen", 'Arch. f. Religionswiss.', 13, 509-524 (1910); M. SEMPER, "Rassen und Religionen im alten Vorderasien" (Heidelberg, 1930), pagine 179-186; G. DUMEZIL, "Légendes sur les Nartes" (Parigi, 1930), pagine 75-77; W.

SCHMIDT, "Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker" (Vienna, 1910), pagine 408 e seguenti; W. J. PERRY, "The Children of the Sun" (seconda edizione, Londra, 1926), pagine 255 e seguenti; R. W.

WILLIAMSON, "The Social and Political Systems of Central Polynesia" (Cambridge, 1924), 1, pagine 48, 57, 382; 2, pagina 304; W. F. JACKSON KNIGHT, "Cumaean Gates" (Oxford, 1936), pagine 9 e seguenti; J. LAYARD, "Stone Men of Malekula" (Londra, 1942), passim. Sulle relazioni fra le pietre e la fecondità (la pioggia) presso certe tribù dell'America del Sud: C. HENTZE, "Mythes et symboles lunaires" (Anversa, 1932), pagine 32-33, 35, eccetera.

Sulla fecondazione per mezzo delle pietre forate, si aggiunga alle opere citate nel testo: S. SELIGMANN, "Der böse Blick" (Berlino, 1910), volume 2, pagina 27; J. DECHELETTE, "Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine", volume 1 (Parigi, 1906), pagine 520 e seguenti; H. WAGENVOORT, 'Studi e Materiali di Storia delle Religioni ', 14, 55 (1938).

Sulle 'pietre di concezione o di gravidanza' nelle credenze popolari italiane, confronta G. BELLUCCI, "Il feticismo primitivo" (Perugia, 1907), pagine 36, 92 e seguenti; IDEM, "Gli amuleti" (Perugia, 1908), pagina 19.

Sulle 'pietre della pioggia': J. G. FRAZER, "The Magic King", 1, pagine 304-307; "The Folklore of the Old Testament", 2, pagine 58 e seguenti; R. EISLER, "Kuba-Kybele, 'Philologus', 68, 42, numero 222 (1909); H. WAGENVOORT, 'Studi e Materiali di Storia delle Religioni', 14, 53, nota (1938); G. A. WAINWRIGHT, "The Sky-Religion in Egypt" (Cambridge, 1938), pagina 76; G. F. KUNZ, "The Magic of Jewels and Charms" (Filadelfia-Londra, 1915), pagine 5 e seguenti, 34; J. PERRY, "Children of the Sun", pagina 392.

Sul mito dell'acqua che zampilla dalla roccia: confronta pagina SAINTYVES, "Essais de folklore biblique" (Parigi, 1923), pagine 139 e seguenti.

Sulle ‘pietre-testimonii’ in Nuova Caledonia: M. LEENHARDT, opera citata, pagine 30-31; presso gli antichi Antimerina: A.

VAN GENNEP, "Tabou et totémisme à Madagascar", pagina 186.

Sull origine della lapidazione, vedi: R. PETTAZZONI, "La ‘grave mora’", ‘Studi e materiali di Storia delle Religioni’, 1, 1 e seguenti (1925).

Sulle meteoriti: confronta M. ELIADE, "Metallurgy, Magic and Alchemy, Cahiers de Zalmoxis, 1 (Parigi, 1938), pagina 3.

Sulla polivalenza simbolica e cultuale della pietra: A.

BERTHOLET, "Ueber Kultische Motivverschiebungen", ‘Sitz. preuss.

Akad. Wiss. Phil-hist. Kl.’, 18, 164-169 (1938).

Sulle pietre cultuali in India: G. OPPERT, "Der Salagrama Stein", ‘Z. f. Ethnologie’, 34, 131-137 (1902); W. KIRFEL, "Vom Steinkult in Indien", Studien zur Gesch. und Kultur des nahen und fernen Osten, P. Kahle zum 60. Geburtstag (Leida, 1935), pagine 163-172; in Giappone: Y. DEGUCHI, "On the Tracces, of Stone Worship in Japan", ‘J. Anthropolog. Soc. Tokyo’, 24, Numero 271 (1908); nel Perù: P. MINNAERT, "Le culte des pierres en Pérou", ‘Bull. Soc. Américanistes de Belgique’ (agosto 1930).

Sui betili, "mashsheba" e pietre cultuali presso i Semiti: G.

BEER, "Steinverehrung bei den Israeliten" (1921); R. SMITH, "The Religion of the Semites" (terza edizione, Londra, 1927), pagine 200 e seguenti, 568 e seguenti; P. LAGRANGE, "Etudes sur les religions sémitiques" (seconda edizione, Parigi, 1905), pagine 194 e seguenti; P. LAMMENS, "Le culte des bétyles et les processions religieuses dans l'Arabie préislamique", ‘Bull.

Inst. Archéologie Orientale (Cairo)’, 17; E. DHORME, "La religion des Hébreux nomades" (Bruxelles, 1937), pagine 159-168; R. DUSSAUD, "Les origines cananéennes du sacrifice israélite" (seconda edizione, 1941), pagine 222 e seguenti.

Sul dio Bethel e la divinità del Bethel: confronta O. EISSFELDT, "Der Gott Bethel", ‘Arch. Religionswiss.’ , 1 e seguenti (1930); A. VINCENT, "La religion des Judéo-araméens d'Eléphantine" (Parigi, 1937), pagine 562 e seguenti.

Sulle pietre di culto in Grecia: F. W. HASLUCK, "Stone Cults and Venerated Stones in the Graeco-Turkish Area", ‘Ann. British School Athens’, 1; M. W. DE VISSER, "Die nichtmenschengestaltigen Götter der Griechen" (Leida, 1903), pagine 55 e seguenti; E. MAAS, "Heilige Steine", Rhein. Museum, volume 78 (1929), pagine 1 e seguenti; P. RAINGEARD, "Hermès psychagogue" (Parigi, 1935), pagine 344 e seguenti; M. P.

NILSSON, "Geschichte der griechischen Religion", 1 (Monaco, 1941), pagina 187 (con ampi riferimenti bibliografici); sui culti frigi: C. PICARD, "Ephèse et Claros" (Parigi, 1922), pagina 474.

Sulle pietre cultuali presso i Celti e i Germani: D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, "Le culte des menhirs dans le monde celtique", ‘Revue Celtique’, 27, 313, e seguenti; J. DE VRIES, "Altgermanische Religionsgeschichte", volume 2 (Berlino, 1937), pagina 100.

Sull'"omphalos": E. ROUDE, "Psyche", pagine 109 e seguenti della traduzione francese; J. H. HARRISON, "Themis" (seconda edizione, Cambridge, 1927), pagine 396 e seguenti; A. B. COOK, "Zeus", 2 (Cambridge, 1925), pagine 169 e seguenti; W. ROSCHER, "Omphalos", ‘Abh. kön. sächs. Gesell. Wiss. Phil.-hist. Kl.’, 29 (1913); IDEM, "Neue Omphalosstudien", ibidem, 31 (1915); IDEM, "Der Omphalosgedanke bei verschiedenen Völkern", ‘Sitz.-Ber.

könig. sächs. Gesell. Wiss.’, 80 (1918); R. MERINGER, "Omphalos, Nabel, Nebel", ‘Wörter und Sachen’, 5, 43-91 (1913); IDEM, "Zu Roschers Omphalos", ibidem, 6 (1914); W. DEONNA, ‘Revue des Etudes Grecques’, 444-445 (1915); 358, numero 10, eccetera (1917); C. PICARD, "Ephèse et Claros", pagina 110, numero 5, pagina 551, numero 7; F. ROBERT, "Thymélè" (Parigi, 1939), pagine 278-283. Sulle ipotesi di Perdrizet (l'"omphalos" delfico sarebbe un apporto cretese) e Homolle (influenze egiziane), vedi C. PICARD, opera citata, pagina 464, numero 4; confronta anche: G. STEINDORFF, "The So-called Omphalos of Napate", ‘J. of Egyptian Archaeology’, 24, 147-156 (1938). Indicazioni e bibliografia sull'"omphalos" presso i Celti: G. DUMEZIL, "Jupiter, Mars, Quirinus" (Parigi, 1941), pagina 229, numeri 2-3.

Si veda anche la bibliografia del capitolo 10.

Capitolo 7.

La coppia divina Cielo-Terra: R. PETTAZZONI, "Dio", 1, pagine 130, 210, 241, eccetera; A. H. KRAPPE, "Le genèse de mythes", pagine 68 e seguenti; H. T. FISCHER, "Het Heilig Huwelik Dan Hemel en Aarde" (Utrecht, 1929); indicazioni bibliografiche supplementari in S. THOMPSON, "Motif-Index of Folk-Literature", volume 1 (Helsinki, 1932), pagina 98; confronta anche le bibliografie del capitolo 2. Vasta inchiesta etnologica in F.

KIICHI NUMAZAWA, "Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie" (Lucerna, 1946).

Sulla Terra-Madre: A. LANG, "Myth, Ritual and Religion" (Londra, 1887), pagine 299 e seguenti; A. DIETERICH, "Mutter Erde" (terza edizione, Berlino, 1925), passim; M. LINDENAU, "Ein vedischer Lobgesang auf die Mutter Erde als die grosse Allgottheit (Atharva Veda, 12, 1)", Festgabe Hermann Jacobi (Bonn, 1926), pagine 247-258; MOMOLINA MARCONI, "Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale" (Milano, 1939), passim; U.

