

Eliade

MITO E REALTA'



BORLA

Mito e realtà

di Mircea Eliade

Traduzione e prefazione
di Giovanni Cantoni

Boria editore Torino

PRIMA EDIZIONE NOVEMBRE 1966

Titolo originale dell'opera
Myth and Reality
Harper and Row, New York and Evanston

PREFAZIONE

Le pagine che seguono non intendono essere una introduzione a Mircea Eliade, un'esposizione cioè delle componenti culturali del suo pensiero, un'indagine su ciò che lo ha determinato e che quindi lo precede; ma, più propriamente, una proposta di lettura dell'opera dello studioso rumeno per il mondo cattolico.

Se chiarezza di esposizione e verità di contenuto bastassero per giustificare agli occhi del mondo il significato di un'opera e la sua opportunità in un determinato contesto storico, Eliade non avrebbe certamente bisogno di pedagoghi per i suoi lettori; né, d'altra parte, ci si perdoni il paradosso, in quel felice frangente il mondo avrebbe bisogno di Eliade!

Dal momento però che così non è, si rende necessario mostrare per ogni fatto, e quindi per ogni opera, la convergenza del dato storico e della verità sopra-storica, cioè la provvidenzialità, affinché l'uomo, costretto a riconoscere nel dato la necessità del momento, scopra nella convergenza la verità di sempre, secondo il tipo della gioia pasquale: o felix culpa!

1. *Non è passato molto da quando Emmanuel Mounier introdusse il termine « età costantiniana » per bollare il tempo del cristianesimo autore di civiltà. Eppure, quello che fino a ieri era soltanto lo slogan di un'avanguardia, il nome del nemico di un'aggressiva minoranza, è oggi atto a definire un periodo storico che si è chiuso o è in via di terminare.*

Solo pochi mesi ci separano dalla chiusura del sacro concilio ecumenico Vaticano II, ma una misura quantitativa non basta a significare realmente il tempo trascorso. Infatti, solo chi nel tempo sappia cogliere la qualità latente — pedagoga la sacra liturgia, che conosce tempi d'attesa e tempi di pienezza, tempi di penitenza e tempi di gioia — è in grado di sentire la fine dell'età costantiniana e l'ingresso in un tempo nuovo.

Non intendiamo con ciò assolutamente notificare la fine della « dottrina costantiniana » — che mai un fatto potrebbe togliere esistenza a un'idea, e d'altra parte tutto ciò che accade nel tempo non può essere che un fatto — ma semplicemente la fine di un periodo a questa dottrina improntato o, almeno, questa dottrina tollerante.

Neppure intendiamo unirci indiscriminatamente ai cori di gioia o alle voci di timore, perché queste manifestazioni ci sembrano troppo determinate nella maggioranza dei casi da motivi sentimentali; e, se qualcosa riteniamo di dover preliminarmente stigmatizzare e respingere, questo è proprio il sentimentalismo ideologico, che impania ogni giudizio veramente razionale, conducendo a sfiducia nella stessa ragione, non più garantita da una verità sopra-razionale ma continuamente tentata dalla mobilità emotiva¹. Ci limitiamo perciò a prendere atto di questo avvenimento di portata tutt'altro che tra-

¹ Cfr. FRITHJOF SCHUON, *Réflexions sur le sentimentalisme idéologique* in « Etudes traditionnelles », Parigi, gennaio-febbraio 1961, p. 8: « Una dottrina può essere definita come sentimentale, non perché fa uso di un simbolismo dei sentimenti o perché il suo linguaggio è più o meno emotivo, ma perché il suo stesso punto di partenza è determinato da un atteggiamento sentimentale; accade infatti che una dottrina fondata su di un tale aspetto della realtà non cerchi di evitare gli appelli al sentimento, mentre al contrario una teoria illusoria, e di ispirazione passionale nel suo stesso assioma, affetta un tono razionale o *faciale* e dispiega una logica impeccabile a partire dal suo errore di base; pertanto, il carattere *acefalo* di questa logica non sfuggirà a coloro che sanno che la logica non ha senso che in virtù della giustezza — fisica o metafisica — del suo fondamento ».

scurabile e ad analizzare qualche aspetto dei problemi che pone.

Dunque, l'età costantiniana è finita: è finita con il concilio ecumenico Vaticano II, che ha promesso la rinuncia della Chiesa a ogni privilegio, a ogni forma di jus singulare, per ottenere, lasciando il sovrappiù in alcuna parte del mondo, il necessario in altra. Non può infatti sfuggire la ragione pastorale di questo atteggiamento e la profonda sollecitudine che lo detta, sollecitudine di madre cui tutti i figli sono ugualmente cari; e non è possibile a un cristiano non gioire della gioia di un fratello che si cerca autorevolmente di sovvenire. Ma neppure è possibile non coglierne i pericoli in un'area che, come quella della cristianità latina, ha vissuto di costantinismo o della sua ombra — il confessionalismo — sino a ieri, e ancor oggi ne gode gli ultimi vantaggi, in attesa che, ottemperando alle decisioni conciliari, la tutela da parte dei poteri qui costituiti cessi, in cambio della tolleranza, altrove, da parte di altri poteri. Si possono quindi ben capire le voci di cristiani latini che si alzano a dichiarare il loro timore, con toni che fanno talora della disperazione del gregge abbandonato dal buon pastore per andare alla ricerca della pecorella smarrita. Anche molti sospiri di gaudio per la conquistata emancipazione dalla società, si son già trasformati in pianto per la Chiesa dei poveri abbandonati a sé stessi, senza più il sostegno provvidenziale di una sanzione sociale.

2. Il nostro non è tempo di recriminazioni, ma tempo di decisioni. Ogni discorso sul passato può essere utile solo al fine di capire le radici del presente, per porre riparo là dove questo non si piega all'eterno. Non vale perciò lamentarsi per l'abbandono in cui sembra lasciarci la Chiesa per curarsi di altri fratelli, a suo pastorale giudizio più esposti di noi; più importante è chiedersi perché oggi soffriamo, nella misura in cui di que-

sta sofferenza siamo visibilmente colpevoli. Se a suo tempo la nostra cultura e la nostra politica non avessero abbandonato il dovuto operante ossequio al vivente magistero — in una serie di tradimenti progressivi, dettati dal troppo umano confondere gli individui e i loro errori, con gli istituti e il loro fondarsi in alto — oggi non ci sentiremmo a nostra volta abbandonati, ma sentiremmo solo il peso di una tremenda responsabilità, cui peraltro sedici secoli di civiltà cristiana ci avrebbero preparati.

Ma purtroppo, questi secoli sono stati solo dieci e gli ultimi sei di preparazione al dramma che stiamo vivendo e non di ossequio vero ai principi su cui si fondava la cristianità. In questi sei secoli, più che praticare la verità, si è reso omaggio al clero — quando lo si è fatto! — e più che porgere orecchio attento alle verità che enunciava, ci si è curati di imitarne l'umanità, tanto che, piano piano, la nostra sensibilità per il vero si è ridotta al punto di non saper più distinguere la proposizione ortodossa dall'eresia più o meno latente².

Rebus sic stantibus, il nostro, ripetiamo, è tempo di decisioni, e decidere è rispondere al quesito che la realtà ci pone.

« Poniamoci una semplice domanda », ci invita Karl Rhaner: « che cosa avviene, che cosa deve necessariamente avvenire, allorché un cristiano e costretto a vivere

- Cfr. card. GIUSEPPE SIRI, *Il ringiovanimento nella Chiesa*, Roma 1965, p. 84: « Non è forse vero che fino a pochi anni innanzi gli avversari della Chiesa stavano fuori di essa e, invece, da qualche anno gli avversari peggiori sorgono in seno ad essa? ». Ci si può legittimamente chiedere se questo valga solo « da qualche anno », perché, se è vero che « il carattere implicito dell'eresia latente fra i membri stessi della Chiesa trova uno strano alleato nell'intimo dell'uomo d'oggi » (KARL RAHNER, *Che cos'è l'eresia*, trad. it. Brescia 1964, p. 62), sarebbe forse necessario portare l'indagine sull'uomo d'oggi, cioè sull'uomo *moderno*, e sull'origine del suo mondo che, pur essendo recente, ha comunque più di qualche anno, dal momento che « ripete la sua origine da un noto e non edificante fatto avvenuto al principio del secolo xvi » (card. SIRI, *op. cit.*, p. 80).

in mezzo a una forte maggioranza di non cristiani?...

a) La sua fede sarà continuamente minacciata dai fattori esterni. Il cristianesimo non può appoggiarsi — o lo può solo in minima parte — alle istituzioni pubbliche e sociali, né per quanto riguarda i costumi, né le usanze, né le leggi locali, né le tradizioni, né la opinione pubblica, né l'istinto di imitazione e pia di questo passo...

*b) Gran parte dei benefici apportati dalla cultura, dall'educazione, dall'arte, dalla scienza... non sarà più specificamente cristiana o improntata al cristianesimo. Molti elementi istituzionali che reggono la vita sociale, cittadina, statale, culturale, saranno tali da esercitare un influsso negativo sulla vita etica del cristiano, mettendo in un conflitto quasi inevitabile la sua vita con la sua morale cristiana... ».**

Non si può essere più chiari né più lucidamente esporre i termini del nostro presente e del nostro prossimo futuro, termini che potranno forse apparire troppo crudi o ancora non ovunque attuali: non basta per dichiararli irreali ed e sempre troppo tardi per prendere le precauzioni necessarie e per preparare in noi uno spirito di riconquista, uno spirito missionario, studiando i mezzi della preliminare difesa e dei primi attacchi. Necessita perciò, in primo luogo, la ricerca di testimonianze che ci possano dare, ad un tempo, forza e modo di riconquista, partendo dal dato costituito dalla fine dell'età costantiniana.

3. Dalla predicazione del Cristo all'editto di Milano la Chiesa ha già vissuto un'età non costantiniana: per orientarci nel tempo nuovo appena aperto, ci dovremo dunque rifare a quei primi tre secoli che i santi

¹ KARL RAHNER, *Il cristiano e l'epoca attuale*, in « Missione e grazia », saggi di teologia pastorale, trad. it, Roma 1964, pp. 43-45. Rimandiamo volentieri al testo, anche se ne riportiamo soltanto i giudizi di jatto, dal momento che i giudizi di valore ci paiono talora affetti da quel sentimentalismo ideologico cui accennavamo sopra.

Padri omologavano ai tre giorni del Cristo nel sepolcro prima della resurrezione?

Poiché sappiamo che non si danno fatti storici identici e che il tempo non è reversibile, procediamo affermando che la situazione attuale della Chiesa è analoga ma non identica a quella prima dell'editto di Costantino:

— *analoga, in quanto oggi come allora la Chiesa si presenta come una società fra le società all'interno di uno Stato, una società che chiede di essere riconosciuta come licita e che cerca di mostrarsi non estranea anche alla vita storica del consorzio umano;*

— *non identica, in quanto fra i gruppi umani che oggi compongono lo Stato, è preminente la presenza di un gruppo non solo non cristiano e altrimenti religioso, ma dichiaratamente ateo, sia di un ateismo teorico che di un ateismo pratico.*

È su quest'ultimo punto che intendiamo richiamare presentemente l'attenzione, trascurando tutti i temi apologetici che hanno analogie evidenti — anche se magari soltanto formali — con quelli dei primi tre secoli del cristianesimo.

Non ci interessa qui cogliere gli sforzi concordistici con il mondo e lo stato attuale della cultura umana in tutte le loro sfumature, da quelle che non compromettono la dottrina a quelle delle quali purtroppo non si può sempre sostenere la salda ortodossia.

Ci asteniamo inoltre di proposito dal parlare di quella sublime forma di testimonianza attiva che è il martirio,

⁴ Se quanto affermiamo è vero per il *grande ciclo* della cristianità occidentale, segnaliamo come spunto, non privo di interesse e fecondo di conseguenze, che la cristianità italiana è stata più di recente provata da un'esperienza di tipo non costantiniano, negli anni dolorosi della persecuzione liberale dal 1860 al 1929. Quanto è accaduto in questo *piccolo ciclo*, è ben lungi dall'aver valore solo per i cattolici italiani — così come, in un certo senso e solo in un certo senso, fatti analoghi, ad esempio in Messico, interessano soltanto i cattolici messicani — dal momento che sul nostro suolo si trova il centro della Chiesa e da questa presenza derivano agli avvenimenti ricordati un'importanza e un significato esemplari.

anche se non possiamo non farne cenno, là ove il perorare non sia più concesso e il contrasto si sia trasformato in frizione sanguinosa, e dove la catacomba non designi più soltanto una meta obbligata dei pellegrinaggi alla Città Eterna.

Ora ci preme mettere in risalto la novità dell'apologetica dell'età postcostantiniana, il suo motivo specifico in questo tempo che si schiude davanti a noi, sulla cui durata non siamo autorizzati a fare nessuna profezia, tanto facile quanto insignificante, e al quale non possiamo, anche se lo volessimo, sottrarci. Afermiamo perciò che il fine primo — non il tema unico — di questa apologetica deve essere la difesa della religione sic et simpliciter e della naturalità del sacro nella vita dell'uomo e nell'uomo stesso; e che Vapologetica analoga a quella precostantiniana si deve sovrapporre a questa e dai risultati di questa dipenderà, come un discorso de vera religione dipende e si innesta solo su di una positiva affermazione de religione, senza la quale è vox clamantis in deserto, buon seme che cade su terreno arido, grazia che non ha natura da perfezionare.

Infatti, la tematica filosofica che guida il gruppo di uomini atei con i quali è necessario convivere non è statica, ma colma di sviluppi e soprattutto di certi sviluppi. Il vicino dell'uomo religioso non è un uomo non religioso che sia disposto a una convivenza pacifica e duratura — sempre che, nel tempo, sia desiderabile — ma uno che attende, di un'attesa messianica, che l'uomo religioso guarisca dal suo male, si liberi del peso di una sovrastruttura e razionalizzi i suoi moti e la sua vita, cessando di essere un pericolo per il suo prossimo, a causa dell'inveterata abitudine al proselitismo che lo caratterizza, sia esso organizzato o semplice effetto della testimonianza esteriore di pace interiore, ostentazione involontaria di una ricchezza difficilmente confisabile.

Il primo bersaglio, evidentemente, è costituito dal fatto religioso nelle sue forme a struttura gerarchica e comunitaria, che più si prestano all'accusa di concorrenza con la struttura organizzativa statale. Minore aggressività suscitano i fatti religiosi individuali che, in quanto individuali, hanno già distrutto non poco dell'obbiettività del mondo religioso, tanto da rappresentare una tappa sulla via del suo annientamento e da poter essere, in qualche modo e per un certo tempo, incoraggiati dagli avversari. Infatti, con l'individualismo religioso — sia che si presenti come dissolvimento di una chiesa che come reazione singola al materialismo — si è già di fronte a un progresso, perché il suo fondamento è costituito da un'esperienza individuale, che facilmente si può presentare come un aspetto individuale dell'esperienza, una rivelazione privata che non fa teologia e tanto meno storia.

Ma la meta è la vittoria della ragione in un mondo nel quale gli elementi di sicurezza psicologica — dall'assicurazione contro gli infortuni all'assicurazione contro la distruzione della ragione — siano tali da permettere eventualmente l'evasione individuale in una sfera pseudoreligiosa ad usum singuli, della quale sia garantita la non pericolosità sociale (una religiosità per il tempo libero), e dalla quale sia sempre possibile far ritorno attraverso un richiamo alla realtà a mezzo confessione scientifica {tipo seduta psicanalitica}.

Si può perciò concludere che, da parte dell'ateo,

— la religione viene considerata un fenomeno morboso, cioè una manifestazione vitale insana, e che

— il perseguimento della salute sociale coincide al limite con la persecuzione della religione, perché nessun corpo sociale può essere ritenuto sano finché sono presenti in esso, in modo operante, cellule malate.