PESTALOZZA, "Pagine di religione mediterranea", 1 (Milano, 1942), passim; S. WEINSTOCK, "Tellus", ‘Glotta’, 22, 140-162 (1933-34); T. NÖLDEKE, "Mutter-Erde bei den Semiten", ‘Arch. Rehgionswiss.’, 8, 161 (1905); E. DHORME, "La Terre-Mère chez les Assyriens", ibidem, 550 e seguenti; J. P. JACOBSEN, "Les Manes", 1 (Parigi, 1924), pagine 28 e seguenti; E. BRIEM, "Mutter Erde bei den Semiten?", ‘Arch. Religionswiss.’, 24, 179-195 (1926); D. NIELSE, "Die altsemitische Mutter-göttin", ‘Z. d. deutschen morgenländischen Gesellschaft’, 504-531 (1938); U. HOLMBERG, "Finno-Ugric Mythology" (Boston, 1927), pagine 239, 459; ALICE WERNER,

"African Mythology" (Boston, 1925), pagina 125; B. STRUCK, "Nochmals ‘Mutter Erde’ in Afrika", ‘Arch. Religionswiss.’, 9, 402 e seguenti (1908); H. B.

ALEXANDER, "North American Mythology" (Boston, 1916), pagine 91 e seguenti; S. FUCHS, "The Cult of the Earth-Mother among the Nimar-Balohis", ‘Internat. Arch. Ethnographie’, 40, pagine 1-88; preghiere dei Bhil alla Terra-Madre: W. KOPPERS, "Bhagwan, The supreme Deity of the Bhils", ‘Anthropos’, 35-36, 272, 273 (1940-41).

Sui culti tellurici e le divinità telluriche: S. THOMPSON, "Motif-Index", 1, pagina 83; B. NYBERG, "Kind und Erde" (Helsinki, 1931), pagine 230-231, numero 69; J. G. FRAZER, "The Worship of Nature" (Londra, 1926), pagine 316-440; E. WALTER, "Die Erdgöttin der Tschuwaschen und Litauer", ‘Arch. Religionswiss.’, 3, 358 e seguenti (1899); G. WILKE, "Die Religion der Indogermanen in archäologischer Betrachtung" (Lipsia, 1923), pagine 97-107; O. VON WESENDONCK, "Aremati als arische Erd-Gottheit", ‘Arch. Religionswiss.’, 32, 61-76 (1929); E. NESTLE, "Die ‘jungfräuliche’ Erde", ibidem, 9, 415 e seguenti (1908).

Sul mito di Adamo nato dalla Terra Vergine: H. VOLLMER, "Die Erde als jungfräuliche Mutter Adams", ‘Z. neutestament. Wiss.’, 10, 324 e seguenti (1911); W. STARCK, "Eva-Maria", ibidem, 33, 97-109 (1934); sulla creazione dell'uomo dalla terra: ricca bibliografia in R. BRIFFAULT, "The Mothers" (Londra, 1927), volume 3 pagina 57.

Sulla deposizione del neonato per terra: A. DIETERICH, opera citata, pagine 7 e seguenti; E. SAMTER, "Geburt, Hochzeit und Tod" (Berlino, 1911), pagine 2 e seguenti; E. GOLDMANN, "Cartam levare", ‘Mitt. d. Inst. österr. Geschichtsforschung’, 35, 1 e seguenti (1914); B. STRUCK, "Niederlgen und Aufheben des Kindes von der Erde", ‘Arch. Religionswiss.’, 10, 158 (1907); indicazioni supplementari e bibliografie: B. NYBERG, opera citata, pagina 159; H. J. ROSE, "Primitive Culture in Italy" (Londra, 1926), pagina 133; vasta inchiesta etnografica: PLOSS e BARTELS, "Das Weib in der Natur- und Völkerkunde" (ottava edizione, Lipsia, 1905), volume 2, pagina 35 e seguenti; MARIE DELCOURT, "Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique" (Parigi, 1938), pagine 31 e seguenti.

Sull'identificazione donna-campo, si aggiunga alle indicazioni citate nel testo: A. DIETERICH, opera citata, pagine 46 e seguenti; E. FEHRLE, "Die Kultische Keuschheit im Altertum" (Giessen, 1910). pagine 170 e seguenti; L. R. FARNELL, "The Cults of the Greek States" (Oxford, 1896 e seguenti), volume 3, pagine 106 e seguenti; L. LEVY-BRUHL, "La mentalité primitive", pagine 361 e seguenti; R. SMITH, "The Religion of the Semites" (terza edizione, Londra, 1927), pagine 613 e seguenti (a proposito delle osservazioni di Robertson Smith su Ba'al ‘signore della terra’: confronta P. LAGRANGE, "Etudes sur les Religions sémitiques", seconda edizione, pagina 97; R. DUSSAUD, "Origines cananéennes du sacrifice israélite", pagina 206; IDEM, "Les découvertes de Ras Shamra" (seconda edizione), pagina 102; J. J. MEYER, "Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation" (Zurigo-Lipsia, 1937), volume 1, pagina 202; U.

PESTALOZZA, "L'aratro e la donna nel mondo religioso mediterraneo", ‘Rend. Regio Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Cl. di Lettere’, 76, fascicolo 2, 321-230 (1942-43); V.

PISANI, "La donna e la terra", ‘Anthropos’, 37-40, 241-253 (1942-45), con ricca documentazione indiana e greco-latina.

Sulle sepolture rituali: A. DIETERICH, opera citata, pagine 28 e seguenti; B. NYBERG, opera citata, pagina 150; J. G. FRAZER, "The Folklore of the Old Testament" (Londra, 1918), 2, pagina 33; A. BRELICH, "Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'Impero Romano" (Budapest, 1937), pagine 9 e seguenti.

Sulla rinascita degli antenati nei neonati: K. A. ECKARDT, "Irdische Unsterblichkeit" (Weimar, 1937); M. F. ASHLEY-MONTAGU, "Ignorance of Physiological Paternity in Secular Knowledge and Orthodox Belief among the Australian Aborigines", ‘Oceania (Sydney)’, 12, 75-78 (1940-42).

Sulla sepoltura in posizione fetale: confronta G. VAN DER LEEUW, "Das sogenannte Hockerbegräbnis und der ägyptische Tjknw", ‘Studi e Materiali di Storia delle Religioni’, 14 (1938).

Sulle ‘mitologie letterarie’ della Terra, vedi: G. BACHELARD, "La Terre et les rêveries de la volonté"; IDEM, "La Terre et les rêveries du repos" (2 volumi, Parigi, 1948).

Capitolo 8.

Si vedano anche le bibliografie citate in fondo al capitolo 9, anzitutto le opere di Mannhardt, Frazer e J. J. Meyer.

Sull'albero sacro: N. PARROT, "Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Elam" (Parigi, 1937); H. DANTHINE, "Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie Occidentale ancienne" (Parigi, 1937); A. J. WENSINCK, "Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia", ‘Verhand. Konink. Akad. Wettenschappen (Amsterdam)’, 22, 1-56 (1921); A. E. COOMARASWAMY, "Yaksas" (2 volumi, Washington, 1928, 1931); M. P. NILSSON, "Geschichte der griechischen Religion", 1 (Monaco, 1941), pagine 194 e seguenti, 260 e seguenti; J. PRZYLUSKI, "La participation" (Parigi, 1940), pagine 41 e seguenti; C. HENTZE, "Mythe et symboles lunaires" (Anversa, 1932), pagine 41 e seguenti; H. BERGEMA, "De Boom des Lerens in Schrift en Historie" (Hilversum, 1938), pagine 337 e seguenti.

Sull‘‘albero rovesciato’: A. E. COOMARASWAMY, "The Inverted Tree", ‘Quart. J Mythic Soc. (Bangalore)’, 29, Numero 2, 1-38 (1938); E. KAGAROW, "Der umgekehrte Schamanenbaum", ‘Arch. f.

Religionswiss.’, 183-185 (1929), (‘alberi rovesciati’, rituali); U. HOLMBERG, "Der Baum des Lebens", ‘Ann. Acad. Sci. Fennicae’, B 16, 17, 59, eccetera (1922-23); IDEM, "Finno-Ugric and Siberian Mythology" (Boston, 1927), pagine 349 e seguenti; H.

BERGEMA, opera citata, pagina 275, numero 116.

Su Yggdrasil e sull'Albero Cosmico presso gli antichi Germami, confronta riferimenti e bibliografia in J. DE VRIES, "Altgermanische Religionsgeschichte", volume 2 (Berlino-Lipsia, 1937), pagine

402 e seguenti; S. REUTER, "Germanische Himmelskunde" (Monaco, 1934), pagine 229 e seguenti; H. BERGEMA, opera citata, pagina 551.

Sul complesso Grande Dea-Vegetazione-Animale emblematico-Acque: J. MARSHALL, "Mohenjo-Daro and the Indus Civilisation" (Londra, 1931), volume 1, fìgure 63-67, pagine 52 e seguenti; G.

CONTENAU, "La déesse nue babilonienne" (Parigi, 1914), pagine 159 e seguenti; C. AUTRAN, "La préhistoire du Christianisme", 1 (Parigi, 1941), pagine 124 e seguenti; W. F. ALBRIGHT, "The Baoylonian Sage Ut-napishtin nuqu", ‘J. Amer. Oriental Soc.’, 38, 60-65 (1918); IDEM, "Some Cruces in the Landom Epic", ibidem, 39, 65-90 (1919); IDEM, "Gilgamesh and Engidu, Mesopotamian Genii of Fecundity", ibidem, 40, 307-355 (1920); IDEM, "The Goddess of Life and Wisdom", ‘J. Amer. Soc. Semitic Languages’, 36, 258-294 (1920); IDEM, "The Mouth of the Rivers", ibidem, 35, 161-195 (1919); M. R. NILSSON, "Geschichte", 1, pagine 260 e seguenti; U. HOLMBERG, "Baum des Lebens", pagine 83 e seguenti; C. HENTZE, "Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen" (Anversa, 1937), pagine 129 e seguenti; M.

MARCONI, "Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale" (Milano, 1939); A. W. PERSSON, "The Religion of Greece in Prehistoric Times" (Berkeley e Los Arlgeles, 1942); S. A.

BERNARDIN, "De mannelijke en de vrouwelijke godheid van de boomcultus in Minoische godsdienst" (Amsterdam, 1942); U.

PESTALOZZA, "Pagine di religione rnediterranea", 2 (Milano, 1945).

Sull'Albero della Vita e l'Albero della Conoscenza del bene e del male, si veda la discussione delle ultime esegesi in: H.

SCHMIDT, "Die Erzählung von Paradies und Sündefall" (Tubinga, 1931); P. HUMBERT, "Etude sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse" (Neuchâtel, 1940); H. BERGEMA, opera citata, pagine 120 e seguenti.

Sul viaggio di Gilgamesh e la ‘pianta della vita’: G. CONTENAU, "L'épopée de Gilgamesh" (traduzione e commento, Parigi, 1939); discussione in G. FURLANI, "La religione babilonese-assira", volume 2 (Bologna, 1929), pagine 50 e seguenti (pagina 83, numero 69, bibl.; vi si aggiunga E. DHORME, "Les religions de Babylonie et d'Assyrie", Parigi, 1945, pagine 328 e seguenti); C. VIROLLEAUD, "Le voyage de Gilgamesh au Paradis", ‘Rev. Hist.

Rel.’, 101, 202-215 (1930).

I testi iranici sono stati riuniti e tradotti da L. D. BARNETT, "Yama, Gandharva and Glaucus", ‘Bull. School Of Orient.

Studies’, 4, 703-716 (1926-28), specialmente pagine 709 e seguenti; A. CHRISTENSEN, "Le premier homme et le premier roi dans l'histoire legendaire des Iraniens", volume 2 (Uppsala-Leida, 1931), pagine 11 e seguenti.

Le leggende orientali dell'Albero della Vita sono state studiate da A. WÈNSCHE, "Die Sagen von Lebensbaum und Lebenswasser.

Altorientalische Mythen" (Lipsia, 1905); E. W. KOPKINS, "The Fountain of Youth", ‘J. Amer. Orient. Soc.’, 26, 1-67 (1905); I.

FRIEDLŽNDER, "Die Chadirlegende und der Alexanderroman" (Lipsia, 1913); U. HOLMBERG, "Der Baum des Lebens" (Helsinki, 1923); H.

BERGEMA, "De Boom des Levens", pagine 238 e seguenti; R.

BANERREISS, "Arbor Vitae. Der ‘Lebensbaum’ und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes" (Monaco, 1938).

Sull'origine divina dei semplici e delle piante magiche: M.

ELIADE, "Ierburile de sub Cruce", estratto da ‘Revista Fundatülor Regale’, 4 e seguenti (novembre 1939); IDEM, "La mandragore et les mythes de la ‘naissance miraculeuse’", ‘Zalmoxis’, 3, 22 e seguenti (1942); F. OHRT, "Herba, Gratia plena. Die Legenden der älteren Segensprüche über den göttlichen Ursprung der Heil- und Zauber-kräuter", F.F.C. 82 (Helsinki, 1929); L. DELATTE, "Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques" (seconda edizione, Liegi-Parigi, 1938).

Sulla leggenda e l'iconografia del Legno della Croce: A.

WÈNSCHE, "Lebensbaum", pagina 23 e seguenti; A. GRAF, "Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo" (Torino, 1925), pagine 61 e seguenti (bibliografia, pagina 126, numero 6); N. CARTOJAN, "Cartile populare in literatura româneasca", volume 1 (Bucarest, 1929), pagina 123; H. BERGEMA, opera citata, pagine 503 e seguenti; L. WALK, "Lebensbaum-Kreuzesbaum, 2: "Kirchenkunst", ‘Osterr. Z. Pflege religiöser Kunst’, 9, 53-57; J.

BALTRUSAITIS, "Quelques survivances des symboles solaires dans l'art du Moyen Age", ‘Gazette des Beaux Arts’, sixième période, 17, 75-82; A. NAVA, "‘Albero di Jesse’ nella cattedrale d'Orvieto e la pittura bizantina", ‘Riv. R. Ist. Archeol. e Storia dell'Arte’, 5, 363-376; W. L HILDBURGH, "A Medieval Brass Pectoral Cross", ‘Art. Bull.’,14, 79-102 (1932); A. DETERING, "Die Bedeutung der Eiche seit der Vorzeit" (Lipsia, 1939), pagina 126, figura 51.

Sull'Albero della Vita come asse universale: U. HOLMBERG, "Baum des Lebens", pagine 26 e seguenti; IDEM, "Finno-Ugric Mythology", pagina 338; A. K. COOMABASWAMY, "Elements of Buddhist Iconography" (Cambridge, Muss., 1935), pagina 82; P.

MUS, "Barabudur", 1 (Hanoi-Parigi, 1935), pagine 117 e seguenti, 440 e seguenti; M. GRANET, "La pensée chinoise" (Parigi, 1935), pagine 324; G. LECHER, "The Tree of Life in Indo-European and Islamic cultures", ‘Ars Islamica’, 4, 369-416 (1937); confronta Ie bibliografie sugli alberi sciamanici eccetera, nel capitolo 2.

Sull'Albero Cosmico: A. H. KRAPPE, "The Science of Folklore" (Londra, 1930), pagina 233; C. HENTZE, "Mythes et symboles lunaires", pagine 155 e seguenti; G. WILKE, "Der Weltenobum und die beiden Kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst", Mannus, 14, 73-99 (1922).

Sull'albero celeste: 1 "Enoch", 24-25; L. SAINEANU, "Basmele Românilor" (Bucarest, 1898), pagine 449-457; M. ELIADE, "Le problème du chamanisme", pagine 44 e seguenti; E. EMSHEIMER, "Schamanentrommel und Trommelbaum", ‘Ethnos’, 4, 166-181 (1946).

Sulla discendenza mitica da una specie vegetale: E. VOLHARDT, "Kannibalismus" (Stoccarda, 1939), pagine 466 e seguenti; G. J.

ENGELMANN, "Die Geburt bei den Urvölkern. Eine Darstellung der Entwickelung der heutigen Geburtskunde aus den natürlichen Gebräuchen aller Rassen" (Vienna, 1884), pagine 77 e seguenti; B. NYBERG, "Kind und Erde" (Helsinki, 1931), pagina 207 e seguenti; C. HENTZE, "Mythes et symboles lunaires", pagine 155 e seguenti; A. H. KRAPPE, "La genèse des mythes" (Parigi, 1938), pagine 378 e seguenti; A. VAN GENNEP, "Mythes et légendes d'Australie" (Parigi, 1906), pagine 14 e seguenti; N. MATSUMOTO, "Essai sur la mythologie japonaise" (Parigi, 1929), pagine 120 e seguenti; J. PRZYLUSKI, "Un ancien peuple du Penjab: les Udumbara", ‘J. Asiatique’, 25-36 (1926); P. C. BAGCHI, "Pre-aryan and Pre-dravidian in India" (Calcutta, 1929), pagina 154; J. PRZYLUSKI, "Les empalés", Mélanges Chinois et Bouddhiques, 4 (Bruxelles, 1936), pagine 1-51; M. ELIADE, "Ierburile de sub Cruce"; IDEM, "La Mandragore et les mythes de la naissance miraculeuse", ‘Zalmoxis’, 3, 3-48 (1940-42); i testi iranici sulla nascita di Mashyagh e Mashyanagh dalla pianta "rivas" sono stati raccolti e tradotti da A. CHRISTENSEN, "Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens", 1 (Uppsala, 1918), pagine 21 e seguenti, 73, eccetera; H. BAUMANN, "Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischer Völker" (Berlino, 1906), pagine 224 e seguenti; E. VOLHARDT, "Kannibalismus", pagine 466 e seguenti; G. J. ENGELMANN, eccetera.

Sull'albero come protettore dei bambini e guaritore: B. NYBERG, "Kind und Erde", pagine 195 e seguenti.