4. *Lo strumento della persecuzione non cruenta della religione è costituito dalla scienza, che è mezzo ma anche fine, momento sintetico dell'attività della ragione, destinata ad illuminare e ad illuminarsi ad infinitum.*

Non ci soffermiamo a illustrare, sulla scorta di testi non sospetti di connivenza con la religione, le aporie di queste illuminazioni, la dialettica dell'illuminismo, ma ci limitiamo a prendere atto del fatto che, all'interno della scienza della religione, la branca specificamente delegata all'opera di distruzione, sono avvenuti e stanno avvenendo fatti che si prestano ad essere sfruttati, prima che lo slancio iniziale della scienza tout court si istituzionalizzi e giunga a corrompere ogni singolo, impedendogli quasi strutturalmente qualsiasi possibilità di resipiscenza.

« Negli ultimi quarantanni, e più precisamente a partire dalla fine della prima guerra mondiale il dominio delle scienze religiose è senza dubbio entrato in una crisi decisiva. Nell'età precedente le scienze religiose — cioè la filosofia, la storia, l'etnologia, la tipologia, la sociologia, la psicologia della religione — nella misura in cui si muovevano al di fuori di presupposti teologici e apologetici mostravano uno spiccato orientamento ad accogliere i temi ermeneutici della eredità illuministica, idealistica, materialistica e positivista: basterebbe ricordare gli schemi dell'evoluzione religiosa dell'umanità dal Comte in poi, le teorie religiose di Feuerbach e del materialismo storico, la scienza del mito e la storia comparata delle religioni inaugurate da Max Müller, l'etnologia religiosa di un Tylor e di un Frazer, la psicologia del misticismo di un Janet e di un Leuba, la Volkerpsychologie del Wundt e l'interpretazione sociologica della religione da parte del Durkheim e della sua scuola, la riduzione della religione a sublimazione della sessualità da parte del primo freudismo. Nei vari indirizzi di questa epoca, per quanto diversi fra di loro per metodi e per risultati, si palesa la innegabile comune tendenza a non ri-

conoscere al rapporto religioso una sua specifica e permanente funzione nella storia culturale dell'umanità. In generale, consapevoli o non che ne fossero i singoli autori, la religione e il mito venivano ricondotti ad altro, erano "maschera" di qualche cosa d'altro: di esigenze filosofiche, scientifiche, estetiche, morali, di mondani bisogni proiettati nel sopramondo e nel sopramondo illusoriamente soddisfatti, di strutture economico-sociali o addirittura della sessualità. Un'analogia tendenza "riduttiva" si faceva valere nel campo della psicologia del misticismo, dove l'analisi era prevalentemente orientata a sottolineare i disordini psichici nelle esperienze dei mistici. In ogni caso si faceva strada in modo più o meno esplicito e consapevole la persuasione che la civiltà moderna aveva ormai imboccato la via della saggezza, e si accingeva a dissolvere le proiezioni religiose della sua eredità arcaica, e a vivere la sua vita morale e sociale in piena autonomia, al di fuori degli impacci mitico-rituali. Lo stesso cattolicesimo fu investito dalla tempesta e dovette fronteggiare il movimento modernista.

Negli ultimi quarant'anni, invece, si è venuto affermando in occidente un vario movimento di pensiero che tende a rivendicare l'autonomia della religione e del mito nel quadro di una tematica esistenzialista alimentata da un continuo riferimento alla concreta varietà dei fenomeni religiosi della storia umana. È un movimento caratterizzato da mutue influenze fra scienze religiose diverse. Etnologi come Frobenius, Jensen, Malinowski, Leenhardt, storici e fenomenologi della religione come R. Otto, Hauer, Van der Leeuw, Eliade..., hanno inaugurato una valutazione della vita religiosa e del mito che, in netto contrasto con l'età precedente, è orientata verso il riconoscimento di profonde motivazioni esistenziali del "sacro", del "mitico", del "simbolico" ».⁵

⁵ ERNESTO DE MARTINO, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna* in « Nuovi argomenti », Roma, marzo-aprile 1959, pp. 44 ss.

Ecco dunque la storia dell'arma di cui oggi provvidenzialmente l'uomo religioso dispone per difendersi e mantenersi uno spazio di esistenza, nel quale gli sia possibile prepararsi alla riconquista del mondo; un'arma che, provenendo dalla stessa industria dell'avversario, può ben convincerlo o almeno disorientarlo.

5. La cristiana certezza dell'impossibilità della sconfitta definitiva — in questo caso, dell'abbruttimento totale — non ci esime dal contrastarne ogni eventualità parziale e dall'operare affinché, lentamente o rapidamente, come Dio vorrà, l'uomo perda l'eccessiva fiducia che nutre nella ragione e torni a sentirsi, com'è, bisognoso di verità e di cura, cioè di dogma e di rito, di dottrina e di asceti, scoprendo come le modalità della vita religiosa non si sono punto allontanate da lui e dal suo mondo, ma vi vivono una vita latente e potenziale, sotto i camuffamenti più impropri e più strani.

In quest'opera di rieducazione sono di importanza unica gli scritti di Mircea Eliade, che utilizza tutti gli strumenti della scienza della religione, senza cader vittima dello spirito negativo che la anima.

Infatti il suo impegno non risente sostanzialmente dell'apparato scientifico di cui si paluda, ma lo domina dall'interno e lo spinge dove detta l'umano amor di verità piuttosto che Vaccademico amor di tesi.

La sua produzione è una costante perorazione per il sacro, una dimostrazione della sua presenza quasi panica, anche dove meno l'uomo moderno penserebbe di trovarla: nel suo comportamento e persino nelle spiegazioni scientifiche del suo comportamento. Si pone quindi come uno strumento insostituibile nella difesa della religione e nella persecuzione dell'ateismo, di cui va a ricercare l'origine nella critica alla mitologia, critica della quale si cura però subito di mostrare la struttura mitica!

La rete dell'opera, di cui lo scritto presentato è una importante sintesi, è larga e ampiamente gettata; una rete alla quale non ci si può sottrarre neppure con trucchi sentimentali.⁶ Le prove schiaccianti dei fatti al servizio della verità mostrano come i veri ammalati non sono gli uomini religiosi ma gli atei, quelli che hanno sostituito Qualcuno con qualcosa — non mai con nulla — e che quindi cadono sotto la terribile sentenza di Ippocrate: « Soffrono di mente coloro che, colpiti da grave malattia, non sentono i dolori ». Infatti sono religiosi senza averne coscienza e quindi necessitano di essere educati alla vita nella completezza delle sue relazioni e dei suoi legami, dei quali la religione — da re-ligare — si mostra il più importante e il più significativo.

Sono loro, gli inventori del dogmatismo che chiude, a essere dogmatici nel senso peggiorativo in cui intendono il termine; sono loro, gli inventori dell'animismo, a essere legati per la vita a piccole cose il cui significato non li trascende e quindi non può migliorarli; sono loro, i cultori della maggioranza, della maior pars, a essere una minoranza schiacciata dal consensus omnium di milioni di uomini attraverso migliaia di anni; e così via.

Ecco pochi spunti, fra infiniti, come infinitamente varia è la realtà che non va mutilata, ma alla cui altezza è necessario portarsi, facendo proprio l'ammonimento di Schelling: « Chi però per qualsiasi ragione avesse paura di un simile ampliamento di idee, dovrebbe, anziché degradare il fenomeno fino al piano dei propri concetti, essere almeno tanto sincero da metterlo nel numero di quelle cose di cui tuttora c'è abbastanza per ogni uomo: le cose che egli non capisce; e se egli è incapace di elevarsi a livello dei fenomeni, dovrebbe perlomeno peritarsi di enunciare intorno a loro

⁶ Cfr. tutte le opere dell'Autore, e principalmente il *Trattato di storia delle religioni*, trad. it., Torino 1954; *Le Mythe de l'Eternel Retour*, Parigi 1949; *Images et Symboles*, Parigi 1952, e *Le sacre et le profane*, trad. francese, Parigi 1965.

idee completamente inadeguate »⁷ e soprattutto, aggiungiamo noi, trarne delle conseguenze disastrose per tutta l'umanità.

Pochi spunti iniziali per quell'apologetica prima, su cui soltanto può costruire quella specificamente cristiana, sino a sbocciare in una neopatrística, già latente,⁸ sulle cui conquiste costruttive nuovamente la cristianità, che altro non è che la positiva risposta di un mondo e di un'epoca all'eterno messaggio del Cristo, l'accettazione e la fedeltà degli uomini alla nuova alleanza.

Solo allora la fedeltà di Dio alla sua legge, anziché essere fonte di timore, può divenire fondamento di vita, in questo e nell'altro mondo.

GIOVANNI CANTONI

⁷ SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, *Samtliche Werke*, Abt. Ii, 13, 2, 1857, pp. 136 ss., in C. G. JUNG e K. KERÉNYI, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, trad. it. con correzioni, Torino 1964, p. 220.

⁸ Cfr. ODO CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, trad. it. in questa collana, Torino 1966; MATTHIAS VERENO, *Vom Mythos zum Christos*, Salisburgo 1958 e, in Italia, le opere di DON DIVO BARSOTTI e, recentemente, ATTILIO MORDINI, *Dal mito al materialismo*, Firenze 1966, vera conseguenza cristiana, secondo il modo indicato, di questo *Mito e realtà*.

Capitolo primo

La struttura dei miti

L'importanza del « mito vivente »

Da più di mezzo secolo gli studiosi occidentali hanno esaminato il mito in una prospettiva che contrasta sensibilmente con quella, diciamo, del xix secolo. Invece di trattare, come i loro predecessori, il mito nell'accezione usuale del termine, cioè in quanto « favola », « invenzione », « finzione », l'hanno accettato come era compreso nelle società arcaiche in cui il mito designa, al contrario, una « storia vera » e, cosa più importante, altamente preziosa, perché sacra, esemplare e significativa. Ma questo nuovo valore semantico accordato al vocabolo « mito » rende il suo impiego nel linguaggio corrente assai equivoco. Infatti, questa parola è usata oggi sia nel senso di « finzione » o di « illusione », sia nel senso, familiare soprattutto agli etnologi, ai sociologi e agli storici delle religioni, di « tradizione sacra, rivelazione primordiale, modello esemplare ».

Si insisterà più avanti sulla storia dei differenti significati che il termine « mito » ha rivestito nel mondo antico e cristiano (*vedi* i capitoli viii e ix). Tutti sanno che dopo Senofane (565-470 circa a.C), il quale per primo ha criticato e rigettato le espressioni « mitologiche » della divinità utilizzate da Omero ed Esiodo, i Greci hanno progressivamente svuotato il *mythos* di ogni valore reli-

gioso e metafisico. Opposto sia a *logos*, sia più tardi a *bistorta*, *mythos* ha finito per indicare tutto « ciò che non può esistere realmente ». Da parte sua, il giudeo-cristianesimo rigettava nel campo della « menzogna » e dell'* illusione » tutto ciò che non era giustificato o convalidato da uno dei due Testamenti.

Non è in questo senso (d'altronde il più usuale nel linguaggio corrente) che noi intendiamo il « mito ». Più precisamente, non è lo stadio mentale o il momento storico, in cui il mito è divenuto una « finzione », che ci interessa. La nostra ricerca verterà prima di tutto sulle società in cui il mito è — o è stato fino a questi ultimi tempi — « vivente », nel senso che fornisce modelli per la condotta umana e conferisce, con ciò stesso, significato e valore all'esistenza. Comprendere la struttura e la funzione dei miti nelle società tradizionali in causa non è solamente illustrare una tappa nella storia del pensiero umano, ma significa anche comprendere meglio una categoria dei nostri contemporanei.

Per limitarci a un esempio, quello dei *cargo cults* dell'Oceania, sarebbe difficile interpretare tutta una serie di comportamenti insoliti senza fare appello alla loro giustificazione mitica. Questi culti profetici e millenaristi proclamano l'imminenza di un'era favolosa di abbondanza e di felicità. Gli indigeni saranno di nuovo i padroni delle loro isole e non lavoreranno più, perché i morti stanno per tornare su magnifici navigli carichi di mercanzie, simili alle gigantesche navi mercantili che i bianchi ormeggiano nei loro porti. È per questo motivo che la maggior parte di questi *cargo cults* esige, da un lato la distruzione degli animali domestici e di ogni strumento di lavoro, e dall'altro la costruzione di vasti magazzini in cui saranno depositate le provvigioni portate dai morti. Un movimento profetizza l'arrivo del Cristo su un battello mercantile; un altro attende l'arrivo dell'« America ». Una nuova era

paradisiaca avrà inizio e i seguaci del culto diventeranno immortali. Certi culti implicano anche degli atti orgiastici, perché i divieti e i costumi sanzionati dalle tradizioni perderanno la loro ragione d'essere e faranno posto alla libertà assoluta. Ora, tutti questi atti e queste credenze si spiegano con *il mito dell'annullamento del Mondo seguito da una nuova Creazione e dall'instaurazione dell'Età dell'Oro*. (Mito su cui ci soffermeremo più avanti).

Fenomeni simili si sono verificati nel 1960 nel Congo in occasione della proclamazione d'indipendenza del paese. In un villaggio gli indigeni hanno tolto i tetti delle capanne per lasciar passare i pezzi d'oro che gli antenati avrebbero fatto piovere. Altrove, nell'abbandono generale, sono state mantenute soltanto le vie conducenti al cimitero per permettere agli antenati di raggiungere il villaggio. Anche gli eccessi orgiastici avevano un senso poiché, secondo il mito, il giorno dell'Età Nuova tutte le donne sarebbero appartenute a tutti gli uomini.

Molto probabilmente fatti di questo genere diventeranno sempre più rari. Si può supporre che il « comportamento mitico » sparirà con l'indipendenza politica delle antiche colonie. Ma ciò che accadrà in un avvenire più o meno lontano non ci aiuterà a comprendere quanto sta accadendo ora. Quel che ci interessa anzitutto è cogliere il senso di queste strane condotte, comprendere la causa e la giustificazione di questi eccessi, perché comprenderli equivale a riconoscerli come fenomeni umani, fenomeni di cultura, creazioni dello spirito e non irruzione patologica degli istinti, bestialità o infantilismo.

Non vi è altra alternativa: o ci si sforza di negare, minimizzare o dimenticare eccessi del genere, considerandoli come degli esempi isolati di « comportamento da selvaggi », che scompariranno completamente quando le tribù saranno « civilizzate », oppure si cerca di comprendere gli antecedenti mitici che spiegano, giustificano gli

eccessi di questo genere e conferiscono loro un valore religioso. Questo ultimo atteggiamento è, secondo noi, l'unico che meriti considerazione. Solamente in una prospettiva storico-religiosa simili comportamenti sono suscettibili di rivelarsi come fenomeni di cultura e perdono il loro carattere aberrante o mostruoso di gioco infantile o di atto puramente istintivo.

Il valore delle « mitologie primitive »

Tutte le grandi religioni mediterranee e asiatiche hanno delle mitologie, ma è preferibile non iniziare lo studio del mito partendo, ad esempio, dalla mitologia greca o egiziana o indiana. La maggior parte dei miti greci è stata raccontata, e di conseguenza modificata, articolata, sistematizzata, da Esiodo e Omero, dai rapsodi e dai mitografi. Le tradizioni mitologiche del Medio Oriente e dell'India sono state accuratamente reinterpretate ed elaborate dai rispettivi teologi e ritualisti. Ciò però non significa che queste Grandi Mitologie abbiano perduto la loro « sostanza mitica » e non siano più che delle « letterature », oppure che le tradizioni mitologiche delle società arcaiche non siano state rimaneggiate dai sacerdoti e dai bardi. Come le Grandi Mitologie, che hanno finito per tramandarsi in testi scritti, le mitologie « primitive », che i primi viaggiatori, missionari ed etnografi, hanno conosciuto allo stadio orale, hanno una storia; in altre parole, sono state trasformate ed arricchite nel corso delle età, sotto l'influsso di altre culture superiori, o grazie al genio creatore di certi individui eccezionalmente dotati.