Sulla trasformazione della bella, assassinata a tradimento, in pianta: L. SAINEANU, "Basmele Românilor, pagine 307 e seguenti; E. COSQUIN, "Les contes indiens et l'Occident" (Parigi, 1922), pagine 84 e seguenti; M. ELIADE, "Ierburile de sub Cruce", pagine 15 e seguenti; "La mandragore", pagine 34 e seguenti.

Sul concepimento da frutti e fiori: bibliografia in J. BOLTE e POLIVKA, Anmerkungen zu den Kinder und Hausmärchen der Brüder Grimm" (4 volumi, Lipsia, 1913-30), 2, pagina 125; 4, pagina 257; N. M. PENZER, "Pentamerone" (Londra, 1932), pagine 158 e seguenti; S. THOMPSON, "Motif-Index of Folk-Literature", volume 5 (Helsinki, 1935), pagine 302 e seguenti.

Sulle nozze degli alberi: J. G. FRAZER, "The Golden Bough" (edizione ridotta), pagine 114 e seguenti; R. SCHMIDT, "Liebe und Ehe in alten und modernen Indien" (Berlino, 1904), pagine 406 e seguenti; B. NYBERG, opera citata, pagine 195 e seguenti; J. BOULNOIS, "Le caducée et la symbolique dravidienne indo-mediterranée de l'arbre, de la pierre, du serpent, et de la déesse-mère" (Parigi, 1939), pagine 8 e seguenti; J. ABBOT, "The Keys of Power. A Study of Indian Ritual and Belief" (Londra, 1932), pagine 335 e seguenti.

Sulle cerimonie del ‘Maggio’, le opere di Mannhardt, Frazer, J.

J. Meyer e W. Liungman, citate nel testo. Confronta anche A.

RUNEBERG, "Witches, Demons and Fertility Magic" (Helsinki, 1947).

Sulla festa del Holi: W. CROOKE, "The Holi: a Vernal Festival of the Hindus", ‘Folk-Lore’, 25, 55-83; IDEM, "Popular Religion and Folklore of Northern India" (Londra, 1894), pagine 342 e seguenti (seconda edizione, volume 2, pagine 197, 318); J. J.

MEYER, "Trilogie", volume 1 ("Kama"), pagine 16 e seguenti, con ricca bibliografia.

Sul seppellimento del Carnevale, l'espulsione della ‘Morte’, la lotta fra Estate e Inverno: J. G. FRAZER, "The Dying God", parte 3 del "Golden Bough"; W. LIUNGMAN, "Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein", F.F.C. 118-119 (2 volumi, Helsinki, 1934-38), passim; IDEM, "Traditionswanderungen: Rhein-Jenissei. Eine Untersuchung über das Winter- und Todaustragen und einige hierhergehörige Brauche, volume 1, F.F.C. 130 (Helsinki, 1941); J. J. MEYER, "Trilogie", 1, pagine 199 e seguenti.

Capitolo 9.

L'opera di W. MANNHARDT, "Wald- und Feldkulte" (2 volumi, Berlino, 1875-77; seconda edizione, 1904-1905) segnò una data importante nella storia dei culti della vegetazione e dell'agricoltura. E' una vera miniera di documenti folkloristici ed etnografici, raccolti, classificati e interpretati dallo studioso tedesco a dimostrare la sua ipotesi sui ‘demoni della vegetazione’. Un volume di studi complementari, "Mytologische Forschungen" (Strasburgo, 1884) comparve poco dopo la sua morte.

Come ricorda J. J. Meyer (nell'epilogo della sua "Trilogie", 3, pagina 284), il germanista Franz Pfeiffer aveva scritto che l'autore di "Wald- und Feldkulte" era soltanto ‘un semplice collezionista di schede’, e la maggior parte degli studiosi non si sono neppure presi il disturbo di leggerlo. E' molto probabile che la teoria di Mannhardt non sarebbe mai diventata popolare senza il robusto appoggio ricevuto dall'opera di Frazer. Il merito è anzitutto dell'immensa erudizione e dell'autentico talento letterario di Frazer, se la moda dei ‘demoni della vegetazione’ giunse a dominare gli studi di etnografia e di storia delle religioni sino alla vigilia della prima guerra mondiale. Le ricerche di Mannhardt hanno vinto la partita attraverso al "Ramo d'oro". La prima edizione del "Golden Bough" fu pubblicata in 2 volumi nel 1891; la seconda edizione, in 3 volumi, nel 1900; la terza, in 12 volumi, fra il 1911 e il 1918 (quest'ultima fu ristampata molte volte). Una redazione abbreviata e senza note comparve nel 1924. Un volume complementare, "Aftermath", usci nel 1937. I volumi della serie del "Ramo d'oro" che trattano più particolarmente di riti e miti della vegetazione e dell'agricoltura sono "Adonis", "Attis", "Osiris" (2 volumi) e "Spirits of the Corn and of the Wild" (2 volumi). Ricordiamo il giudizio di A. GOLDENWEISER, "Anthropology" (Londra. 1937), pagina 531 sul "Ramo d'oro": ‘Trascurabile come teoria, indispensabile come collezione di materiali sulla religione primitiva’.

Il problema del sacro nella vegetazione e nei rituali agrari continua a discutersi molto tempo dopo la pubblicazione del "corpus" di Frazer. Ci contenteremo di ricordare alcune pubblicazioni più importanti: A. V. RANTASAI,O, "Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen vergleichen", F.F.C. 30-32, 55, 62 (5 volumi, Sortavala-Helsinki, 1919-25), ricco materiale, in parte inedito; J. DE VRIES, "Contributions to the Study of Othin Especially in His Relation to Agricultural Practice in Modern Popular Lore", F.F.C. 94 (Helsinki, 1931); J. J. MEYER, "Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation" (3 volumi,

Zurigo-Lipsia, 1937), che utilizza in primo luogo i documenti puranici e numerosi paralleli etnografici [confronta anche la recensione di W. RUBEN, ‘Anthropos’, 463 e seguenti (1939)]; W. LIUNGMAN , "Traditionsverwanderungen: Euphrat-Rhein (2 volumi, Helsinki, 1937-38), specialmente pagine 103 e seguenti e pagine 1027 e seguenti. L'opera di Liungman è interessante meno per i materiali utilizzati (dipende quasi esclusivamente dalla documentazione di Frazer), che per le sue critiche all'ipotesi Mannhardt-Frazer (continuando, in questo senso, le critiche di A. Lang, Anitschkoff, A. Haberlandt, von Sydow e altri) e per il suo sforzo di ricostruire la ‘storia’ della diffusione dei riti e dei miti agrari dell'Oriente arcaico fino al nord germanico. Si deve però osservare che questa ‘storia’ non ci sembra sempre convincente.

Mannhardt ("Wald- und Feldkulte", seconda edizione, volume 1, pagine 1-155) basa la sua ipotesi dell'esistenza di uno ‘spirito dell'albero’ ("Baumseele") sui seguenti fatti: 1) la tendenza generale a paragonare l'uomo e il Cosmo a un albero; 2) 1'uso di legare il destino di un uomo alla vita di un albero; 3) la credenza primitiva che l'albero è non soltanto sede dello ‘spirito della foresta’ ("Waldgeist") ma anche abitazione degli altri geni, benevoli od ostili, alcuni dei quali (ad esempio le amadriadi) hanno una vita legata in modo organico alla vita dell'albero; 4) 1'usanza di punire i criminali sugli alberi. Gli ‘spiriti’ individuali degli alberi, secondo Mannhardt, si fondono in uno spirito collettivo della foresta (ibidem, 1, pagina 604).

Ma, come osserva Liungman (opera citata, 1, pagina 336), questa ‘collettivizzazione’ o ‘totalizzazione’ degli ‘spiriti’ individuali non risulta per nulla dai fatti. Mannhardt procedeva secondo l'orientamento razionalista, associazionista, della sua epoca. Ricreava a suo modo, con una serie di combinazioni artificiali, il fenomeno che voleva spiegare: lo ‘spirito dell'albero’ avrebbe dato origine a uno ‘spirito della foresta’, che, a sua volta, si sarebbe fuso con lo ‘spirito del Vento’, per produrre uno ‘spirito generale della vegetazione’. Mannhardt ("Wald- und Feldkulte", 1, pagine 148 e seguenti) crede di poter dimostrare questa sintesi con la presenza, nei campi di grano, di certi geni forestali, come le ‘dame verdi’, la "Holzfräulein", eccetera. Ma queste associazioni di geni silvestri con gli ‘spiriti’ agrari sono fortuite e, in fin dei conti, non dimostrano nulla. La ricostruzione arbitraria del grande spirito della vegetazione non finisce, del resto, con la coalescenza degli ‘spiriti’ agrario-forestali. Mannhardt afferma che il genio vegetale (cioè la "Baumseele"), incarnato, come demone della vegetazione, in un albero, si trasforma in una personificazione della Primavera o dell'Estate, ed è anche designato con questi nomi (ibidem, 1, pagina 155). In realtà, tutte queste strutture mitiche corrispondono a intuizioni originali, e non si deducono analiticamente l'uno dall'altra.