Perciò è preferibile cominciare dallo studio del mito nelle società arcaiche e tradizionali, e lasciare ad un esame successivo le mitologie dei popoli che hanno avuto un

ruolo importante nella Storia. Questo perché, malgrado le loro modificazioni nel corso del tempo, i miti dei « primitivi » rispecchiano ancora una condizione primordiale. Si tratta inoltre di società in cui i miti sono ancora viventi e fondano e giustificano tutto il comportamento e l'attività dell'uomo. Il ruolo e la funzione dei miti sono suscettibili (o lo sono stati fino a questi ultimi tempi) d'essere minuziosamente osservati e descritti dagli etnologi. A proposito di ciascun mito, come di ogni rituale delle società arcaiche, è stato possibile interrogare gli indigeni e apprendere, almeno in parte, i significati che essi vi attribuiscono. Evidentemente questi « documenti viventi » registrati nel corso delle inchieste condotte sul posto, non risolvono affatto tutte le nostre difficoltà, ma presentano il vantaggio considerevole di aiutarci a porre il mito nel suo contesto sociale e religioso originario.

Saggio di una definizione del mito

Sarebbe difficile trovare una definizione del mito che possa essere accettata da tutti gli studiosi e sia nello stesso tempo accessibile ai non-specialisti. D'altra parte, è possibile trovare anche *una sola* definizione che possa includere tutti i tipi e tutte le funzioni dei miti, in tutte le società arcaiche e tradizionali? Il mito è una realtà culturale estremamente complessa, che può essere analizzata e interpretata in prospettive molteplici e complementari.

Personalmente, la definizione che ci sembra meno inadeguata, perché è la più vasta, è la seguente: il mito narra una storia sacra; riferisce un avvenimento che ha avuto luogo nel Tempo primordiale, il tempo favoloso delle « origini ». In altre parole, il mito narra come, gra-

zie alle gesta degli Esseri Soprannaturali, una realtà è venuta ad esistenza, sia che si tratti della realtà totale, il Cosmo, o solamente di un frammento di realtà: un'isola, una specie vegetale, un comportamento umano, un'istituzione. Il mito quindi è sempre la narrazione di una « creazione »: riferisce come una cosa è stata prodotta, ha cominciato ad *essere*. Il mito parla solo di ciò che è accaduto *realmente*, di ciò che si è pienamente manifestato. I personaggi dei miti sono Esseri Soprannaturali; essi sono conosciuti soprattutto per ciò che hanno fatto nel tempo prestigioso delle « origini ». I miti rivelano quindi la loro attività creatrice e svelano la sacralità (o semplicemente la « soprannaturalità ») delle loro opere. Insomma, i miti descrivono le diverse, e talvolta drammatiche, irruzioni del sacro (o del « soprannaturale ») nel Mondo. È questa irruzione del sacro che *fonda* realmente il Mondo e che lo fa come è oggi. Anzi: in seguito agli interventi degli Esseri Soprannaturali l'uomo è quello che è oggi: un essere mortale, sessuato e culturale.

Si avrà poi occasione di completare e precisare queste vaghe indicazioni preliminari, ma è necessario sottolineare subito un fatto che ci sembra essenziale: il mito è considerato come una storia sacra e quindi una « storia vera », perché si riferisce sempre a delle *realtà*. Il mito cosmogonico è « vero », perché l'esistenza del Mondo è lì per provarlo; il mito dell'origine della Morte è ugualmente « vero », perché la mortalità dell'uomo lo prova, e così via.

Poiché il mito riporta le *gesta* degli Esseri Soprannaturali e la manifestazione delle loro potenze sacre, diventa il modello esemplare di tutte le attività umane significative. Quando il missionario-etnologo C. Strehlow chiedeva agli australiani Arunta perché celebravano certe ceri-

monie, gli rispondevano invariabilmente: « Perché gli antenati le hanno prescritte così » \

I Kai della Nuova Guinea si rifiutavano di modificare il loro modo di vivere e di lavorare e spiegavano: « Così hanno fatto i Nemu (gli Antenati Mitici) e noi facciamo nello stesso modo »².

Interrogato sulla ragione di un particolare di una cerimonia, un cantore Navaho rispose: « Perché il Popolo Santo lo fece in questo modo la prima volta »³.

Troviamo la medesima giustificazione nella preghiera che accompagna un rituale tibetano primitivo: « Come è stato tramandato dall'inizio della creazione della terra, così dobbiamo sacrificare... Come i nostri antenati fecero nei tempi antichi, così facciamo oggi »⁴. Così suona la giustificazione invocata dai teologi e dai ritualisti indù: « Dobbiamo fare ciò che gli dei hanno fatto all'inizio » (*Satapatha Bràhmana*, VII, 2, 1, 4). « Così hanno fatto gli dei, così fanno gli uomini » (*Taittiriya Bràhmana*, 1, 5, 9, 4)⁵.

Come abbiamo mostrato altrove⁶, anche la condotta e le attività profane dell'uomo trovano i loro modelli nei gesti degli Esseri Soprannaturali. Presso i Navaho « le donne devono sedersi con le gambe ripiegate da un lato, gli uomini con le gambe incrociate davanti, perché è

¹ C. STREHLOW, *Die Aranda-und-Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, voi. Ili, p. 1; cfr. LUCIEN LÉVY-BRUHL, *La mythologie primitive*, Parigi 1935, p. 123; Cfr. anche T.G.H. STREHLOW, *Arando Traditions*, Melbourne University Press, 1947, p. 6.

² C. KEYSER, citato da RICHARD THURNWALD, *Die Eingeborenen Australiens und der Südseeinseln*, Religionsgeschichtliches Lesebuch, 8, Tubinga 1927, p. 28.

³ CLYDE KLUCKHOHN, *Myths and Rituals: A General Theory*, in « Harvard Theological Review », voi. XXXV (1942), p. 66. Cfr. *ibid.* altri esempi.

⁴ MATTHIAS HERMANN, *The Indo-Tibetans*, Bombay 1954, pp. 66 e seguenti.

⁵ Cfr. M. ELIADE, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, Parigi 1949, pp. 44 e ss.

⁶ *Ibid.* pp. 53 e ss.

detto che all'inizio la Donna Cangiante e l'Uccisore di Mostri si sono seduti in queste posizioni »⁷. Secondo le tradizioni mitiche di una tribù australiana, i Karadjeri, tutte le loro usanze, tutti i loro atteggiamenti sono stati stabiliti nel « Tempo del Sogno » da due Esseri Soprannaturali, i Bagadjimbiri (per esempio, la maniera di cuocere un cibo o di cacciare un animale con l'aiuto di un bastone, la posizione speciale che si deve assumere per urinare, ecc.)⁸.

Inutile moltiplicare gli esempi. Come abbiamo mostrato in *Le Mythe de l'Eternel Retour*, e come si vedrà ancor meglio in seguito, la funzione principale del mito è di rivelare i modelli esemplari di tutti i riti e di tutte le attività umane significative, sia dell'alimentazione e del matrimonio, sia del lavoro, dell'educazione, dell'arte o della saggezza. Questa concezione non è senza importanza per la comprensione dell'uomo delle società arcaiche e tradizionali, e vi ci soffermeremo più avanti.

« *Storie vere* » e « *storie false* »

Dobbiamo aggiungere che nelle società in cui il mito è ancora vivente, gli indigeni distinguono accuratamente i miti — « storie vere » — dalle favole o racconti che chiamano « storie false ».

I Pawnee « distinguono fra le " storie vere " e le " storie false ", e annoverano fra le storie " vere ", in primo luogo, tutte quelle che trattano delle origini del mondo; attori ne sono degli esseri divini, soprannaturali, celesti o astrali. Subito dopo vengono i racconti che ripor-

⁷ CLYDE KLUCKHOHN, *op. cit.*, p. 61, che cita W. W. HILL, *The Agriculture and Hunting Methods of the Navaho Indians*, New Haven 1938, p. 179.

⁸ Cfr. M. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, Parigi 1957, pagine 255-56.

tano le meravigliose avventure dell'eroe nazionale, un giovane di umili natali, che è diventato il salvatore del popolo, liberandolo da mostri, affrancandolo dalla carestia o da altre calamità, compiendo altre nobili e benefiche imprese. Vengono infine le storie che hanno rapporto con i *medicine-men* (guaritori) e spiegano come questo o quello stregone ha acquistato i poteri sovrumani, come è nata questa o quella associazione di sciamani e così via. Le storie " false " sono quelle che raccontano le avventure e le gesta, tutt'altro che edificanti, di Coyote, il lupo della prateria. In breve, quindi, nelle storie " vere ", si tratta del sacro e del soprannaturale; nelle " false ", al contrario, vi è un contenuto profano, perché il Coyote è estremamente popolare in questa mitologia come nelle altre nord-americane, nelle quali appare con i tratti di un imbrogliatore, di un furbo, di un prestigiatore e di un perfetto briccone » \

Ugualmente, i Cherokee distinguono fra i miti sacri (cosmogonia, creazione degli astri, origine della morte) e le storie profane, che spiegano ad esempio certe curiosità anatomiche o fisiologiche degli animali. Si ritrova la stessa distinzione in Africa; gli Herero ritengono che le storie che narrano le origini dei differenti gruppi della tribù sono vere, perché riportano fatti che sono avvenuti *realmente*, mentre i racconti più o meno comici non hanno alcun fondamento. Quanto agli indigeni del Togo, considerano i loro miti d'origine « assolutamente reali »¹⁰.

È questa la ragione per cui non si possono raccontare indifferentemente i miti. Presso molte tribù non sono narrati davanti alle donne o ai bambini, cioè davanti ai non-iniziati. Generalmente i vecchi istruttori comunicano i

⁹ R. PETTAZZONI, *Essays on the History of Religions*, Leida 1954, pp. 11-12. Cfr. anche WERNER MOLLER, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas*, Berlino 1956, p. 42.

¹⁴ R. PETTAZZONI, *op. cit.*, p. 13.

miti ai neofiti durante il loro periodo di isolamento nel bosco, e questo fa parte della loro iniziazione. R. Piddington sottolinea a proposito dei Karadjeri: « I miti sacri che non possono essere conosciuti dalle donne si riferiscono principalmente alla cosmogonia, e soprattutto all'istituzione delle cerimonie d'iniziazione »¹¹.

Mentre le « storie false » possono essere narrate non importa quando e dove, i miti devono essere recitati solamente *durante un periodo di tempo sacro* (generalmente durante l'autunno o l'inverno e soltanto di notte)¹². Questa usanza si è conservata anche presso i popoli che hanno superato lo stadio arcaico di cultura. Presso i Turco-Mongoli e i Tibetani la recita dei canti epici del ciclo di Gesar può aver luogo solamente di notte e in inverno. « La recitazione è simile a una potente magia. Aiuta ad ottenere vantaggi di tutti i tipi, specialmente fa ottenere il successo nella caccia e in guerra... Prima della recitazione si prepara un'aia ricoperta di farina d'orzo abbrustolita. Gli ascoltatori stanno seduti attorno ad essa. Il bardo continua nella recita dell'epopea per molti giorni. In altri tempi, si dice, si vedevano talora le tracce degli zoccoli del cavallo di Gesar sull'aia. La recitazione provocava dunque la presenza reale dell'eroe »¹³.

Ciò che rivelano i miti

È significativa la distinzione che fanno gli indigeni fra « storia vera » e « storia falsa ». Le due categorie di narrazioni presentano delle « storie », cioè riportano una serie di avvenimenti che sono accaduti in un passato

¹¹ R. PIDDINGTON, citato da L. LÉVY-BRUHL, p. 115. Sulle cerimonie d'iniziazione, cfr. ELIADE, *Naissances mystiques*, Parigi 1959.

¹² Cfr. esempi in R. PETTAZZONI, *op. cit.*, p. 14, n. 15.

¹³ R. A. STEIN. *Recherches sur l'epopée et le barde au Tibet*, Parigi 1959, pp. 318-319.

lontano e favoloso. Anche se i personaggi dei miti sono generalmente Dei ed Esseri Soprannaturali, e quelli dei racconti sono invece eroi e animali fantastici, tutti questi personaggi hanno in comune il fatto di non appartenere al mondo di ogni giorno. Ma gli indigeni hanno compreso che si tratta di « storie » radicalmente diverse, perché tutto ciò che è riportato dai miti *li concerne direttamente*, mentre i racconti e le favole si riferiscono ad avvenimenti che, anche quando hanno portato dei cambiamenti nel Mondo (cfr. le particolarità anatomiche o fisiologiche di alcuni animali), non hanno modificato la condizione umana in quanto tale¹⁴.

Infatti, i miti riferiscono non solamente l'origine del Mondo, degli animali, delle piante e dell'uomo, ma anche tutti gli avvenimenti primordiali in seguito ai quali l'uomo è diventato ciò che è oggi, cioè un essere mortale, sessuato, organizzato in società, costretto a lavorare per vivere e a lavorare secondo determinate regole. Il Mondo *esiste*, l'uomo *esiste*, perché gli Esseri Soprannaturali hanno svolto un'attività creatrice all'« origine ».

Ma altri avvenimenti hanno avuto luogo dopo la cosmogonia e l'antropogonia, e l'uomo, *come è oggi*, è il risultato diretto di questi avvenimenti mitici, *è stato costituito da questi avvenimenti*. È mortale, perché *in illo tempore* è successo qualcosa. Se questa cosa non fosse successa, l'uomo non sarebbe mortale: avrebbe potuto esistere indefinitamente, come le pietre, o avrebbe potuto cambiare periodicamente la pelle, come i serpenti, e perciò sarebbe stato capace di rinnovare la sua vita, cioè di ricominciarla indefinitamente. Ma il mito dell'origine della

¹⁴ Evidentemente, ciò che è considerato « storia vera » in una tribù, può diventare « storia falsa » nella tribù vicina. La « demitizzazione » è un processo attestato già agli stadi arcaici di cultura. Ciò che è importante è il fatto che i « primitivi » sentono sempre la differenza tra miti (« storie vere ») e racconti o leggende (« storie false »). Vedi Appendice I: I miti e i racconti di fate, p. 229.

Morte racconta ciò che è successo *in illo tempore* e, riferendo questo incidente, spiega perché l'uomo è mortale.

Similmente, una tribù vive di pesca perché nei tempi mitici, un Essere Soprannaturale ha insegnato ai suoi antenati come catturare e cuocere i pesci. Il mito racconta la storia della prima pesca fatta dall'Essere Soprannaturale e nello stesso tempo rivela un atto sovrumano, insegna agli uomini come farlo a loro volta e infine spiega perché la tribù deve nutrirsi in questo modo.

Si potrebbero facilmente moltiplicare gli esempi, ma quelli che precedono spiegano sufficientemente perché il mito è, per l'uomo arcaico, una questione importantissima, mentre i racconti e le favole non lo sono. Il mito gli insegna le « storie » primordiali che lo hanno formato esistenzialmente per cui tutto ciò che ha rapporto con la sua esistenza e con il suo modo d'esistere nel Cosmo lo concerne direttamente.

Vedremo subito le conseguenze che questa concezione singolare ha avuto per la condotta dell'uomo arcaico. Notiamo che, come l'uomo moderno si considera formato dalla Storia, l'uomo delle società arcaiche si dichiara il risultato di un certo numero di avvenimenti mitici. Né l'uno né l'altro si considera « dato », « fatto » una volta per tutte, come, per esempio, si fa un arnese in un modo definitivo.

Un moderno potrebbe ragionare così: io sono quello che sono oggi perché mi è capitato un certo numero di avvenimenti, ma questi sono stati possibili perché l'agricoltura è stata scoperta circa otto o novemila anni fa e perché le civiltà urbane si sono sviluppate nel Medio Oriente antico, perché Alessandro Magno ha conquistato l'Asia e Augusto ha fondato l'Impero Romano, perché Galileo e Newton hanno rivoluzionato la concezione dell'Universo, aprendo la strada alle scoperte scientifiche e

preparando lo sviluppo della civiltà industriale, perché vi è stata la Rivoluzione francese e perché le idee di libertà, di democrazia e di giustizia sociale hanno rivoluzionato il mondo occidentale dopo le guerre napoleoniche, e così via.

Ugualmente un « primitivo » potrebbe dire: io sono quello che sono oggi, perché una serie di avvenimenti è accaduta prima di me. Soltanto, deve immediatamente aggiungere: avvenimenti che sono accaduti *nei tempi mitici* e che, di conseguenza, costituiscono una *storia sacra*, perché i personaggi del dramma non sono esseri umani, ma Esseri Soprannaturali. Ancora: mentre un uomo moderno, pur considerandosi il risultato del corso della Storia universale, non si sente in obbligo di conoscerla nella sua totalità, l'uomo delle società arcaiche non solo è obbligato a ricordarsi la storia mitica della sua tribù, ma ne *riattualizza* periodicamente una grandissima parte. È qui che si comprende la differenza più importante tra l'uomo delle società arcaiche e l'uomo moderno: l'irreversibilità degli avvenimenti, che per il secondo è la nota caratteristica della Storia, non costituisce un'evidenza per il primo.