Ognuna di queste strutture mitiche dipende da un rituale specifico, il quale è giustificato da una teoria religiosa generale. Liungman (opera citata. 1, pagina 341) ha ragione di proporre, al posto del ‘demone della vegetazione’ di Mannhardt, una FORZA sacra ‘specializzata’ nella vegetazione; diremmo piuttosto una ierofania vegetale. Il sacrificio delle divinità della vegetazione deriverebbe, secondo Liungman, da sacrifici fatti per la rigenerazione di una forza sacra, e in primo luogo dal ‘sacrificio del figlio’ (ibidem, 1, pagina 342). E' anche il caso di tener conto della critica mossa dallo studioso svedese alle ipotesi di Mannhardt e di Frazer intorno all'esistenza di un ‘demone della vegetazione’ di origine specificamente germanica; egli infatti si domanda (pagina 346): Come si spiega allora il fatto che i riti e le credenze relativi a questo a demone’ siano più frequenti al sud che al nord dei territori germanici? Liungman crede di poter derivare le credenze germaniche da un modello orientale, derivato esso stesso da influenze meridionali, esercitate all'epoca delle grandi migrazioni; non riesce tuttavia a rendere probante questa tesi.

Lo studioso svedese crede che l'origine dei sacrifici umani compiuti a vantaggio del raccolto vada ricercata in Egitto, e specialmente nei rituali preosirici, e ne ricostruisce le più antiche forme come segue: Nei tempi preistorici un uomo era fasciato in un covone di papiro (prototipo della colonna "ded"); gli tagliavano la testa; il corpo era gettato nell'acqua o pestato, oppure si gettava l'organo

generatore in uno stagno e si seppelliva il resto del corpo nei campi. In occasione del sacrificio avveniva un combattimento rituale fra due schiere.

Una forma più recente del rituale identificava Osiride, ‘il Vecchio’, con l'uomo legato nel covone, decapitato o lacerato, e Seth, la personificazione della siccità, con colui che lo colpiva o lo gettava nell'acqua. Si facevano le vendette di Osiride sacrificando un animale che rappresentava Seth (capro, oca, forse maiale, lepre, eccetera). Queste cerimonie avvenivano alla fine del raccolto (metà di maggio). Le acque del Nilo cominciavano a crescere il 17 giugno; sul piano mitico, Iside cercava allora Osiride. Gli uomini si riunivano sulla sponda e piangevano il dio ucciso. Forse in questa medesima circostanza avveniva la sfilata rituale delle barche illuminate sul Nilo. Ai primi di agosto, Iside (‘la fidanzata del Nilo’), rappresentata da una colonna conica guarnita di spighe sulla cima, era fecondata simbolicamente con la distruzione dello sbarramento del Nilo. La dea concepiva Horus. Poi Toth riuniva i frammenti del corpo di Osiride: in questo modo il dio era ritrovato. Si commemorava l'avvenimento con ‘i giardini di Osiride’. L'aratura e la semina rituali avvenivano al principio di novembre e la germinazione dei semi rivelava la rinascita di Osiride.

Da questi riti, ripetuti più o meno integralmente sulla costa siriana, in Mesopotamia, Anatolia e Grecia, si sarebbero diffuse tutte le scene rituali e i cerimoniali agrari del mondo intero, sia già nell'antichità, sia più tardi, tramiti il cristianesimo e l'islamismo (LIUNGMAN, "Euphrat-Rhein", 1, pagine 103 e seguenti). Le popolazioni germaniche e slave avrebbero preso a prestito il rituale agricolo nei loro contatti con l'Europa orientale e balcanica (si veda, nello stesso senso, O. GRUPPE, "Griechische Culte", paragrafo 26, pagine 181 e seguenti; "Geschichte der Klass. Mythologie", paragrafo 77, pagina 190).

L'ipotesi di Liungman apre nuove prospettive allo studio delle cerimonie e delle credenze agrarie, ma se ha probabilità di ricevere una conferma nel campo europeo e afrasiatico, difficilmente può spiegare le scene rituali americane. Tuttavia, fra le ricerche dello studioso svedese, possiamo accettare l'origine orientale (Egitto, Siria, Mesopotamia) del cerimoniale agricolo, concepito come un sacrificio di rigenerazione integrato in un complesso drammatico rituale. Si veda anche A.

MORET, "Rituels agraires de l'ancien Orient", Mélanges Capart (Bruxelles, 1935), pagine 311-342; A. M. BLACKMAN, "Osiris as the Maker of Corn, ‘Studia Aegyptiaca’, 1 (1938). Sui fatti indiani e sul simbolismo della ‘morte del grano’, si veda A. K.

COOMARASWAMY, "Atmayajna: Self-sacrifice", ‘Harvard J. Asiatic Studies’, (1942), specialmente pagine 362-363.

Rimane da verificare se l'usanza pressoché universale di identificare l'ultimo covone con un animale (capra, maiale, cavallo, capro, gatto, volpe, gallo, lupo, eccetera; FRAZER, "Spirits of the Corn", 1, pagine 241 e seguenti della traduzione francese; RANTASALO, opera citata, 5, pagine 46 e seguenti), di fare con le ultime spighe un fantoccio somigliante all'animale di cui porta il nome, e che è esso stesso una personificazione della potenza del raccolto e dello ‘spirito dei cereali’ - se questi riti e usanze (morte simbolica del l'animale) possano esser derivati dall'archetipo egiziano od orientale. Si sa che Frazer spiega l'identificazione dello ‘spirito del grano’ con un animale per mezzo dell'associazione, che avrebbero fatto i primi agricoltori, fra gli animali nascosti in mezzo alle spighe, che fuggivano quando era falciato l'ultimo covone ("Golden Bough", pagine 447 e seguenti; "Spirits of the Corn", 1, pagina 274), e il potere magico della vegetazione. Ma l'erudito inglese non riesce a spiegarci come mai cavalli, buoi, lupi, eccetera avrebbero potuto nascondersi nei campi. Parimenti la sua ipotesi che le divinità della vegetazione del mondo antico furono concepite in origine come animali (Dioniso come un capro e un toro, Attis e Adone come un maiale, eccetera) è soltanto la creazione arbitraria di uno spirito razionalista. Liungman, per conto suo, crede che questi animali, giunti col tempo a personificare la ‘potenza’ o lo ‘spirito’ del racccolto, sono soltanto forme tarde, in generale vuotate del loro significato originale, degli animali

sethici, sacrificati a vantaggio del raccolto per vendicare Osiride ucciso da Seth. Lo studioso svedese così spiega il sacrificio degli animali rossi, specialmente dei tori, in Egitto: il pelame rosso era un attributo di Seth e quindi gli animali che lo possedevano erano identificati con lui e sacrificati per vendicare la morte di Osiride (opera citata, 1, pagina 263). Il toro sacrificato in Grecia (per le Bufonie, eccetera), le tracce della forma taurina data in Europa all'ultimo covone, o le sue denominazioni taurine, il bue sacrificato e mangiato in Francia per la mietitura, i capri sbranati o sacrificati per la mietitura, eccetera, il sacrificio del maiale (Egitto; in Austria e in Svizzera l'ultimo covone è chiamato ‘scrofa’), l'uccisione rituale di cani rossi, volpi, eccetera - tutto questo, secondo Liungman, sarebbe dovuto alla trasmissione diretta o indiretta del sacrificio di animali sethici.

L'ipotesi non ci sembra sempre confermata dai fatti. Ad esempio, il sacrificio del toro e del bue ha radici nella preistoria mediterranea, dove non si può pensare a influenze della scena rituale osirica. Il senso cosmogonico di questi sacrifici è indubitabile, e il loro compimento nel quadro del cerimoniale agrario si spiega con la simmetria mistica sempre osservata fra qualsiasi atto di creazione e la creazione archetipale, la cosmogonia. La forza generatrice del toro, del capro, del maiale, spiega in modo soddisfacente il significato del sacrificio entro il complesso delle cerimonie agrarie; l'energia fecondatrice, concentrata in questi animali, è liberata e diffusa sui campi. Lo stesso complesso spiega la frequenza delle orge o dei rituali erotici in occasione di feste agricole.

Quanto al tentativo di Liungman di ricostruire il rituale preosirico, non spiega né la divinità di Osiride né l'origine del mito osirico. La differenza fra la scena rituale drammatica egiziana, rappresentata al momento del raccolto, e il dramma di Osiride, è altrettanto grande quanto la differenza fra un adulterio e "Madame Bovary" o "Anna Karenina". Il mito, come il romanzo, significa anzitutto un atto autonomo di creazione dello spirito (confronta paragrafo 158).

Per un'interpretazione diversa delle cerimonie agrarie, si veda: A. LOISY, "Essai historique sur le sacrifice" (Parigi, 1920), pagine 235 e seguenti; E. WESTESTERMACK, "L'origine et le développement des idées morales", traduzione francese, volume 1 (1928), pagine 451 e seguenti, spiega il sacrificio dei Khond col ‘principio di sostituzione’, formula comoda ma sommaria, che non tiene conto della complessità del fenomeno.

Sul Meryah si veda anche L. DE LA VALLEE POUSSIN, "Indo-européens et indo-iraniens", eccetera (nuova edizione, Parigi, 1936), pagine 375-399.

Per l'influenza dei morti sull'agricoltura, si veda: J. G.

FRAZER, "The Belief in Immortality", volume 1 (Londra, 1913), pagine 247 e seguenti; IDEM, "The Fear of Dead in Primitive Religion" (Londra, 1933) (traduzione francese, 1, pagine 75 e seguenti, 101 e seguenti, 170 e seguenti).