Costantinopoli fu conquistata dai Turchi nel 1453 e la Bastiglia è caduta il 14 luglio 1789. Questi avvenimenti sono irreversibili. Evidentemente, essendo il 14 luglio divenuto festa nazionale per la Repubblica Francese, si commemora annualmente la presa della Bastiglia, ma non si riattualizza l'avvenimento storico propriamente detto¹⁵. Per l'uomo delle società arcaiche, invece, ciò che è successo *ab origine* può essere ripetuto per la forza dei riti. L'essenziale è dunque, per lui, conoscere i miti; non solamente perché i miti gli offrono una spiegazione del Mondo e del suo modo di esistere nel Mondo, ma soprattutto perché, ricordandoseli, riattualizzandoli, è in grado di ripetere ciò che gli Dei, gli Eroi o gli Antenati hanno

¹⁵ Cfr. *Mythes, rêves et mystères*, eh., pp. 27 e ss.

fatto *ab origine*. Conoscere i miti significa apprendere il segreto dell'origine delle cose. In altri termini, si apprende non soltanto come le cose sono venute ad esistenza, ma anche dove trovarle e come farle riapparire quando scompaiono.

Ciò che significa « conoscere i miti »

I miti totemici australiani consistono molto spesso nella narrazione, abbastanza monotona, delle peregrinazioni degli antenati mitici o degli animali totemici. Si racconta come, nel « Tempo del Sogno » (*alcheringa*) — cioè nel tempo mitico — questi Esseri Soprannaturali hanno fatto la loro comparsa sulla terra e hanno intrapreso lunghi viaggi, arrestandosi talvolta per modificare il paesaggio o produrre certi animali e piante, e infine sono scomparsi sotto terra. Ma la conoscenza di questi miti è essenziale per la vita degli Australiani. I miti insegnano loro come ripetere i gesti creatori degli Esseri Soprannaturali e, di conseguenza, come assicurare la moltiplicazione di un animale o di una pianta.

Questi miti sono comunicati ai neofiti durante la loro iniziazione. O meglio, sono « celebrati », cioè riattualizzati: « Quando i giovani passano per le diverse cerimonie d'iniziazione, si celebra dinanzi a loro una serie di cerimonie che, pur essendo rappresentate esattamente come quelle del culto propriamente detto — salvo alcune particolarità caratteristiche — non hanno però per scopo la moltiplicazione e la crescita del *totem* di cui si tratta, ma mirano soltanto a mostrare il modo di celebrare questi culti a coloro che stanno per essere, o che sono appena stati, elevati al rango di uomini »¹⁶.

¹⁶ C. STEEHLLOW, *op. cit.*, voi. Ili, pp. 1-2; L. LÉVY-BRUHL, *op. cit.*, p. 123. Sulle iniziazioni di pubertà in Australia, cfr. *Naissance mythiques*, cit., pp. 25 e ss.

Si vede quindi che la « storia » narrata dal mito costituisce una « conoscenza » d'ordine esoterico, non solamente perché è segreta e si trasmette nel corso di una iniziazione, ma anche perché questa « conoscenza » è accompagnata da una potenza magico-religiosa. Infatti, conoscere l'origine di un oggetto, di un animale, di una pianta, ecc., equivale ad acquistare su di essi un potere magico, grazie al quale si riesce a dominarli, a moltiplicarli o a riprodurli a volontà.

Erland Nordenskiöld ha riportato qualche esempio, particolarmente suggestivo, relativo agli indiani Cuna. Secondo le loro credenze, il cacciatore fortunato è quello che conosce l'origine della selvaggina; è possibile addomesticare alcune bestie, perché gli stregoni conoscono il segreto della loro creazione. Ugualmente è possibile tenere in mano un ferro rovente o serpenti velenosi, a condizione di conoscere l'origine del fuoco e dei serpenti. Nordenskiöld narra che « in un villaggio Cuna, Tientiki, vi è un ragazzo di quattordici anni che entra impunemente nel fuoco, solamente perché conosce la magia della creazione del fuoco. Perez ha visto spesso individui prendere un ferro rovente e altri addomesticare serpenti » ».

Si tratta di una credenza abbastanza diffusa e che non è propria a un certo tipo di cultura. A Timor, per esempio, quando un campo di riso germoglia, uno che conosce le tradizioni mitiche relative al riso va nel campo. « Passa la notte nella capanna della piantagione recitando le leggende che spiegano come si è giunti a possedere il riso (mito di origine)... Quelli che fanno ciò non sono sacerdoti » ». Recitando il mito d'origine, si obbliga il riso a

¹⁷ E. NORDENSKIÖLD, *Faiseurs de miracles et voyants chez les Indiens Cuna*, in « Revista del Instituto de Etnologia » (Tucumàn), voi. II, 1932, p. 464; LÉVY-BRUHL, *op. cit.*, p. 119.

¹⁸ A. C. KRUYT, citato da LÉVY-BRUHL, *op. cit.*, p. 119.

mostrarsi bello, vigoroso e fitto come lo era quando è apparso per la prima volta. Gli si ricorda come è stato creato, per « istruirlo », per insegnargli come deve comportarsi. Lo si sforza magicamente a ritornare all'origine, cioè a ripetere la sua creazione esemplare.

Il *Kalevala* narra come il vecchio Vainamoinen si ferì gravemente mentre era occupato a costruire una barca. Allora « si mise a tessere magie alla maniera di tutti i guaritori magici. Cantò la nascita della causa della sua ferita, ma non riuscì a ricordarsi le parole che narravano l'origine del ferro, le parole appunto che avrebbero potuto guarire la ferita aperta dalla lama d'acciaio blu ». Infine, dopo aver cercato l'aiuto di altri stregoni, Vainamoinen gridò: « Ora mi ricordo l'origine del ferro! » e cominciò la seguente narrazione: « L'Aria è la prima delle madri. L'Acqua è la prima dei fratelli, il Fuoco è il secondo e il Ferro è il più giovane dei tre. Ukko, il grande Creatore, separò la terra e l'acqua e fece apparire il suolo nelle regioni marine, ma il ferro non era ancora nato. Allora strofinò le palme sul suo ginocchio sinistro. Così nacquero le tre fate che divennero le madri del ferro »¹⁹. Notiamo che, in questo esempio, il mito dell'origine del ferro fa parte del mito cosmogonico e, in un certo modo, lo continua. Ci troviamo qui di fronte ad una caratteristica specifica dei miti d'origine estremamente importante e che analizzeremo nel capitolo seguente.

È molto diffusa l'idea che un rimedio agisca solamente se ne conosciamo l'origine. Citiamo ancora Erland Nordenskiöld: « Ogni canto magico deve essere preceduto da un'incantazione che parla dell'origine del rimedio usato, altrimenti esso non agisce... Perché il rimedio o il canto di rimedio faccia effetto, bisogna conoscere l'origine della

¹⁹ AILI KOLEHMAINEN JOHNSON, *Kalevala. A Prose Translation from the Finnish*, Michigan, Hancock, 1950, pp. 53 e ss.

pianta, il modo in cui fu partorita dalla prima donna »²⁰. Nei canti rituali Na-khi pubblicati da J. F. Rock, è detto espressamente: « Se non si racconta l'origine del medicamento, non si deve utilizzarlo »²¹. Oppure: « A meno che non si riferisca la sua origine, non se ne deve parlare »²².

Vedremo nel seguente capitolo che, come nel mito di Vainamoinen citato prima, l'origine dei rimedi è intimamente legata alla narrazione dell'origine del mondo. Precisiamo subito però che si tratta di una concezione generale che si può formulare così: *Non si può compiere un rituale, se non se ne conosce l'« origine », cioè il mito che racconta come è stato stabilito per la prima volta.* Durante la cerimonia funebre, lo sciamano Na-khi canta:

Ora andiamo ad accompagnare il morto
E a conoscere di nuovo l'affanno;
Andiamo a danzare di nuovo e ad abbattere i demoni.
Se non si sa da dove viene la danza,
Non se ne deve parlare.
Se si ignora l'origine della danza,
Non si può danzare²³.

Ciò ricorda stranamente le dichiarazioni degli Uitoto a Preuss: « Queste sono le parole (i miti) di nostro padre, le sue proprie parole. Grazie a queste parole danziamo e non si avrebbe danza se egli non ce le avesse date »²⁴.

Nella maggior parte dei casi non basta conoscere il mito dell'origine, ma bisogna anche recitarlo; si proclama,

²⁰ E. NORDENSKIÖLD, *La coitception de l'âme chez les Indiens Cuna de Vlsthme de Panama*, in « Journal des Américanistes », N. S., voi. XXIV, 1932, pp. 5-30, 14.

²¹ J. F. ROCK, *The Na-khi Nàga Cult and related ceremonies*, Roma 1952, voi. II, p. 474.

²² *Ibid.*, voi. II, p. 487.

²³ J. F. ROCK, *Zhi-mà funeral ceremony of the Na-khi*, Mödling, Vienna, 1955, p. 87.

²⁴ K. T. PREUSS, *Religion und Mythologie der Uitoto*, voli. I-II, Gottinga 1921-23, p. 625.

in un certo senso, la sua conoscenza, *la si mostra*. Ma non è tutto: recitando o celebrando il mito dell'origine, ci si lascia permeare dall'atmosfera sacra in cui si sono svolti questi avvenimenti miracolosi. Il tempo mitico delle origini è un tempo « forte », perché è stato trasfigurato dalla presenza attiva, creatrice degli Esseri Soprannaturali. Recitando i miti, si reintegra questo tempo favoloso e, di conseguenza, si diventa in un certo senso « contemporanei » degli avvenimenti evocati, si partecipa della presenza degli Dei o degli Eroi. In maniera sommaria, si potrebbe dire che, « vivendo » i miti, si esce dal tempo profano, cronologico e ci si immette in un tempo qualitativamente differente, un tempo « sacro », nello stesso tempo primordiale e indefinitamente recuperabile. Questa funzione del mito, su cui abbiamo insistito in *Le Mythe de l'Eternel Retour* (specialmente a pagina 38 e seguenti) sarà chiarita più profondamente nel corso delle analisi che seguiranno.

Struttura e funzione dei miti

Queste poche osservazioni preliminari sono sufficienti per precisare certe qualità caratteristiche del mito. In generale si può dire che il mito, come è vissuto dalle società arcaiche, *primo*: costituisce la Storia degli atti degli Esseri Soprannaturali; *secondo*: che questa Storia è considerata assolutamente *vera* (perché si riferisce a realtà) e *sacra* (perché è opera degli Esseri Soprannaturali); *terzo*: che il mito si riferisce sempre a una « creazione », racconta come qualche cosa è venuta ad esistenza, o come un comportamento, un'istituzione, un modo di lavorare è stato stabilito; è la ragione per cui i miti costituiscono i paradigmi di ogni atto umano significativo; *quarto*: che, conoscendo il mito, si conosce P« origine » delle cose e di conseguenza si arriva a padroneggiarle e a manipolarle

a volontà; non si tratta di una conoscenza « astratta », « esteriore », ma di una conoscenza che si « vive » ritualmente, sia narrando cerimonialmente il mito, sia effettuando il rituale a cui serve di giustificazione; *quinto*: che, in un modo o nell'altro, si vive il mito nel senso che si è presi dalla potenza sacra, esaltante, degli avvenimenti che si ricordano e che si riattualizzano.

« Vivere » i miti implica quindi un'esperienza veramente « religiosa », poiché essa si distingue dall'esperienza ordinaria della vita quotidiana. La « religiosità » di questa esperienza è dovuta al fatto che si riattualizzano degli avvenimenti favolosi, esaltanti, significativi, che si assiste di nuovo alle opere creatrici degli Esseri Soprannaturali; si cessa di esistere nel mondo di ogni giorno e si penetra in un mondo trasfigurato, aurorale, impregnato della presenza degli Esseri Soprannaturali. Non si tratta di una commemorazione degli avvenimenti mitici, ma della loro ripetizione. I personaggi del mito sono resi presenti, si diviene loro contemporanei. Ciò implica anche che non si vive più nel tempo cronologico, ma nel tempo primordiale, il tempo in cui l'avvenimento *ha avuto luogo per la prima volta*.

È per questo che si può parlare del tempo « forte » del mito: è il tempo prodigioso, « sacro », quando qualche cosa di *nuovo*, di *forte* e di *significativo* si è pienamente manifestato. Rivivere questo tempo, reintegrarlo il più spesso possibile, assistere di nuovo allo spettacolo delle opere divine, ritrovare gli Esseri Soprannaturali e riapprendere la loro lezione creatrice, è il desiderio che si può leggere come in filigrana in tutte le ripetizioni rituali dei miti. Insomma, i miti rivelano che il Mondo, l'Uomo e la Vita hanno un'origine e una storia soprannaturale e che questa storia è significativa, preziosa ed esemplare.

Non si potrebbe concludere meglio che citando i passaggi classici con cui Bronislav Malinowski aveva tentato di chiarire la natura e la funzione del mito nelle società primitive: « Considerato in ciò che ha di vivente, il mito... non è una spiegazione destinata a soddisfare una curiosità scientifica, ma un racconto che fa rivivere una realtà originaria e risponde a un profondo bisogno religioso, ad aspirazioni morali, a obblighi, ad imperativi di ordine sociale e anche ad esigenze pratiche. Nelle civiltà primitive il mito adempie ad una funzione indispensabile: esprime, rafforza, codifica le credenze; salvaguarda i principi morali e li impone; garantisce l'efficacia delle cerimonie rituali e offre regole pratiche ad uso dell'uomo. Il mito è quindi un elemento essenziale della civiltà umana; lungi dall'essere una favola, è al contrario una realtà vivente, alla quale non si cessa di ricorrere; non una teoria astratta o uno spiegarsi d'immagini, ma una vera codificazione della religione primitiva e della saggezza pratica... Tutti questi racconti sono per gli indigeni l'espressione di una realtà originaria, più grande e più ricca di senso di quella attuale e che determina la vita immediata, le attività e i destini dell'umanità. La conoscenza che l'uomo ha di questa realtà gli rivela il senso dei riti e dei doveri di ordine morale, e nello stesso tempo il modo secondo cui deve compierli »²⁵.

²⁵ B. MALINOWSKI, *Myth in Primitive Psychology*, 1926; riprodotto nel volume *Magic, Science and Religion*, New York 1955, pagine 101-108.

Capitolo secondo

Magia e prestigio
delle "origini",

Miti d'origine e miti cosmogonici

Ogni storia mitica, che riporta *l'origine* di qualche cosa, presuppone e prolunga la cosmogonia. Dal punto di vista della struttura, i miti d'origine sono omologabili al mito cosmogonico. Essendo la creazione del mondo *la* creazione per eccellenza, la cosmogonia diviene il modello esemplare per ogni specie di « creazione ». Ciò non vuol dire che il mito d'origine imiti o copi il modello cosmogonico, perché non si tratta di una riflessione concertata e sistematica. Ma ogni nuova apparizione — un animale, una pianta, un'istituzione — implica l'esistenza di un mondo. Ugualmente, quando cerchiamo di spiegare come, a partire da uno stato differente di cose, si è giunti alla situazione attuale (per esempio, come il Cielo si è allontanato dalla Terra, oppure come l'uomo è divenuto mortale), non dobbiamo dimenticare che il Mondo esisteva già, benché la sua struttura fosse diversa e benché non fosse ancora il *nostro* mondo. Ogni mito d'origine racconta e giustifica una « situazione nuova »: nuova nel senso che non vi era *fin dalla nascita del mondo*. I miti d'origine prolungano e completano il mito cosmogonico, raccontano come il mondo è stato modificato, arricchito o impoverito.