Sulle relazioni fra feste agrarie e matrimonio, sessualità, eccetera, si veda anche: H. E. HAEBERLIN, "The Idea of Fertilization in the Culture of the Pueblo Indians", Mem. Amer.

Anthropol. Ass., volume 3 (1916), pagine 1 e seguenti; M.

GRANET, "Fêtes et chansons anciennes de la Chine" (Parigi, 1920), pagine 177 e seguenti; B. MALINOWSKI, Coral Gardens and Their Magic (Londra, 1935), 1, pagine 110 e seguenti; 119 (purità sessuale e lavori agricoli), 219 e seguenti (magìa della prosperità). Sull'analogia campo-donna, vedi: T. GASTER, ‘Archiv Orientalni’, 5, 119 (1933); IDEM, "A Canaanite Ritual Drama", ‘ J. Amer Oriental Soc.’, 66, 63.

Sulla mistica tellurica e la ‘meccanica spirituale’, che obbligano chi aderisce totalmente al regime notturno dello spirito a decomporsi in sotterranei (come avviene, ad esempio, nella setta moderna degli innocentisti in Russia e in Romania), confronta il nostro libro "Mitul Reintegrarii" (Bucarest, 1942), pagine 24 e seguenti.

Sui rituali osceni in relazione con l'agricoltura, vedi: W.

MANNHARDT, "Myth. Forsch.", pagine 142-143; IDEM, "Wald- und Feldkulte", 1, pagine 424-434; ‘Revue Hispanique’, 56, 265; ‘Revne des Etudes Slaves’, 8, 86.

Ricchi materiali sulla fertilizzazione dei campi per mezzo di carri sacri in E. HAHN, "Demeter und Baubo" (Lnbecca, 1896), pagine 30 e seguenti.

Confronta U. HAHN, "Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht", Germanistische Abhandlungen (di K. Weinhold), Numero 3; E. A. ARMSTRONG, "The Ritual of the Plough", ‘Folk-Lore’, 54, Numero 1 (1943); F. ALTHEIM, "Terra Mater" (Giessen, 1931); H. RYDH, "Seasonal Fertility Rites and the Death Cult in Scandinavia and China", ‘Bull. Museum Far Eastern Antiquities (Stoccolma)’, Numero 3, 69-98 (1931).

Sull'origine e le diffusioni dei culti agricoli europei, vedi: P. LAVIOSA ZAMBOTTI, "Le più antiche culture agricole europee" (Milano, 1943); IDEM, "Origini e diffusione della civiltà" (Milano, 1947), pagine 175 e seguenti.

Confronta anche bibliografie dei capitoli 7 e 8.

Capitolo 10.

Lo spazio sacro in generale: G. VAN DER LEEUW, "Phänomenologie der Religion" (Tubinga, 1933), pagine 369 e seguenti; M.

GUARDINI, "Von heiligen Zeichen", pagine 71 e seguenti; W.

BOGORAS, "Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion", ‘Amer. Anthropol.’, NS 27, 205-266 (1917); H. NISSEN, "Orientation" (1906-1910), passim; M. GRANET, "La pensée chinoise", pagine 91 e seguenti; J. CUILLANDRE, "La droite et la gauche dans les poèmes homériques" (Parigi, 1941); J. SOUSTELLE, "La pensée cosmologique des anciens Mexicains" (Parigi, 1940), pagine 56 e seguenti.

Sui rituali della costruzione: P. SARTORI, "Ueber das Bauopfer", ‘Z. f. Ethnologie’, 30, 1-54 (1898); P. SEBILLOT, "Les travaux publiques et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays" (Parigi, 1894), pagine 85-120; IDEM, "Le folklore de France", volume 4 (Parigi,

1907), pagine 89-99; bibliografia recente in: M. ELIADE, "Comentarii la legenda Mesterului Manole" (Bucarest, 1943), specialmente pagine 37 e seguenti.

Sulla "circumambulatio": P. SANTYVES, "Le tour de la ville et la chute de Jéricho", in "Essais de folklore biblique" (Parigi, 1923), pagine 177-204; W. PAX, ‘Wörter und Sachen’, 18, 1-88 (1937); P. MUS, "Barabudur" (Hanoi, 1935), 1, pagine 68 e seguenti, 94 e seguenti e passim.

Sul "mandala": M. W. DE VISSER, "Ancien Buddhism in Japan" (Parigi, 1929), 1, pagine 159-175; H. ZIMMERN, "Kunstform und Yoga" (Berlino, 1926), pagine 94 e seguenti; G. TUCCI, "Il simbolismo architettonico dei templi del Tibet Occidentale", volumi 3 e 4 di "Indo-tibetica" (Roma, 1938); IDEM, "Teoria e pratica del Mandala" (Roma, 1949); E. SUZUKI, "Mandara", ‘Eastern Buddhism’, 7 (maggio 1936); M. ELIADE, "Techniques du Yoga" (Parigi, 1948), pagine 185 e seguenti.

Sul "mundus": L. DEUBNER, "Mundus", ‘Hermes’, 8, 276-287 (1933); HEDBUND, "Mundus", ‘Eranos’, 31, 53-70 (1933); A. H. ALLCROFT, "The Circle and the Cross" (Londra, 1927), passim; F. ROBERT, "Thymélé. Recherches sur la signification et la destination des monuments circulaires dans l'Architecture religieuse de la Grèce" (Parigi, 1939), pagine 181, 255 e passim.

Sul ‘simbolismo del Centro’: M. ELIADE, "Cosmologie si alchimie babiloniana" (Bucarest, 1937), pagine 31 e seguenti; IDEM, "Comentarii" (Bucarest, 1943), pagine 72 e seguenti; IDEM, "Le mythe de l'Eternel Retour", capitolo 1; W. GAERTE, "Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme", ‘Anthropos’, 9, 956-79 (1914); E. BURROWS, "Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion", in S. H. Hooke, "The Labyrinth" (Londra, 1935), pagine 45-70; A. J. WENSINCK, "The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth" (Amsterdam, 1916); T.

DOMBART, "Der Sakralturm, 1: Ziqqurat" (Monaco, 1920); W. F.

ALBRIGHT, "The Mouth of the Rivers", ‘Amer. J. of Semitic Languages and Literatures’, 35, 161-195 (1919).

Sull'"omphalos" si veda la bibliografia del capitolo 6.

Sull'Albero Cosmico, si veda la bibliografia del capitolo 8.

Sul labirinto si veda: W. F. JACKSON KNIGHT, "Cumaean Gates. A Reference of the Sixt Aeneid to Initiation Patterns" (Oxford, 1936); K. KERENYI, "Labyrinth-Studien", collezione ‘Albae Vigiliae’, 15 (Amsterdam-Lipsia, 1941).

Sui rituali labirintici a Malekula, si veda: A. B. DEACON, "Malekula. A Vanishing People of the New Hebrides" (Londra, 1936), pagine 552 e seguenti, eccetera; J. LAYARD, "Stone Men of Malekula" (Londra, 1942), pagine 340 e seguenti, 649 e seguenti.

Capitolo 11.

G. VAN DER LEEUW, "Phänomenologie der Religion", pagine 172 e seguenti, 360 e seguenti, 554 e seguenti; IDEM, "De primitieve mensch en de religie" (Groninga, 1937), passim; G. DUMEZIL, "Temps et mythes", ‘Recherches Philosophiques’, 5, 235-251 (1935-36); H. REUTER, "Die Zeit: eine religionswissenschaftliche Untersuchung", Diss. Bonn, 1941; A. K. COOMARASWAMY, "Time and Eternity" (Ascona, 1947).

H. HUBERT e M. MAUSS, "La représentation du temps dans la religion et la magie", Mélanges d'histoire des religions (1909), pagine 190-229; P. SAINTYVES, "Les notions du temps et de l'éternité dans la magie et la religion", ‘Rev. Hist. Rel.’, 79, 75-104 (1919); M. P. NILSSON, "Primitive Time Reckoning", ‘Reg.

Soc. Human. Litt. Lundensis Acta’, 1 (1920); E. CAVAIGNAC, "Calendriers et fêtes religieuses", ‘Rev. Hist. Rel.’, 8 e seguenti (1925).

M. GRANET, "Le dépôt de l'enfant sur le sol", ‘Revue Archéologique’, (5) 14 (1922), specialmente pagine 339-350 sull'uso liturgico del tempo; IDEM, "Danses et légendes de la Chine ancienne" (Parigi, 1928), pagine 114 e seguenti, 230 e seguenti; L. LEVY-BRHUL, "Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive" (Parigi, 1931), passim; R. DANGEL, "Tagesanbruch und Weltentstehung", ‘Studi e Materiali di Storia delle Religioni’, 14, 65-81 (1938); F. R. LEHMANN, "Weltuntergang und Welterneuerung im Glauoen schriftloser Völker", ‘ Z. f. Ethnol.’, 71, Numeri 1-3 (1939); J. SOUSTELLE, "La pensée cosmologique des anciens Mexicains" (Pangi, 1940), pagine 79 e seguenti; M. LEENHARDT, "Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien" (Parigi, 1947), pagine 96 e seguenti.