È questa la ragione per cui certi miti d'origine sorgono dall'abbozzo di una cosmogonia. La storia delle grandi famiglie e delle dinastie tibetane comincia col ricordare che il cosmo ha preso origine da un uovo. « Dall'essenza dei cinque elementi primordiali è uscito un grande uovo... Diciotto uova sono uscite dal tuorlo di questo grande uovo. L'uovo di centro di queste diciotto uova, un uovo di conca, si separò dagli altri. A questo uovo di conca spuntarono delle membra, poi i cinque sensi, tutto in modo perfetto, e divenne un giovane di una bellezza così straordinaria che sembrava incarnare la pienezza di ogni desiderio (*yid la smon*). Così lo si chiamò il Re Ye-smon. La regina Tchu-lchag, sua sposa, partorì un figlio che era capace di trasformarsi magicamente, Dbang-ldan » \ La genealogia prosegue, raccontando l'origine e la storia dei vari clan e dinastie.

I canti genealogici polinesiani iniziano nello stesso modo. Il testo rituale hawaiano conosciuto sotto il nome di *Kumulipo* è « un inno genealogico che ricollega la famiglia reale, di cui era proprio, non solo agli dèi princigali di tutto il popolo, adorati in comune con i gruppi polinesiani alleati, non solo ai capi divinizzati, gli Ao, nati nel mondo vivente, nella discendenza familiare, ma anche agli astri del cielo, alle piante e agli animali di uso comune nella vita terrena... »². Infatti il canto comincia con la invocazione:

Il tempo in cui la terra fu violentemente mutata
Il tempo in cui i cieli separatamente mutarono

¹ ARIANE MACDONALD, *La Naissance du Monde au Tibet*, in *Sources Orientales*, Parigi 1959, voi. I, p. 428. Cfr. anche R. A. STEIN, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, cit., p. 464.

² MARTHA WARNER BECKWITH, *The Kumulipo. A Hawaiian Creation Chant*, University of Chicago Press, 1951, p. 7.

Il tempo in cui il sole si levò
Per dare la luce alla luna, ecc.³.

Tali canti rituali genealogici sono composti dai bardi, quando la principessa è incinta, e sono comunicati ai danzatori *buia* per essere imparati a memoria. Questi ultimi, uomini e donne, danzano e recitano il canto senza interruzione fino alla nascita del bimbo. Così lo sviluppo embriologico del futuro capo era accompagnato dalla ricapitolazione della cosmogonia, della storia del Mondo e della storia della tribù. In occasione della gestazione di un capo, si « rifaceva » simbolicamente il Mondo. La ricapitolazione è insieme una commemorazione e una riattualizzazione rituale, per mezzo dei canti e della danza, degli avvenimenti mitici essenziali che sono accaduti dopo la Creazione.

Si ritrovano concezioni e rituali analoghi presso le popolazioni primitive dell'India. Presso i Santali, ad esempio, il *guru* recita il mito cosmogonico a vantaggio di ciascun individuo, ma solamente in due occasioni: la prima volta « quando si riconoscono al Santal i pieni diritti nella società... In questa occasione il *guru* recita la storia dell'umanità dopo la creazione del mondo, e termina narmando la nascita di quello per il quale il rito viene compiuto ». La medesima cerimonia è ripetuta durante il servizio funebre, ma questa volta il *guru* trasferisce ritualmente l'anima del defunto nell'altro mondo⁴. Presso i

³ *Ibid.*, p. 45. « La luce che rinasce ogni giorno, il sole che ogni anno ritorna dal Sud e rianima la terra sono non solamente simboli, ma anche immagini esemplari della nascita per l'uomo o ancora fattori determinanti nel cammino della razza verso la perfezione... ». « Come l'universo celeste Wakea spezza le catene della notte e sorge dal seno delle acque che lo tenevano prigioniero delle tenebre, così il bambino spezza l'involucro che lo teneva prigioniero nel grembo della madre e accede alla luce, alla vita, al mondo della cognizione » (*ibid.*, pagine 182-183).

* P. O. BODDING, *Les Santals*, in « Journal Asiatique », 1932, pp. 58 e seguenti.

Gond e i Baiga, in occasione dei rituali in onore di Dharti Mata e di Thakur Deo, il sacerdote recita il mito cosmogonico e ricorda agli ascoltatori l'importante ruolo che la tribù ha avuto nella creazione del Mondo °. Quando gli stregoni Munda scacciano gli spiriti maligni, recitano le canzoni mitologiche degli Assur. Siccome gli Assur hanno inaugurato una nuova epoca sia presso gli Dei e gli Spiriti, che presso gli umani, la storia delle loro imprese può essere considerata come parte di un mito cosmogonico⁶.

Presso i Bhil la situazione è leggermente diversa. Uno solo fra i canti magici a scopo curativo presenta il carattere di un mito cosmogonico, il *Canto del Signore*. Ma la maggior parte di questi canti sono in realtà dei miti d'origine. Il *Canto di Kasumor Dàmor*, per esempio, che era ritenuto capace di guarire tutte le malattie, racconta le migrazioni del gruppo di Dàmor dei Bhil del Gujerat, verso il sud dell'India centrale⁷. È quindi il mito dello stanziamento territoriale del gruppo — in altri termini, la storia di un *nuovo inizio*, replica della creazione del Mondo. Altri canti magici rivelano l'origine delle malattie⁸. Si tratta di miti pieni di avventure dai quali finiamo per apprendere le circostanze dell'apparizione delle malattie, avvenimento che in effetti ha cambiato la struttura del Mondo.

La funzione dei miti nelle guarigioni

Nel rituale di guarigione dei Bhil, vi è un particolare estremamente importante. Lo stregone « purifica » lo spa-

⁵ V. ELWIN, *The Baiga*, Londra 1939, p. 305; W. KOPPERS, *Die Bhil in zentral-indien*, Vienna 1948, p. 242.

⁶ W. KOPPERS, *Die Bhil*, cit., p. 242; J. HOFFMAN e A. VAN EMELEN, *Encyclopaedia Mundarica*, Patna 1930, voi. Ili, p. 739.

⁷ L. JUNGBLUT, *Magic Songs of the Bhils of Jhabua State*, in « Internationales Archiv für Ethnographie », voi. XLIII, 1943, p. 6.

⁸ *Ibid.*, pp. 35 e ss., 59 e ss.

zio vicino al letto del malato e, con farina di mais, disegna un *mandol*. Nel centro del disegno, inserisce la casa di Isvor e di Bhagwàn e traccia anche le loro figure. L'immagine così disegnata è conservata fino alla guarigione completa dell'ammalato⁹. Il termine stesso di *mandol* tradisce l'origine indiana. Si tratta, ben inteso, del *mandala*, complicato disegno che ha una funzione importante nei riti tantrici indo-tibetani. Ma il *mandala* è prima di tutto una *imago mundi*: rappresenta il Cosmo in miniatura e, contemporaneamente, il pantheon. La sua costruzione equivale a una ricreazione magica del mondo. Di conseguenza, lo stregone Bhil, disegnando il *mandol* vicino all'ammalato, ripete la cosmogonia, anche se i canti che intona non fanno allusione espressamente al mito cosmogonico. L'operazione ha certamente una funzione terapeutica. Reso simbolicamente contemporaneo della Creazione del Mondo, il malato si immerge nella pienezza primordiale: si lascia penetrare dalle forze gigantesche che, *in ilio tempore*, hanno reso possibile la Creazione.

Non è privo di interesse ricordare a questo proposito che presso i Navaho, il mito cosmogonico seguito dal mito dell'uscita dei primi umani dal seno della Terra, è recitato soprattutto in occasione delle guarigioni o durante l'iniziazione di uno sciamano. « Tutte le cerimonie sono incentrate attorno ad un paziente, Hatrali (quello su cui si canta), che può essere un malato o semplicemente un malato mentale; per esempio, un soggetto atterrito da un sogno, o che ha soltanto bisogno di una cerimonia, per impararla, nel corso della sua stessa iniziazione al potere di officiare in questo canto, perché un guaritore non può procedere ad una cerimonia di guarigione finché non ha subito lui stesso la cerimonia »¹⁰. La cerimonia com-

• *Ibid.*, p. 5.

¹⁰ HASTEEN KLAH, *Navajo Creation Myth: The Story of the Emergence*, Santa Fé 1942, p. 19. Cfr. anche *ibid.*, pp. 25 e ss., 32 e ss.

porta ugualmente l'esecuzione di complicati disegni sulla sabbia, che simboleggiano le varie tappe della Creazione e la storia mitica degli dei, degli antenati e dell'umanità. Questi disegni (che assomigliano stranamente ai *mandala* indo-tibetani) riattualizzano uno dopo l'altro gli avvenimenti che sono accaduti nei tempi mitici. Ascoltando il racconto del mito cosmogonico, seguito dalla recita dei miti d'origine, e contemplando i disegni sulla sabbia, il malato è proiettato fuori del tempo profano ed è inserito nella pienezza del Tempo primordiale: è ricondotto « indietro » fino all'origine del Mondo ed assiste in questo modo alla Cosmogonia.

Il legame fra il mito cosmogonico, il mito dell'origine della malattia e del rimedio, e il rituale della guarigione magica, si coglie chiaramente presso i Na-khi, popolazione appartenente al gruppo etnico tibetano, ma vivente da molti secoli nella Cina del sud-est e specialmente nella provincia dello Yunnan. Secondo le loro tradizioni, all'inizio, l'Universo era giustamente diviso tra i Naga e gli uomini, ma un'inimicizia li ha poi separati. Irati, i Naga hanno sparso nel mondo le malattie, la sterilità e ogni genere di flagelli. I Naga possono anche rubare le anime degli uomini, rendendole malate. Se non vengono rappacificati ritualmente, la vittima muore. Ma il sacerdote-sciamano (*dto-mba*), con il potere dei suoi incantesimi magici, è capace di costringere i Naga a liberare le anime rubate e imprigionate". Lo stesso sciamano è in grado di lottare contro i Naga, perché lo Sciamano Primordiale, *Dto-mba*, con l'aiuto di Garuda, ha ingaggiato questa lotta nel tempo mitico. Il rituale di guarigione consiste proprio nella recitazione solenne di questo avvenimento primordiale. Come dice espressamente un testo tradotto da Rock: « Se non si racconta la nascita di Garuda, non si deve

¹¹ J. F. ROCK, *The Na-khi Nàga Cult and related ceremonies*, cit., voi. I, pp. 9-10.

neppure parlare di lui »¹². Lo sciamano recita quindi il mito della nascita di Garuda: narra come alcune uova sono state create per magia sul Monte Kailasa e come da queste uova sono nati i Garuda, che in seguito sono discesi in pianura per difendere gli umani contro le malattie provocate dai Naga. Ma prima di narrare la nascita dei Garuda, il canto rituale riferisce brevemente la Creazione del Mondo: « Al tempo in cui il cielo comparve, il sole, la luna, gli astri e i pianeti e la terra si disposero; quando le montagne, le vallate, gli alberi e le rocce apparvero, in questo momento apparvero i Naga e i dragoni, ecc. »¹³.

La maggior parte di questi canti rituali a fine curativo cominciano con l'evocare la cosmogonia. Ecco un esempio: « In principio, al tempo in cui i cieli, il sole, la luna, gli astri, i pianeti e la terra non erano ancora apparsi, quando non era ancora apparso nulla, ecc. »¹⁴. Narrano la creazione del mondo, la nascita dei demoni e l'apparizione delle malattie e infine l'epifania dello Sciamano Primordiale, Dtò-mba, che portò i medicinali necessari.

Un altro testo¹⁵ inizia con l'evocazione del tempo mitico: « In principio, quando tutto era indistinto, ecc. », per narrare poi la nascita dei Naga e dei Garuda. Racconta in seguito l'origine della malattia (poiché, come abbiamo visto prima, « se non si narra l'origine del medicamento, non lo si può utilizzare »), con quali mezzi si è propagata da una generazione all'altra, e infine la lotta tra i demoni e lo sciamano: « Lo spirito dà la malattia ai denti e alla bocca, scoccando la freccia; il *dto-tnba* strappa la freccia, ecc.; il demone dà la malattia al corpo, scoccando la freccia nel corpo; il *dto-tnba* la strappa, ecc. »¹⁶.

¹² *Ibid.*, voi. I, p. 98.

¹³ *Ibid.*, voi. I, p. 97.

¹⁴ *Ibid.*, voi. I, p. 108.

¹⁵ *Ibid.*, voi. II, pp. 386 e ss.

¹⁶ *Ibid.*, voi. II, p. 489.

Un altro canto rituale comincia così: « Bisogna raccontare l'origine del rimedio, altrimenti non se ne può parlare. Nel tempo in cui il cielo, le stelle, il sole e la luna e i pianeti comparvero, e in cui apparve la terra » ecc., « allora nacque Ts'o-dze-p'er-ddu »¹⁷. Segue un lunghissimo mito che spiega l'origine dei medicinali: assente per tre giorni da casa, Ts'o-dze-p'er-ddu trova al suo ritorno i genitori morti. Decide allora di partire alla ricerca di un medicamento che impedisca la morte e se ne va nel paese del Capo degli Spiriti. Dopo molte avventure ruba i medicinali miracolosi ma, inseguito dallo Spirito, cade a terra e i medicinali si disperdono, dando origine alle piante medicinali.

Ripetizione della cosmogonia

Alcuni testi pubblicati da Hermanns sono ancor più eloquenti. Nel corso del rituale di guarigione lo sciamano non soltanto riassume la cosmogonia, ma invoca anche Dio e *lo supplica di creare di nuovo il Mondo*, Una di queste preghiere comincia con il ricordare che « la terra fu creata, l'acqua fu creata, l'universo intero fu creato. Ugualmente furono creati la birra rituale *chi*, e l'offerta di riso *so...* » e finisce con un'invocazione: « Accorrete, o Spiriti »¹⁸. Un altro testo presenta la genesi del *chi* e quella della bevanda alcoolica *dyò*. Secondo una vecchia tradizione, il loro luogo d'origine è lo stesso dell'albero Sang li e dell'albero Sang lo. « Nell'interesse del mondo intero e per il nostro bene, accorri, o messaggero di Dio. Tak bo thing, dio dai poteri soprannaturali, è disceso un tempo per creare il Mondo. *Ridiscendi ora per crearlo di nuovo* »¹⁹. È evidente che per preparare le bevande rituali

¹⁷ *Ibid.*, voi. I, pp. 279 e ss.

¹⁸ M. HERMANNs, *The Indo-Tibetans*, cit., pp. 66 e ss.

¹⁹ *Ibid.*, p. 69. La sottolineatura è nostra.

chi e *dyó*, si deve conoscere il mito della loro origine, che è intimamente legato al mito cosmogonico. Ma, cosa ancor più interessante, il Creatore è invitato a discendere di nuovo per una nuova creazione del Mondo, a vantaggio del malato.

Si vede che, in questi canti magici a scopo curativo, *il mito dell'origine del medicamento* è sempre integrato nel *mito cosmogonico*. Abbiamo citato nel capitolo precedente qualche esempio, da cui risulta che nelle terapeutiche primitive un rimedio diventa efficace soltanto se si ricorda ritualmente la sua origine davanti al malato. Un grande numero di incantesimi del Medio Oriente e dell'Europa contiene la storia della malattia o del demone che l'ha provocata ed evoca contemporaneamente il momento mitico in cui una divinità o un santo è riuscito a domare il male. Un incantesimo assiro contro il mal di denti ricorda che « dopo che Anu ebbe fatto i cieli, i cieli fecero la terra, la terra fece i fiumi, i fiumi fecero i canali, i canali fecero gli stagni, gli stagni fecero il Verme ». E il Verme va « in lacrime » da Shamash e da Ea, e chiede loro che cosa gli sarà dato da mangiare, da « distruggere ». Gli dei gli offrono frutti, ma il Verme domanda loro denti umani. « Poiché hai parlato così, o Verme, Ea ti stritolì con la sua potente mano! »²¹. Assistiamo qui: 1. Alla creazione del mondo. 2. Alla nascita del Verme e della malattia. 3. Al gesto guaritore primordiale e paradigmatico (distruzione del Verme da parte di Ea). L'efficienza terapeutica dell'incantesimo consiste nel fatto che, pronunciato ritualmente, riattualizza il tempo mitico dell'« origine », sia dell'origine del mondo, sia dell'origine del mal di denti e della sua cura.

²⁰ CAMPBELL THOMPSON, *Assyrian Medical Texts*, Londra 1923, p. 59. Cfr. anche la storia mitica dell'incantesimo contro i morsi dei serpenti, inventato da Iside *in illo tempore*, in G. RODER, *Urkunden zur Religion des alien Aegypten*, Jena 1915, pp. 138 e ss.

Accade talora che la recitazione solenne del mito cosmogonico serva a guarire alcune malattie o deficienze. Ma, come vedremo immediatamente, questa applicazione del mito cosmogonico non è che una fra molte. Come modello esemplare di ogni « creazione », il mito cosmogonico può aiutare il malato a « ricominciare » la sua vita. Grazie al *ritorno all'origine*, si spera di rinascere di nuovo.

Tutti i rituali medici che abbiamo esaminato, contemplano un ritorno all'origine. Si ha l'impressione che, per le Società arcaiche, la vita non possa essere *riparata*, ma soltanto *ricreata*, da un ritorno alle fonti. E la « fonte » per eccellenza è lo zampillo prodigioso d'energia, di vita e di fertilità che vi è stato al tempo della Creazione del Mondo.

Tutto questo emerge chiaramente dalle molteplici applicazioni rituali del mito cosmogonico polinesiano. Secondo questo mito all'inizio esistevano solamente le Acque e le Tenebre. Io, il Dio Supremo, separò le Acque con la potenza del pensiero e delle sue parole e creò il Cielo e la Terra. Egli disse: « Le Acque si separino, i Cieli si formino, la Terra appaia! ». Queste parole cosmogoniche di Io, grazie a cui il mondo è venuto ad esistenza, sono parole creatrici, cariche di sacra potenza. Anche gli uomini le pronunciano tutte le volte in cui vi è da *fare*, da *creare* qualche cosa. Le si ripete nella fecondazione di una matrice sterile, nel rito della guarigione del corpo e dello spirito, ma anche in occasione della morte, della guerra e dei racconti genealogici.

Ecco come si esprime un polinesiano dei nostri giorni, Hare Hongi: « Le parole con cui Io modellò l'Universo — con cui lo partorì e lo spinse a generare un mondo di luce — sono impiegate nel rito della fecondazione di una matrice sterile. Le parole con cui Io fece brillare la luce nelle tenebre sono utilizzate nei riti destinati ad allietare un cuore triste e abbattuto, l'impotenza e la senilità,

a diffondere chiarore su cose e luoghi nascosti, ad ispirare coloro che compongono canti, e anche nelle sventure della guerra così come in molte circostanze che spingono l'uomo alla disperazione. Per tutti i casi simili, questo rito, che ha per fine di diffondere luce e gioia, ripropone le parole di cui Io si è servito per vincere e dissipare le tenebre »²¹.

È questo un testo molto considerevole. Costituisce una testimonianza diretta e assolutamente di prim'ordine sulla funzione del mito cosmogonico in una società tradizionale. Come abbiamo visto, questo mito serve di modello per ogni sorta di « creazione »; sia per la procreazione di un bambino, che per la sistemazione di una situazione militare compromessa, o per il ristabilimento di un equilibrio psichico minacciato dalla malinconia e dalla disperazione. Questa capacità del mito cosmogonico di essere applicato su diversi piani di riferimento ci sembra particolarmente significativa. L'uomo delle società tradizionali sente l'unità fondamentale di tutti i tipi di « opere » o di « forme », sia d'ordine biologico che psicologico o storico. Una guerra sfortunata è omologabile a una malattia, a un cuore abbattuto e triste, a una donna sterile, alla mancanza di ispirazione in un poeta, ad ogni altra situazione esistenziale critica, in cui l'uomo è spinto alla disperazione. E tutte queste situazioni negative e disperate, apparentemente senza via d'uscita, sono rovesciate dalla recitazione del mito cosmogonico, principalmente dalla ripetizione delle parole con cui Io generò l'Universo e fece brillare la luce nelle tenebre. In altre parole, la cosmogonia costituisce il modello esemplare in ogni situazione creatrice: tutto ciò che fa l'uomo, ripete in qualche modo il « fatto » per eccellenza, il gesto archetipico del Dio Creatore: la Creazione del Mondo.

²¹ E. S. C. HANDY, *Polynesia» Religion*, Honolulu 1927, pp. 10-11.

Come abbiamo visto, il mito cosmogonico è ugualmente recitato in occasione della morte; poiché anche la morte costituisce una situazione nuova che è necessario considerare in giusta luce per renderla creatrice. Si può « sbagliare » una morte come si perde una battaglia o come si perde l'equilibrio psichico e la gioia di vivere. È ugualmente significativo che Hare Hongi metta fra le situazioni disastrose e negative, non soltanto l'impotenza e la senilità e le malattie, ma anche la mancanza d'ispirazione dei poeti, la loro incapacità di creare o di recitare convenientemente i poemi e i racconti genealogici. Per prima cosa ne consegue che la creazione poetica è omologata dai Polinesiani ad ogni altra creazione importante, ma anche — poiché Hare Hongi fa allusione ai racconti genealogici — che la memoria dei cantori costituisce di per se stessa un'« opera » e che l'esecuzione di questa « opera » può essere assicurata dalla solenne recitazione del mito cosmogonico.

Si comprende perché questo mito ha tanto prestigio per i Polinesiani. La Cosmogonia è il modello esemplare di ogni tipo di « fare »; non soltanto perché il Cosmo è l'archetipo ideale ad un tempo di ogni situazione creatrice e di ogni creazione, ma anche perché il Cosmo è un'opera divina; è dunque santificato nella sua stessa struttura. Per estensione tutto ciò che è perfetto, « pieno », armonioso, fertile, tutto ciò che è « cosmizzato », tutto ciò che assomiglia a un Cosmo è sacro. Far bene qualche cosa, operare, costruire, creare, strutturare, dar forma, informare, formare significa portare qualche cosa ad esistenza, darle « vita », in ultima analisi, farla assomigliare all'organismo armonioso per eccellenza, il Cosmo. Ed il Cosmo, ripetiamo, è l'opera esemplare degli Dei, è il loro capolavoro.

Il fatto che il mito cosmogonico sia considerato il modello esemplare di ogni « creazione » è illustrato perfettamente da un'usanza di una tribù nordamericana, gli Osage. Quando nasce un bimbo, viene chiamato « un uomo che ha parlato con gli Dei ». Arrivato alla casa della puerpera, recita davanti al neonato la storia della creazione dell'Universo e degli animali terrestri. Solamente dopo ciò il bambino viene allattato. Più tardi, quando il bimbo desidera bere acqua, si chiama di nuovo lo stesso uomo o un altro, che recita ancora una volta la Creazione, completandola con la storia dell'origine dell'Acqua. Quando il bambino raggiunge l'età di nutrirsi con cibi solidi, l'uomo « che ha parlato con gli Dei » ritorna e racconta nuovamente la Creazione, aggiungendo questa volta anche l'origine dei cereali e degli altri alimenti³².

Sarebbe molto difficile trovare un esempio più eloquente della credenza che ciascuna nuova nascita rappresenta una ricapitolazione simbolica della cosmogonia e della storia mitica della tribù. Questa ricapitolazione ha per scopo di introdurre ritualmente il neonato nella realtà sacramentale del mondo e della cultura e, ciò facendo, di rendere valida la sua esistenza, proclamandola conforme ai paradigmi mitici. Ma c'è di più: il bimbo appena nato è messo di fronte a una serie di « inizi ». È necessario sottolineare che per « iniziare » qualche cosa dobbiamo conoscerne l'« origine », dobbiamo sapere come questa cosa è venuta ad esistenza per la prima volta. « Iniziando » a succhiare, o a bere acqua, o a mangiare alimenti solidi, il bambino è proiettato ritualmente all'« origine » quando il fatto, l'acqua e i cereali sono apparsi per la prima volta.

²² ALICE C. FLETCHER e F. LA FLESCHÉ, *The Omaha Tribe*, Bureau of American Ethnology, 27th Annual Report, Washington 1911, p. 116, n. a.

Il « ritorno alle origini »

L'idea implicita in questa credenza è che *la prima manifestazione di una cosa è quella significativa e valida*, e non le sue epifanie successive. Ugualmente, non è ciò che hanno fatto il padre o il nonno che si insegna al fanciullo, ma ciò che è stato fatto per la prima volta dagli Antenati, nei tempi mitici. Certamente, il padre e il nonno non hanno fatto che imitare gli Antenati; si potrebbe quindi ritenere che, imitando il padre, si otterrebbero gli stessi risultati. Ma pensando così, si misconoscerebbe la funzione essenziale del *Tempo dell'origine*, che, abbiamo visto, è considerato un tempo « forte », perché è stato in un certo senso il « ricettacolo » di una *nuova creazione*. Il tempo trascorso fra *Vorigine* e il *momento presente* non è « forte », né « significativo » (salvo, ben inteso, gli intervalli in cui si riattualizza il tempo primordiale); e per questa ragione lo si trascura o ci si sforza di abolirlo²³.

In questo esempio si tratta di un rituale in cui i miti cosmogonici e di origine sono recitati a vantaggio di un solo individuo, come nel caso dei guaritori. Ma il « ritorno all'origine », che permette di rivivere il tempo in cui le cose si sono manifestate per la prima volta, costituisce un'esperienza di capitale importanza per le società arcaiche. Ritorneremo più volte su questa esperienza nelle pagine seguenti. Citiamo però qui un esempio di recitazione solenne dei miti cosmogonici e d'origine nelle festività collettive dell'isola Sumba. Dopo avvenimenti importanti per la comunità — un raccolto abbondante, la morte di una persona eminente, ecc. — si costruisce una casa cerimoniale (*marapu*) e in questa occasione i narratori raccontano la storia della Creazione e degli Antenati. « In occasione di tutti questi avvenimenti i narratori evocano con venerazione gli " inizi ", cioè il momento in cui si sono

Cfr. *Le Mythe de l'Eternel Retour*, cit., cap. II e ss.

formati i princìpi della cultura stessa che si tratta di preservare come il più prezioso dei beni. Uno degli aspetti più notevoli della cerimonia è questa recitazione che si presenta in realtà come uno scambio di domande e risposte tra due individui in un certo senso omologhi, poiché vengono scelti in due clan uniti da legami di parentela esogama. Così i due recitatori rappresentano tutti i membri del gruppo, compresi i morti, e questo fa sì che la recitazione del mito della tribù (che ci si deve nello stesso tempo immaginare come un mito cosmogonico) porterà vantaggio all'insieme del gruppo »²⁴

In altre parole, si tratta di rituali collettivi di una periodicità irregolare, che comportano la costruzione di una casa cultuale e la recitazione solenne dei miti d'origine di struttura cosmogonica. Il beneficiario è l'insieme della comunità, sia i vivi sia i morti. In occasione della riattualizzazione dei miti, l'intera comunità è rinnovata; ritrova le sue « fonti », rivive le sue « origini ». L'idea di un rinnovamento universale operato dalla riattualizzazione cultuale di un mito cosmogonico è attestata presso molte società tradizionali. Di questo abbiamo trattato in *Le Mythe de l'Eternel Retour*, e ne ripareremo nel capitolo seguente; infatti, lo scenario mitico-rituale del rinnovamento periodico del Mondo può rivelarci una delle funzioni guida del mito sia nelle culture arcaiche che nelle prime civiltà dell'Oriente.

Prestigio degli « inizi »

I pochi esempi citati permettono di comprendere meglio i rapporti tra il mito cosmogonico e i miti d'origine. C'è, prima di tutto, il fatto che il mito d'origine inizia

²⁴ C. T. BERTLING, *Notes on Myth and Ritual in Southeast Asia*, The Hague, 1958, pp. 3-4.

in numerosi casi con uno schizzo cosmogonico: il mito ricorda brevemente i momenti essenziali della Creazione del Mondo, per raccontare poi la genealogia della famiglia reale, o la storia tribale, o la storia dell'origine delle malattie e dei rimedi, e così via²⁴. In tutti questi casi i miti d'origine prolungano e completano il mito cosmogonico. Quando si tratta della funzione di certi miti d'origine (per esempio, nelle guarigioni, o come presso gli Osage i miti destinati a introdurre il neonato nella sacralità del Mondo e della società), si ha l'impressione che la « potenza » provenga a loro in parte dal fatto che contengono i rudimenti di una cosmogonia. Questa impressione è confermata dal fatto che in certe culture (per esempio, in Polinesia), il mito cosmogonico può avere non soltanto un valore terapeutico intrinseco, ma costituire anche il modello esemplare di ogni tipo di « creazione » e di « fare ».

Si comprende meglio questa dipendenza dei miti d'origine dal mito cosmogonico, se si tiene conto che, sia in un caso sia nell'altro, si tratta di un « inizio ». Ora, l'« inizio » assoluto è la Creazione del Mondo. Non si tratta certamente di una semplice curiosità teorica. Non basta *conoscere* l'« origine », bisogna reintegrare il momento della creazione di questa o quella cosa. Il che si

²⁵ L'usanza si mantiene anche nelle culture evolute, che conoscono la scrittura. S. N. Kramer rileva a proposito dei testi sumeri che « I miti o le epopee di poeti sumeri cominciavano in generale con un'evocazione cosmologica, senza rapporto diretto con l'insieme dell'opera. Ecco cinque versi, tolti dal prologo di *Gilgamesh, Enkidu e l'Inferno*:

Dopo che il cielo fu disgiunto dalla terra,
 Dopo che la terra fu separata dal cielo,
 Dopo che fu stabilito il nome dell'uomo,
 Dopo che (il dio del cielo) An ebbe preso possesso del cielo,
 Dopo che (il dio dell'aria) Enlil ebbe preso possesso della terra ».

(S. N. KRAMER, *Front the Tablets of Sumer*, Indian Hills, Colorado, 1956, p. 77). Ugualmente nel Medioevo, numerosi cronisti cominciavano le loro storie locali con la Creazione del Mondo.

esprime mediante un « ritorno all'indietro », fino al recupero del Tempo originario, forte, sacro. E, come abbiamo già visto e come vedremo ancor meglio in seguito, il recupero del Tempo primordiale, che è l'unico in grado di assicurare il rinnovamento totale del Cosmo, della vita e della società, si ottiene soprattutto con la riattualizzazione dell'« inizio assoluto », cioè della Creazione del Mondo.

Recentemente il professor R. Pettazzoni ha proposto di considerare il mito cosmogonico come una variante del mito d'origine. « Ne segue che il mito di creazione partecipa della stessa natura del mito d'origine... La nostra analisi ci ha permesso di strappare il mito di creazione dal suo splendido isolamento; cessa perciò di essere un *bàpax genbmenon*, e rientra in una classe numerosa di fenomeni analoghi, i miti d'origine »²⁶. Per le ragioni sopraddette ci sembra difficile condividere questo punto di vista. Un nuovo stato di cose implica sempre uno stato precedente, e questo, in ultima analisi, è il Mondo. A partire da questa « totalità » iniziale, si sviluppano le modificazioni ulteriori. L'ambiente cosmico in cui si vive, per limitato che sia, costituisce il Mondo; la sua *origine* e la sua *storia* precedono ogni altra storia particolare. L'idea mitica dell'*Yorigine* è organicamente legata al mistero della *creazione*. Una cosa ha *un'origine* perché è stata creata, cioè perché una potenza si è manifestata chiaramente nel Mondo, perché vi è stato un avvenimento. Insomma, *l'origine* di una cosa testimonia della *creazione* di questa cosa.

Che il mito cosmogonico non sia una semplice *variante* della *specie* costituita dal mito d'origine, è provato dal fatto che le cosmogonie, come abbiamo visto, servono di modello ad ogni genere di « creazioni ». Gli esempi che analizzeremo nel seguente capitolo rafforzeranno, crediamo, questa conclusione.

²⁶ R. PETTAZZONI, *Essays on the History of Religions*, Leida 1954, pp. 27 e 36.

Capitolo terzo

**Miti e riti
di rinnovamento**

Intronizzazione e cosmogonia

A. M. Hocart aveva osservato che a Fidji la cerimonia dell'intronizzazione del re si chiama « *creation of the world* », « *fashioning the land* », oppure « *creating the earth* » \ All'elevazione al trono di un sovrano, la cosmogonia era simbolicamente ripetuta. La concezione è abbastanza diffusa presso i popoli agricoltori. Secondo una recente interpretazione, la consacrazione del Re Indù, il *rajdsuya*, implicava una ri-creazione dell'Universo. Infatti, le diverse fasi del rituale compivano successivamente la regressione del futuro sovrano alla condizione embrionale, la sua gestazione di un anno e la sua rinascita mistica come Cosmocrator, identificato contemporaneamente a Prajapati (il Dio-Tutto) e al Cosmo.