A. JEREMIAS, "Handbuch der altorientolischen Geisteskultur" (seconda edizione, Berlino, 1929), pagine 239 e seguenti, 295 e seguenti, 313 e seguenti; A. J. JOHNSON, "The Role of the King in the Jerusalem Cultus", in S. H. Hooke, "The Labyrinth" (Londra, 1938), pagine 73-111; J. CARCOPINO, "Virgile et le mystère de la quatrième églogue" (edizione riveduta e aumentata, Parigi, 1943).

A. CHRISTENSEN, "Le premier homme et le premier roi dans l' histoire légendaire des Iraniens" (2 volumi, Uppsala, 1918-34); G. DUMEZIL, "Le problème des Centaures" (Parigi, 1929); LEHMANN e PEDERSEN, "Der Beweis für die Auferstehung im Koran", in: Der Islam, 5, pagine 54-61; A. J. WENSINCK, "The Semitic New Year and the Origin of Eschatology", ‘Acta Orientalia’, 1, 158-199 (1923); J. MARQUART, "The Nawroz, Its History and Significance", traduzione inglese dell'originale tedesco, Dr. Modi Memorial Volume, pagine 709-765, e anche in ‘J. Cama Oriental Inst.

(Bombay)’, Numero 31, 1-51 (1937); J. SCHEFTELOWITZ, "Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion" (Stoccarda, 1929); J. HERTEL, "Das Indo-germanische Neujahrsopfer im Veda" (Lipsia, 1938).

M. ELIADE, "Archétypes et répétition", capitoli 2-3.

Sull'"akitu", "zakmuk" e l'Anno Nuovo in Babilonia, si veda: S.

A. PALLIS, "The Babylonian Akitu Festival" (Copenaghen, 1926); H. ZIMMERN, "Zum babylonischen Neujahrsfest" (2 volumi, Lipsia, 1906, 1918); J. G. FRAZER, "The Scapegoat", parte 6 del "Golden Bough" (traduzione francese, pagine 314 e seguenti); R. LABAT, "Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne" (Parigi, 1939), pagina 95.

Capitolo 12.

Repertori: A. H. KRAPPE, "Mythologie universelle" (Parigi, 1930); IDEM, "La genèse des mythes" (Parigi, 1938); L. H. GRAY e G. F. MOORE (editori), "The Mythology of all Races" (13 volumi, Boston, 1916-32); F. GUIRAND (in collaborazione), "Mythologie générale" (Parigi, 1935); J. CINTI, "Dizionario mitologico" (Milano, 1935); R. PETTAZZONI, "Miti e leggende, 1: Africa e Australia" (Torino, 1947).

Scuola mitologica ‘naturista’: F. M. MÈLLER, "Essay of Comparative Mythology" (Oxford, 1856); IDEM, "Contributions to the Study of Mythology" (Londra, 1896); W. COX, "An Introduction to the Science of Comparative Mythology" (Londra, 1881-1883); A.

KUHN, "Mythologische Studien", 1 (Gütersloh, 1886); A. DE GUBERNATIS, "Zoological Mythology" (Londra, 1872); IDEM, "La mythologie des plantes ou les légendes du règne végétal" (2 volumi, Parigi, 1878-82).

Scuola mitologica ‘astrale’: E. STUCKEN, "Astralmythen" (Lipsia, 1896-1907); E. SIECKE, "Liebesgeschichte des Himmels" (Strasburgo, 1892); IDEM, "Mythologische Briefe" (Berlino, 1901), eccetera eccetera; H. LESMANN, "Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung", Mythologische Bibliothek, 1 (Lipsia, 1908); E. BÖKLEN, "Adam und Kain im Lichte der vergleichenden Mythenforschung" (Lipsia, 1907); IDEM, "Die Enstehung der Sprache im Lichte des Mythos" (Berlino, 1922); K.

VON SPIESS, "Prähistorie und Mythos" (W. Neustadt 1910); F.

LANGER, "Intellektual Mythologie. Betrachtungen über das Wesen des Mythus und der mythologischen Methode" (Lipsia-Berlino, 1917).

Scuola mitologica, antropologica ed etnografica: A. LANG, "Modern Mythology" (Londra, 1897); IDEM, "Myth, Ritual and Religion" (2 volumi, Londra, 1901); IDEM, "Custom and Myth" (nuova edizione, Londra, 1904); IDEM, "The Making of Religion" (terza edizione Londra, 1909); P. EHRENREICH, "Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt", ‘Z. Ethnologie’, supplemento (1905); IDEM, "Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen", Mythologische Bibliothek, 4 (Lipsia, 1910).

Sui miti cosmogonici: F. LUKAS, "Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker" (Lipsia, 1893); IDEM, "Das Ei als cosmogonische Vorstellung", ‘Z. f. Vereins f. Volkskunae’, 4, 227-243 (1894); H. GUNKEL, "Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über 'Gen. 1' und 'Ap. Joh. 12'" (Gottinga, 1895); H. BAUMANN, "Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker" (Berhno, 1936); F. KIICHI NUMAZAWA, "Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie" (Lucerna-Parigi, 1946).

Monografie su diversi sistemi mitologici: F. H. CUSHING, "Outlines of Zuni Creation Myths", ‘Bull. Bureau of Ethnology (Washington)’, 13 (1896); F. BOAS, "Tsimshian Mythology", ibidem, 31 (1916); A. E. JENSEN, "Hainuwele" (Francoforte sul Meno, 1939); A. A. MACDONELL, "Vedic Mythology" (Strasburgo, 1897); E. W. HOPKINS, "Epic Mythology" (Strasburgo, 1915); J. G.

FRAZER, "Myths of the Origin of Fire" (Londra, 1930); si veda anche: L. H. GRAY e G. F. MOORE, "The Mythology of all Races".

Sulla mitologia greca e la struttura dei miti greci: O. GRUPPE, "Griechische Mythologie und Religionsgeschichte" (2 volumi, Monaco, 1906); IDEM, "Geschichte der Klassischen Mythologie und Religionsgeschichte" (Lipsia, 1921); H. J. ROSE, "A Handbook of Greek Mythology Including Its Extension to Rome" (Londra, 1928); M. P. NILSSON, "The Mycenian Origin of Greek Mythology" (Carnbridge, 1932); F. DORNSEIFF, "Die Archaische Mythenerzählung" (Berlino, 1933); P. M. SCHUHL, "Essai sur la formation de la pensée grecque" (Parigi, 1934); W. NESTLE, "Vom Mythos zum Logos" (Stoccarda, 1940); K. FEHR, "Die Mythen bei Pindar" (Zurigo, 1936); P. FRUTIGER, "Les mythes de Platon" (Parigi, 1930); M. UNTERSTEINER, "La fisiologia del mito" (Milano, 1946); H. J. ROSE, "Modern Methods in Classical Mythology" (St. Andrews, 1930).

C. G. JUNG e K. KERENYI, "Einführung in das Wesen der Mythologie" (Amsterdam, 1941); K. KERENYI, "Mythologie und Gnosis", Eranos Jahrbuch(1940-41) 157-229; IDEM, "Die Geburt der Helena" (Zurigo, 1945); IDEM, "Prometheus. Das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz" (Zurigo, 1946).

Sui miti e i rituali: S. H. HOOKE (in collaborazione), "Myth and Ritual" (Londra, 1934); IDEM, "The Labyrinth" (Londra, 1935), specialmente S. H. Hooke, "The Myth and the Ritual Pattern", pagine 213-233, e A. M. HOCART, "The Life-giving Myth", pagine 263-281; C. KLUCKHOML, "Myths and Rituals, A General Theory", ‘Harvard Theological Rev.’, 85, (1942).

Sul pensiero mitico: B. MALINOWSKI, "Myth in Primitive Psychology" (Londra, 1926); K. T. PREUSS, "Die religiöse Gehalt der Mythen" (Tubinga, 1933); G. VAN DER LEEUW, "Phänomenologie der Religion" (Tubinga, 1933), specialmente pagine 389 e seguenti; IDEM, "De primitieve mensch en de religie" (Groninga, 1937), passim; L. LEVY-BRUHL, "La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous" (Parigi, 1936); R.

CAILLOIS, "Le mythe et l'homme" (Parigi, 1938); E. EHNMARK, "Anthropomorphism and Miracle" (Uppsala-Lipsia, 1939); A. E.

JENSEN, "Das Weltbild eines frühen Kultur", ‘Paideuma’, 8, 1-83 (1944); M. LEENHARDT, "Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien" (Parigi, 1947), specialmente pagine 220 e seguenti.

E. CASSIRER, "Die Begriffsform im mythischen Denken" (Lipsia, 1922); IDEM, "Sprach und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen" (Lipsia, 1925); A. K. COOMARASWAMY, "Angel and Titan. An Essay in Vedic Ontology", ‘J. Amer. Oriental Soc.’, 55, 373-419 (1935); IDEM, "The Darker Side of the Dawn", Smithsonian Miscellaneous Collections, volume 94, Numero 1 (Washington, 1935); IDEM, "Sir Gawain and the Green Knight: Indra and Namuci", ‘Speculum’, 19, 2-23 (1944); IDEM, "On the Loathly Bride", ibidem, 20, 391-404 (1945); IDEM, "Symplegades", Homage to G. Sarton (New York, 1947), pagine 463-488; M. ELIADE, "Les livres populaires dans la littérature roumaine", ‘Zalmoxis’, 2, 63-75 (1939); IDEM, "Mitul reintegrarii" (Bucarest, 1942); IDEM, "Le ‘dieu lieur’ et le symbolisme des noeuds", ‘Rev. Hist. Relig.’, 134, 5-36 (1947-48); IDEM, "Le mythe de l'Eternel Retour" (Parigi, 1949).

Questioni di metodologia: H. STEINTHAL, "Allgemeine Einleitung in die Mythologie", ‘Arch. f. Religionswiss.’, 3, 249-273, 297-323 (1900); L. R. FARNELL, "The Value and the Methods of Mythologic Study", ‘Proc. Brit. Acad.’, 9, 37-51 (1919); M. P.

NILSSON, "Moderne mythologische Forschung", ‘Scientia’, 51 (1932); J. H. ROSE, "Mythology and Pseudo-Mythology", ‘Folk-Lore’, 4, 9-36 (1935).

Capitolo 13.

Sul simbolismo delle pietre magiche, pietre del ‘fulmine’, pietre preziose: R. ANDREE, "Ethnographische Parallelen, Neue Folge" (Lipsia, 1889), pagine 30-41; G. F. KUNZ, "The Magic of Jewels and Charms" (Filadelfia-Londra, 1915), pagine 106 e seguenti; W. W. SKEAT, "‘Snakestones’ and Stone Thunderbolts as Subjects for Systematic Investigation", ‘Folk-Lore’, 23, 45-80 (1912), specialmente 60 e seguenti; C. BLINKENBERG, "The Thunderweapon in Religion and Folklore" (Cambridge, 1911); W. J.

PERRY, "Children of the Sun" (seconda edizione, Londra, 1927), pagine 384 e seguenti; P. SAINTYVES, "Pierres magiques: Bétyles, haches-amulettes et pierres de foudre", nel "Corpus de folklore préhistorique", tomo 2 (1934), pagine 7-296.

Sul simbolismo della giada: B. LAUFER, "Jade. A study of Chinese Archaeology and Religion" (Chicago, 1912); B. KARLGREN, "Some Fecundity Symbols in Ancient China", ‘Bull. Museum Far Eastern Antiquities (Stoceolma)’, Numero 2, 23 e seguenti (1930); G.

GIESLER, "Les symboles de jade dans le taoisme", ‘Rev. Hist.

Rel.’, 106, 158-181 (1932).

Sul simbolismo della perla: G. F. KUNZ e C. STEVENSON, "The Book of the Pearl" (Londra, 1908); J. W. JACKSON, "Shells as Evidence of the Migration of Early Culture" (Manchester,

1917); J. ZYKAN, "Drache und Perle", ‘Artibus Asiae’, 6 (1936); M. ELIADE, "Notes sur le symbolisme aquatique", ‘Zalmoxis’, 2, 131-152 (1939), e in "Images et symboles", capitolo 4.

Sul simbolismo del lapislazzuli: E. DARMSTAEDTER, "Der babylonisch-assyrisch Lasurstein", Studien zur Gescbichte der Chemie. Festgabe Ed. von Lippmann (Berlino, 1937), pagine 1-8; M. ELIADE, "Cosmologie si alchimie babiloniana" (Bucarest, 1936), pagine 51-58.

Sul simbolismo del diamante: B. LAUFER, "The Diamond. A Study in Chinese and Hellenistic Folk-Lore" (Chicago, 1915); PENZER, "Ocean of Story", 2, pagina 299; L. THORNDIKE, "A History of Magic and Experimental Science", 1, pagina 496; 2, pagine 262-263.

Sulle ‘pietre ginecologiche’, "aetiti", eccetera: G. BOSON, "I metalli e le pietre nelle iscrizioni sumero-assiro-babilonesi", ‘Riv. Studi Orientali’, 7, 379-420 (1916), specialmente 412-413; G. F. KUNZ, "The Magic of Jewels", pagine 173-178; B. LAUFER, "The Diamond", pagina 9, numero 1; J. BIDEZ e F. CUMONT, "Les Mages hellénisés" (Parigi, 1938), tomo 2, pagina 201.

Sul simbolismo delle ‘pietre serpentarie’: W. W. SKEAT, "‘Snakestones’ and stone thunderbolts"; G. F. KUNZ, "The Magic of Jewels", pagine 201-240; W. R. HALLIDAY, "Of Snakestones", in "Folklore Studies, Ancient and Modern" (Londra, 1924), pagine 132-155; S. SELIGMANN, "Die magische Heil- und Schutzmittel "(Stoccarda. 1927), pagine 282 e seguenti; J. P. VOGEL, "Indian Serpent-Lore" (Londra, 1926), pagine 225 e seguenti, 218 e seguenti; O. SHEPHARD, "Lore of Unicorn" (Londra, 1931), pagine 128, 181, 290-291, eccetera; M. ELIADE, "Le pietre serpentarie" (in romeno), ‘Mesterul Manole’, 1-12 (1939).

Sul simbolismo architettonico, si veda la bibliografia del capitolo 10; da aggiungere: G. COMBAZ, "L'évolution du 'stupa' en Asie: les symbolismes du 'stupa'", Mélanges chinois et bouddhiques, 4 (Bruxelles, 1936), pagine 1-125; P. MUS, "Barabudur", passim; W. ANDRAE, "Die ionische Säule, Bauform oder Symbol?" (1933).

Sul simbolismo preistorico ed eurasiatico: W. GAERTE, "Die symbolische Verwendung des Schachbrettmusters im Altertum", ‘Mannus’,' 349 e seguenti (1914); G. WILKE, "Mystische Vorstellungen und symbolische Zeichen aus indoeuropeischer Urzeit", ibidem, 6 (1914); H. RYDH, "Symbolism in mortuary ceramics", ‘Bull. Museum Far Eastern Antiquities (Stoccolma)’, Numero 1, 71-120 (1929); B. KARLGREN, "Some Fecundity symbols in Ancient China", pagine 1-54; C. HENTZE, "Mythes et symboles lunaires" (Anversa, 1932); C. A. S. WILLIAMS, "Outlines of Chinese Symbolism and Art Motives" (Shanghai, 1932); A. SALMONY, "The Magic Ball and the Golden Fruit in Ancient Chinese Art", Art and Thought, Coomaraswamy Volume (Londra, 1942), pagine 105-109; S. CAMMANN, "Cosmic Symbolism of the Dragon Robes of the Ch'ing Dynasty", ivi, pagine 125-129; W. SIMPSON, "The Buddhist Praying Wheel. A Collection of Material Bearing upon the Symbolism of the Wheel and Circular Movements in Custom and Religious Ritual" (Londra,1896).

Sul simbolismo polinesiano: A. H. SAYCE e H. C. MARCH, "Polynesian Ornament. A Mythography or a Simbolism of Origin and Descent", ‘J. Anthropolog. Inst.’, 22, 314 e seguenti (1893); R.

H. GREINER, "Polynesian Decorative Designs", Bernice P. Bishop Museum Bulletin 7 (Honolulu, 1922).

Sul simbolismo orientale e romano: T. W. DANZEL, "Symbole, Dämonen und Heiligen Türme" (Amburgo, 1930); E. D. VAN BUREN, "Symbols of the Gods in Mesopotamian Art", Analecta Orientalia, 23 (Roma, 1945); F. CUMONT, "Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains" (Parigi, 1942); si veda anche la bibliografia del capitolo 8.

Idee generali sul simbolismo: R. THURNWALD, "Das Symbol im Lichte der Völkerkunde", ‘Z. Aesthetik u. allgem. Kunstwiss.’, 21, 322-377; W. DEONNA, "Quelques réflexions sur le symbolisme", ‘Rev. Hist. Rel.’, 89, 1-66 (1924); R. GUENON, "Le symbolisme de la croix" (Parigi, 1932); E. CAILLET, "Symbolisme et âmes primitives" (Parigi, 1936); L. LEVY-BRUHL, "L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs" (Parigi, 1938); A.

K. COOMARASWAMY, "Elements of Buddhist Iconography" (Cambridge, Mass., 1935); IDEM, "The Inverted Tree", ‘Quart. J. Mythic Soc.

(Bangalore)’, 29, Numero 2, 1-39 (1938); IDEM, "Symbolism of the Dome", ‘Indian Historical Quart.’,14, Numero 1, 1-56 (1935); IDEM, "The Iconography of Durer's ‘Knots’ and Leonardo's ‘Concatenation’", ‘Art Quart.’, 7, 109-128 (1944); IDEM, "Figures of Speech and Figures of Thought" (Londra, 1946); M.

ELIADE, "I linguaggi segreti" (in romeno), ‘Revista Fundatiilor Regale (Bucarest)’ (gennaio-marzo 1938); IDEM, "Durohana and the ‘Waking Dream’", Art and Thought. Coomaraswamy Volume, pagine 209-213; IDEM, "Le ‘dieu lieur’ et le symbolisme des noeuds", ‘Revue Hist. Rel.’, 134, 5-36 (1947-48), e in "Images et symboles", capitolo 3; IDEM, "Sapta padana Kramati", The Munshi Diamond Jubilee Commemoration Volume, parte 1: Bharatiya Vidya, volume 9 (Poona, 1949), pagine 180-188.