Il periodo embrionale del futuro sovrano corrisponde al processo di maturazione dell'Universo e, molto probabilmente, era originariamente in relazione con la maturazione dei raccolti. La seconda fase del rituale completa la formazione del nuovo corpo « divino » del sovrano. La terza fase del *rajdsuya* è costituita da una serie di riti, il cui simbolismo cosmogonico è ampiamente sottolineato dai testi. Il re alza le braccia, simboleggiando l'eleva-

¹ Cfr. *Le Mythe de l'Eterne! Retour*, cit., pp. 80 e ss.

zione *deill'axis mundi*. Quando riceve l'unzione, il re resta in piedi sul trono con le braccia levate: incarna l'asse cosmico fissato sull'ombelico della Terra (cioè il trono, il Centro del Mondo) e toccante il Cielo. L'aspersione si rifa alle Acque che scendono dal Cielo lungo *l'axis mundi* (cioè, il re) per fertilizzare la Terra².

Nell'epoca storica si celebra il *rajàsuya* solamente due volte, la prima per consacrare il re e la seconda per assicurargli la sovranità universale; ma nei tempi protostorici il *rajàsuya* era probabilmente un rito annuale e lo si celebrava per rigenerare il Cosmo.

Ecco cosa avveniva in Egitto. L'incoronazione di un nuovo faraone, scrive Frankfort, « può essere considerata come la creazione di una nuova epoca, dopo una pericolosa interruzione dell'armonia tra la società e la natura, una situazione dunque che partecipa alla natura della creazione dell'Universo. Ciò è ben illustrato da un testo che contiene una maledizione ai nemici del re, che vengono paragonati ad Apophis, il serpente delle tenebre che Rà distrugge all'alba. Ma il paragone comporta una curiosa aggiunta: " Saranno simili al serpente Apophis nel mattino del Nuovo Anno ". La precisazione "nel mattino del Nuovo Anno " si spiega solamente nel senso di una intensificazione: il serpente è distrutto a ogni levar del sole, ma il Nuovo Anno celebra la creazione, la rinascita diurna e insieme anche l'apertura del nuovo ciclo annuale »³.

Si vede con quale meccanismo lo scenario cosmogonico del Nuovo Anno può essere integrato nella consacrazione di un re; i due sistemi rituali mirano allo stesso scopo: il rinnovamento cosmico. « Ma la *renovatio* effettuata in occasione della consacrazione di un re ha avuto conse-

² M. ELIADE, *Dimensions religieuses du renouvellement cosmique*, *Eranos-Jahrbuch*, Zurigo 1960, voi. XXVIII, pp. 269 e ss.

³ H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948, p. 150.

2;uenze notevoli nella storia successiva dell'umanità. Da una parte, le cerimonie di rinnovazione diventano mobili, si staccano dal quadro rigido del calendario; d'altra parte, il re diventa in certo modo responsabile della stabilità, della fecondità e della prosperità dell'intero Cosmo. E; questo sta a significare che il rinnovamento universale ri.? lega non più a ritmi cosmici, ma a persone o ad avvenimenti storici » \

Rinnovare il Mondo

È facile comprendere perché la consacrazione di un re ripettesse la cosmogonia o fosse celebrata per il Nuovo Anno. Il re era considerato in grado di rinnovare l'intero Cosmo. Il rinnovamento per eccellenza, si opera al Nuovo Anno, quando si inaugura un nuovo ciclo temporale. Ma la *renovatio* effettuata dal rituale del Nuovo Anno è in fondo una ripetizione della Cosmogonia. Ogni Nuovo Anno ricomincia la Creazione. E i miti — sia quelli cosmogonici che i miti d'origine — ricordano agli uomini come è stato creato il Mondo e tutto ciò che è avvenuto in seguito.

Il Mondo è sempre il « nostro mondo », il mondo in cui si vive. E, benché la modalità dell'esistenza umana sia la stessa tanto presso gli Australiani che presso gli occidentali d'oggi, i contesti culturali in cui si lascia cogliere l'esistenza umana variano in modo considerevole. È chia-

⁴ M. ELIADE, *Méphislophélès et l'Androgyne*, pp. 193-194. « In questa concezione si trova la sorgente delle future escatologie storiche e politiche. Infatti, si è giunti, più tardi, ad attendere il rinnovamento cosmico, la "salvezza" del Mondo, dalla venuta di un certo tipo di Re, di Eroe o di Salvatore, o anche di capo politico. Anche se sotto un aspetto molto secolarizzato, il mondo moderno conserva ancora la speranza escatologica di una *renovatio* universale, operata dalla vittoria di una classe sociale o anche di un partito o di una personalità politica ».

ro, per esempio, che il « mondo » degli Australiani, basato sulla raccolta dei prodotti spontanei della terra e sulla piccola caccia, non è lo stesso di quello degli agricoltori «eolitici; come d'altra parte il « mondo » di questi ultimi „_!Ja è quello degli abitanti delle città del Medio Oriente Jiitico, né il « mondo » in cui vivono oggi i popoli dell'Europa occidentale o degli Stati Uniti. Le diversità sono così considerevoli da non doverle neppure mettere in rilievo. Le abbiamo ricordate solamente per evitare un malinteso: citando esempi che rappresentano diversi tipi di cultura, non intendiamo giungere ad un comparativismo « confusionario » alla maniera di Frazer. I contesti storici di ciascun esempio che utilizziamo restano sottintesi; ma ci sembra inutile precisare, a proposito di ogni tribù citata, quale sia la sua struttura sociale ed economica e a quale tribù possa o non possa essere accostata.

Quindi, il « mondo » è sempre il mondo che si conosce e in cui si vive; esso è diverso da un tipo di cultura a un altro; esiste, di conseguenza, un notevole numero di « mondi ». Ma ciò che interessa alla nostra ricerca è il fatto che, malgrado la differenza delle strutture socio-economiche e la varietà dei contesti culturali, i popoli arcaici pensano che il Mondo debba essere annualmente rinnovato e che questo rinnovamento si operi secondo un modello: la cosmogonia o un mito d'origine, che abbia la funzione di un mito cosmogonico.

Evidentemente P« Anno » è concepito in modo diverso dai primitivi, e le date del « Nuovo Anno » variano in rapporto con il clima, l'ambiente geografico, il tipo di cultura, ecc. Ma si tratta sempre di un ciclo, cioè di una durata temporale che ha un inizio e una fine. Ora, alla fine di un ciclo e all'inizio del ciclo successivo, ha luogo una serie di rituali che si propongono il rinnovamento del Mondo. Come abbiamo già detto, questa *renovatio* è una ri-creazione effettuata secondo il modello della cosmogonia.

Gli esempi più chiari si trovano presso gli Australiani. Annualmente vengono riattualizzati i miti d'origine. Gli animali e le piante, create *in illo tempore* dagli Esseri Soprannaturali, sono ritualmente ri-creati. Nel Kimberley, le pitture rupestri, che si pensa siano state dipinte dagli Antenati mitici, sono ridipinte, per riattivare la loro potenza creatrice, come si era manifestata per la prima volta nei tempi mitici, cioè all'inizio del Mondo⁵.

Questa ri-creazione degli animali e delle piante alimentari, equivale, per gli Australiani, a una ri-creazione del Mondo. E questo, non solamente perché, disponendo di un nutrimento sufficiente, sperano di vivere ancora un anno, ma soprattutto perché il Mondo ha realmente preso origine quando gli animali e le piante sono apparsi per la prima volta nei « Tempi del Sogno ». Gli animali e le piante si collocano fra le opere create dagli Esseri Soprannaturali. Nutrirsi non è semplicemente un atto fisiologico, ma anche un atto « religioso »: si mangiano le creazioni degli Esseri Soprannaturali, e si mangiano come le hanno mangiate gli antenati mitici, per la prima volta, all'inizio del Mondo \

Presso gli Australiani, la cosmogonia si riduce alla creazione del territorio che è loro familiare. Questo è il loro « mondo » e deve essere periodicamente rinnovato, altrimenti corre il rischio di perire. L'idea che il cosmo è minacciato di distruzione, se non viene annualmente ri-creato, ispira la principale festa delle tribù californiane Karok, Hupa e Yurok. La cerimonia si chiama, nelle rispettive lingue, « la restaurazione del Mondo » e in inglese « New Year ». Lo scopo è di ristabilire o di rinsaldare la Terra per l'anno che segue o per due anni. In

⁵ HELMUT PETRI, *Sterbende Welt in Nord west Australien*, Braunschweig 1954, pp. 200 e ss.; A. P. ELKIN, *The Australian Aborigines*, Londra 1954, pp. 220 e ss.

⁶ Sul valore religioso del nutrimento, cfr. ELIADE, *op. cit.*, pagine 182-195 e ss.

certe tribù Yurok il rinsaldamento del Mondo è ottenuto con la ricostruzione rituale della capanna a vapore, rito di struttura cosmogonica, di cui troveremo poi altri esempi. La parte essenziale del cerimoniale consiste in lunghi pellegrinaggi che il sacerdote compie a tutti i luoghi sacri, cioè ai luoghi in cui gli Immortali hanno compiuto certi gesti. Queste peregrinazioni rituali si prolungano per dieci o dodici giorni. Durante tutto questo tempo il sacerdote incarna gli Immortali. Camminando pensa: « Così camminava Ixkareya animas (cioè, uno degli Immortali), nei tempi mitici ». Giungendo in uno dei luoghi sacri, si mette a spazzare dicendo: « Ixkareya yakam (cioè, un altro Immortale) spazza per me. Tutti i malati staranno meglio da ora in poi ». In seguito scala una montagna. Vi cerca un ramo di cui fa una canna, dicendo: « Il mondo è pieno di crepe, ma quando comincerò a trascinare questa canna sulla terra tutte le fessure si chiuderanno e la terra ritornerà nuovamente solida ». Scende poi verso il fiume, vi trova una pietra, che fissa solidamente, dicendo: « La terra, che è stata inclinata, sarà di nuovo raddrizzata. Tutti vivranno lungamente e saranno più forti ». Si siede poi sulla pietra. « Quando mi sarò seduto sulla pietra — spiegava a Gifford — la terra non dondolerà più e non si inclinerà più ». Questa pietra si trova là dai tempi degli Immortali, cioè dall'inizio del Mondo⁷.

« L'insieme dei rituali che abbiamo richiamato costituisce uno scenario cosmogonico. Nei tempi mitici gli Immortali hanno creato il Mondo nel quale avrebbero vissuto i Californiani: ne hanno tracciato i confini, ne hanno fissato il Centro e le fondamenta, hanno assicurato l'abbondanza dei salmoni e delle ghiande, e hanno esorcizzato

⁷ A. L. KROEBER e E. W. GIFFORD, *World Renewal, a Cult System of Native Northwest California*, Anthropological Records, voi. XIII, n. 1, University of California, Berkeley 1949, pp. 6 e ss., 14-17, 19 e ss., riassunto nel nostro volume *Méphistofèles et l'Androgyne*, cit., pp. 175 e ss.

le malattie. Ma questo Mondo non è più il Cosmo atemporale e inalterabile, nel quale vivevano gli Immortali. È un mondo vivente, abitato e usato da esseri in carne ed ossa, sottoposti alla legge del divenire, della vecchiaia e della morte. Perciò richiede una riparazione, un rinnovamento, un riconsolidamento periodico. Ma non si può rinnovare il Mondo, se non si ripete ciò che gli Immortali hanno fatto *in ilio tempore*, ripetendo la creazione. Perciò il sacerdote riproduce l'itinerario esemplare degli Immortali e ripete i loro gesti e le loro parole. Insomma, il sacerdote finisce per incarnare gli Immortali. In altre parole, in occasione del Nuovo Anno, si crede che gli Immortali siano di nuovo presenti sulla terra. Questo spiega perché il rituale del rinnovamento annuale del Mondo è la cerimonia religiosa più importante di queste tribù californiane. Il Mondo non è solamente reso più stabile e rigenerato, ma viene anche santificato dalla presenza simbolica degli Immortali. Il sacerdote, che li incarna — per un certo lasso di tempo — diviene una "persona immortale" e, come tale, non deve essere né guardato né toccato. Compie i riti lontano dagli uomini, in una solitudine assoluta, perché, quando gli Immortali li compirono per la prima volta, non esistevano ancora uomini sulla terra »^B.

Differenze e somiglianze

Lo scenario mitico-rituale del rinnovamento periodico del Mondo si incontra anche presso altre tribù californiane; per esempio, la cerimonia *aki* dei Maidu delle Colline, la *hesi* dei Maidu delle Pianure, la *kuksu* dei Pomo Orientali \ In tutti questi esempi il rinnovamento

⁸ ELIADE, *op. cit.*, p. 182.

⁹ WERNER MULLER, *Weltbild una Kult der Kwakiull-Indianer*, Wiesbaden 1955, p. 120.

del Mondo fa parte di un complesso culto che comporta il rendere omaggio all'Essere Supremo, l'assicurarsi un eccellente raccolto e l'iniziazione dei giovani. Si può paragonare questo scenario dei Californiani con il rituale della « Capanna della Nuova Vita » dei Shawnee (rituale che fa parte della Danza del Sole), e con le cerimonie della « Grande Casa » dei Lenape. Sia in un caso che nell'altro, si tratta di un rituale cosmogonico, di rinnovamento del Mondo e di rinascita della Vita. Presso i Shawnee, il sacerdote rinnova la Creazione; presso i Lenape, la cerimonia del Nuovo Anno ripete la prima creazione del Mondo, al fine di recuperare la pienezza iniziale ¹⁰.

Aggiungiamo che la costruzione o la riparazione periodica della capanna rituale ha ugualmente un significato cosmogonico. La capanna sacra rappresenta l'Universo. Il suo tetto simboleggia la volta celeste, il pavimento rappresenta la Terra, le quattro pareti le quattro direzioni dello spazio cosmico. I Dakota affermano che l'« Anno è un cerchio attorno al Mondo », cioè attorno alla capanna della iniziazione ". Aggiungiamo anche che l'interdipendenza fra il Cosmo e il Tempo cosmico (il Tempo « circolare ») è stata sentita con una tale intensità che in numerose lingue il termine che designa il « Mondo » è ugualmente usato per significare l'« Anno ». Per esempio, certe tribù californiane dicono: « Il Mondo è passato » oppure « La Terra è passata », volendo dire che « un anno è trascorso » ¹².

Se si passa ora ai rituali del Nuovo Anno in vigore presso popolazioni che praticano la proto-agricoltura (cioè la coltivazione dei tuberi), si resta colpiti dalle differenze. Si constatano prima di tutto due elementi nuovi: il ritorno

¹⁰ WERNER MULLER, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas*, Berlino 1956, pp. 306-317.

¹¹ WERNER MULLER, *Die blatte Hütte. Zum Sinnbild der Perle bei nordamerikanischen Indianen*TM, Wiesbaden 1954, p. 133.

¹² A. L. KROEBER, *Handbook of the Indians of California*, Washington 1925, pp. 177-498.

collettivo dei morti e gli eccessi orgiastici. Ma vi è soprattutto una differenza di atmosfera religiosa. Al pellegrinaggio solitario del sacerdote Karok, con le sue meditazioni e le sue preghiere, corrisponde una festa collettiva di estrema intensità. Basta pensare alla festa *milamda* degli indigeni delle isole Tobriand descritta da Malinowski. V. Lanternari ha dedicato un intero libro allo studio di questo complesso mitico-rituale e anche noi ne abbiamo brevemente parlato in relazione con i culti profetici melanesiani¹³. È inutile riprendere qui i risultati di quelle ricerche. Diciamo solamente che, a dispetto delle differenze tra i sistemi mitico-rituali delle tribù nord-americane citate sopra e quelli dei Melanesiani, le strutture sono omologabili. Presso gli uni, come presso gli altri, il Cosmo deve essere periodicamente ri-creato, e lo scenario cosmogonico, per mezzo del quale si opera il rinnovamento, è in relazione con il nuovo raccolto e la sacramentalizzazione del cibo.

Nuovo Anno e cosmogonia nel Medio Oriente antico

È significativo che si ritrovino idee simili nelle religioni del Medio Oriente antico, pur con le differenze che ci si aspettano fra le società allo stadio pre e proto-agricolo e le società agricole e urbane, come quelle di Mesopotamia e d'Egitto. Perciò si dà questo fenomeno, che ci sembra essenziale: gli Egiziani, i Mesopotamici, gli Israeliti e altri popoli del Medio Oriente antico sentivano il bisogno di rinnovare periodicamente il Mondo. Questo rinnovamento consisteva in uno scenario culturale il cui rito principale simboleggiava la ripetizione della cosmogonia. Si possono trovare i fatti e la loro interpretazione nell'abbondante letteratura specializzata pubblicata su que-

13 VITTORIO LANTERNARI, *La Grande Festa*, Milano 1959; M. ELIA-DE, *Méphistophélès et l'Androgyne*, cit., pp. 155 e ss.

sti argomenti " e in un capitolo de *Le Mythe de l'Eternel Retour* (pp. 83 e ss.). Ricordiamo tuttavia che in Mesopotamia la Creazione del Mondo era ritualmente ripetuta in occasione delle cerimonie del Nuovo Anno (*akttu*). Una serie di riti riattualizzava il combattimento di Marduk contro Tiamat (il Dragone che simboleggia l'Oceano primordiale), la vittoria del Dio e la sua opera cosmogonica. Il « Poema della Creazione » (*Enuma elish*) era recitato nel Tempio. Per dirla con le parole di H. Frankfort, « ogni Nuovo Anno aveva un elemento comune essenziale con il primo giorno in cui il mondo fu creato e in cui il ciclo delle stagioni ebbe inizio »¹⁵. Ma, osservando p'ù da vicino i riti del Nuovo Anno, ci si rende conto che i Mesopotamici sentivano che *l'inizio* era organicamente legato a una *fine* che lo precedeva, e che questa « fine » era della natura del « Caos » precedente la Creazione, e che perciò la Fine era indispensabile ad ogni nuovo inizio.

Come abbiamo ricordato, anche presso gli Egiziani il Nuovo Anno simboleggiava la Creazione. Quanto allo scenario del Nuovo Anno israelitico, Mowinckel scrive che « una delle idee guida era l'incoronazione di Yahweh come re del mondo, la ripresentazione simbolica della sua vittoria sui suoi nemici, ad un tempo le forze del caos e gli avversari storici di Israele. Il risultato di questa vittoria era il rinnovamento della Creazione, dell'Elezione e dell'Alleanza, idee e riti delle antiche feste della fertilità che sono il substrato della festa storica »¹⁶. Più tardi, nella escatologia dei profeti, la restaurazione di Israele per opera di Yahweh era intesa come una Nuova Creazione implicante una sorta di ritorno al Paradiso¹⁷.

¹⁴ Cfr. qualche indicazione bibliografica in *Le Mythe de l'Eternel Retour*, cit., p. 92, n. 1.

¹⁵ H. FRANKFORT, *op. cit.*, p. 319.

¹⁶ S. MOWINCKEL, *He Tbat Cometh*, trad. da G. W. ANDERSON, New York 1956, p. 26.

¹⁷ *Ibid.*, p. 144.

Non si possono mettere, evidentemente, sullo stesso piano le ripetizioni simboliche della cosmogonia che segnavano il Nuovo Anno in Mesopotamia e in Israele. Presso gli Ebrei lo scenario arcaico del rinnovamento periodico del Mondo è stato progressivamente storicizzato, pur conservando qualcosa del suo primo significato. Wensinck aveva mostrato che lo scenario rituale del Nuovo Anno, con il quale si intendeva significare il passaggio dal Caos al Cosmo, è stato applicato ad avvenimenti storici, come l'esodo e la traversata del Mar Rosso, la conquista di Canaan, la cattività babilonese e il ritorno dall'esilio, ecc.¹⁸. Dal canto suo, Von Rad ha dimostrato che un avvenimento storico unico come, per esempio, « la costituzione data ad Israele sul monte Sinai da Yahweh e dal suo servo Mosè, una volta divenuta effettiva sul piano collettivo, non è destinata a restare nella sfera del ricordo attraverso la via della tradizione orale o del racconto scritto, ma può essere sottomessa al rinnovamento rituale in un culto, allo stesso modo del rinnovamento cosmologico degli Imperi vicini »¹⁹. Eric Voegelin ha ragione di insistere sul fatto che « le forme simboliche degli imperi cosmologici e di Israele non si escludono a vicenda... Il rinnovamento rituale dell'ordine, uno degli elementi simbolici elaborati nelle civiltà cosmologiche, permane, per esempio, attraverso tutta la storia dell'umanità, dalla festa del Nuovo Anno babilonese, passando per il rinnovamento del Berith per opera di Josiah, attraverso il rinnovamento sacramentale del Cristo, fino al *ritornar ai principi* del Machiavelli, perché la caduta dall'ordine dell'essere e il ritorno ad esso sono un problema fondamentale dell'esistenza umana »²⁰.

¹⁸ A. J. WENSINCK, *The Semitic New Year and the Origin of Bschatology*, in *Ada Orientalia*, voi. I, 1923, pp. 159-199.

¹⁹ VON RAD, riassunto in ERIC VOEGELIN, *Order and History, I: Israel and Revelation*, Louisiana State University Press, 1956, p. 294.

²⁰ *Ibid.*, p. 299.

La « perfezione degli inizi »

Di conseguenza, per considerevoli che siano le differenze fra i sistemi culturali mesopotamici e israelitici, non è meno evidente che partecipano di una speranza comune nella rigenerazione annuale o periodica del Mondo. Insomma, si crede nella possibilità di recuperare P« inizio » assoluto, e ciò implica la distruzione e l'abolizione simbolica del vecchio mondo. La fine è dunque implicata nell'inizio e viceversa. Questo non ha nulla di straordinario perché l'immagine esemplare di questo inizio, che è preceduto e seguito da una fine, è l'Anno, il Tempo cosmico circolare, come si lascia cogliere nel ritmo delle stagioni e nella regolarità dei fenomeni celesti.

Ma qui si impone una precisazione; se è probabile che l'intuizione dell'« Anno » come ciclo si trovi all'origine dell'idea di un Cosmo che si rinnova periodicamente, negli scenari mitico-rituali del Nuovo Anno²¹ traspare un'altra idea d'origine e di struttura diversa. È l'idea della « perfezione degli inizi », espressione di un'esperienza religiosa più intima e più profonda, nutrita dal ricordo immaginario di un « Paradiso perduto », di una beatitudine che precedeva l'attuale condizione umana. È possibile che lo scenario mitico-rituale del Nuovo Anno abbia avuto un ruolo così importante nella storia dell'umanità, soprattutto perché, assicurando il rinnovamento cosmico, dava nello stesso tempo la speranza di un ricupero della beatitudine degli « inizi ». L'immagine dell'« Anno-Circolo » si è caricata di un simbolismo cosmico vitale ambivalente, ad un tempo « pessimista » e « ottimista », poiché lo scorrere del tempo implica l'allontanamento progressivo dalle origini e perciò la perdita della perfezione iniziale. Tutto ciò che ha una durata si guasta, degenera e finisce

²¹ Come, d'altronde, in altri innumerevoli miti cosmogonici e d'origine.

per perire. Si tratta, evidentemente, di un'espressione « vitalistica » del Reale; ma non bisogna dimenticare che, per il primitivo, l'essere si rivela — e si esprime — in termini di vita. La pienezza e il vigore si trovano all'inizio: e ciò si potrebbe chiamare il « pessimismo » inerente a questa concezione. Ma bisogna immediatamente aggiungere: la pienezza, anche se perduta molto rapidamente, è periodicamente recuperabile. L'Anno ha una fine, cioè è automaticamente seguito da un nuovo inizio.

L'idea che la perfezione è stata all'inizio, sembra essere molto arcaica ed è in ogni caso assai diffusa. D'altra parte, è un'idea suscettibile di infinite reinterpretazioni e integrazioni in moltissime concezioni religiose. Avremo occasione poi di trattare alcune di queste valorizzazioni. Diciamo subito che l'idea della perfezione degli inizi ha avuto un ruolo importante nell'elaborazione sistematica di cicli cosmici sempre più vasti. L'« Anno » ordinario è stato considerevolmente dilatato, dando origine a un « Grande Anno » oppure a cicli cosmici di una durata incalcolabile. Di mano in mano che il ciclo cosmico diveniva più ampio, l'idea della perfezione degli inizi tendeva ad implicare questa idea complementare: *perché qualche cosa di veramente nuovo possa cominciare, bisogna che i resti e le rovine del vecchio ciclo siano completamente distrutti*. In altre parole, se si desidera ottenere un inizio *assoluto*, la fine di un Mondo deve essere radicale. L'escatologia non è che la prefigurazione di una cosmogonia dell'avvenire. Ma ogni escatologia insiste su questo fatto: la Nuova Creazione non può aver luogo prima che questo mondo sia definitivamente abolito. Non si tratta più di rigenerare ciò che è degenerato; ma d'annullare il vecchio mondo per poterlo ri-creare *in tota*. L'ossessione della beatitudine degli inizi richiede l'annientamento di tutto ciò che è esistito e, pertanto, si è degradato dalla Creazione del

Mondo: è la sola possibilità di reintegrare la perfezione iniziale.

Certamente, tutte queste nostalgie e credenze sono già presenti negli scenari mitico-rituali di rinnovamento annuale del Mondo. Ma progressivamente, a partire dallo stadio proto-agricolo di cultura, si fa strada l'idea che esistono anche delle *vere* (e non solamente rituali) distruzioni e ri-creazioni del Mondo, che si dà un « ritorno all'origine » nel senso letterale del termine, cioè regressione del Cosmo allo stato amorfo, caotico, seguito da una nuova cosmogonia.

I miti della Fine del Mondo illustrano nel migliore dei modi questa concezione e li analizzeremo nel capitolo seguente — non solamente per il loro interesse intrinseco, ma anche perché possono far luce sulla funzione dei miti in generale. Fino a questo punto abbiamo trattato unicamente dei miti cosmogonici e d'origine, dei miti che hanno relazione con *ciò che è già stato*. Vediamo ora come l'idea della « perfezione degli inizi » è stata ugualmente proiettata in un avvenire atemporale. I miti della Fine del Mondo hanno certamente avuto un ruolo importante nella storia dell'umanità, poiché mettono in evidenza la « mobilità » dell'« origine »: infatti, a partire da un dato momento, l'« origine » non si trova unicamente in un passato mitico, ma anche in un avvenire favoloso. È questa, si sa, la conclusione a cui sono giunti gli Stoici e i Neopitagorici, elaborando sistematicamente l'idea dell'« eterno ritorno ». Ma la nozione dell'« origine » è soprattutto legata all'idea di perfezione e di beatitudine. Questa è la ragione per cui troviamo nelle concezioni di escatologia, intesa come una cosmogonia dell'avvenire, le fonti di tutte le credenze che proclamano l'Età dell'Oro non solamente (oppure: non più) nel passato, ma anche (o soltanto) nell'avvenire.

Capitolo quarto

Escatologia
e cosmogonia

La Fine del Mondo, nel passato e nel futuro

In forma sommaria si potrebbe dire che, per i primitivi, la Fine del Mondo è già avvenuta, anche se deve ripetersi in un futuro più o meno lontano. Infatti, i miti di cataclismi cosmici sono molto diffusi. Essi narrano come il Mondo è stato distrutto e l'umanità annientata, ad eccezione di una coppia umana, o di qualche sopravvissuto. I miti del Diluvio sono i più numerosi e quasi universalmente conosciuti (anche se molto rari in Africa)¹. A fianco dei miti del Diluvio, altri riportano la distruzione dell'umanità per opera di cataclismi di proporzioni cosmiche — terremoti, incendi, franamenti di montagne, epidemie, ecc. —. Evidentemente, questa Fine del Mondo non è stata totale: è stata piuttosto la Fine di un'umanità, seguita dalla comparsa di una nuova umanità. Ma la sommersione totale della Terra nelle Acque, oppure la sua distruzione per opera del fuoco, seguita dall'emersione di una Terra vergine, simboleggiano la regressione al Caos e la cosmogonia.

¹ Cfr. SIR JAMES GEORGE FRAZER, *Folk-Lore in the Old Testament*, Londra 1919, voi. I, pp. 329-332; CLYDE KLUCKHOHN, *Recurrent Themes in Myths and Mythmaking*, Daedalus Spring, 1959, p. 271. Si troverà la bibliografia essenziale sulle leggende del Diluvio in STITH THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, nuova edizione, Indiana, Bloomington, 1955, voi. I, p. 184 (A 1010).

In un grande numero di miti, il Diluvio è collegato a una colpa rituale, che ha provocato la collera dell'Essere Supremo; talvolta invece nasce semplicemente dal desiderio di un Essere divino di porre fine all'umanità. Ma se si analizzano i miti che annunciano il vicino Diluvio, si nota che una delle principali cause risiede nei peccati degli uomini e anche nella decrepitezza del Mondo. Il Diluvio ha aperto la via a una ri-creazione del Mondo e contemporaneamente a una rigenerazione dell'umanità. In altre parole, la Fine del Mondo nel passato, e quella che avverrà nel futuro, rappresentano la proiezione gigantesca, su scala macroscopica e con un'intensità drammatica eccezionale, del sistema mitico-rituale della festa del Nuovo Anno. Ma questa volta non si tratta solamente di ciò che si potrebbe chiamare la « fine naturale » del Mondo (« naturale », perché coincide con la fine dell'Anno ed è quindi parte integrante del ciclo cosmico); ma di una catastrofe *reale* provocata dagli Esseri divini. La simmetria tra il Diluvio e il rinnovamento annuale del Mondo è stata sentita in alcuni casi molto rari (Mesopotamia, Giudaismo, Mandan)². Ma generalmente i miti del Diluvio sono indipendenti dagli scenari mitico-rituali del Nuovo Anno; e questo si spiega agevolmente, perché le feste periodiche di rigenerazione riattualizzano simbolicamente la cosmogonia, l'opera creatrice degli dèi, e non l'annientamento del vecchio mondo: questo era scomparso « naturalmente », per il semplice fatto che la distanza che lo separava dagli « inizi » aveva toccato il limite estremo.

A paragone con i miti che narrano la Fine del Mondo nel passato, i miti che si riferiscono a una Fine del futuro sono stranamente poco numerosi presso i primitivi. Come sottolinea F. L. Lehmann³, questa scarsità è forse

² Cfr. ELIADE, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, cit., pp. 102 e ss.

³ F. R. LEHMANN, *Weltuntergagag und Welterneuerung im Glauben! schriftloser Volker*, in « Zeitschrift für Etimologie », voi. LXXI, 1931, p. 103.

dovuta al fatto che gli etnologi non hanno fatto questa domanda nelle loro inchieste. Talvolta poi è difficile precisare se il mito concerne una catastrofe passata o futura. Secondo le testimonianze di E. H. Man, gli Andamanesi credono che dopo la Fine del Mondo farà la sua comparsa una nuova umanità che godrà di una condizione paradisiaca: non ci saranno né malattie, né vecchiaia, né morte. I morti risusciteranno dopo la catastrofe. Ma, secondo A. Radcliffe Brown, Man avrebbe mescolato assieme più versioni, raccolte da diversi informatori. In realtà, precisa Radcliffe Brown, si tratta, sì, di un mito che riporta la Fine e la ri-creazione del Mondo, ma di un mito che si riferisce al passato e non al futuro. Ma poiché, seguendo la nota di Lehmann, la lingua andamanese non possiede il tempo futuro⁴, non è facile decidere se si tratta di un avvenimento passato o futuro.

I più rari tra i miti primitivi della Fine sono quelli che non presentano indicazioni precise sull'eventuale ricreazione del Mondo. Così, nella credenza dei Kai della Nuova Guinea il Creatore, Mälengfung, dopo aver creato il Cosmo e l'uomo, si è ritirato ai confini del Mondo, all'orizzonte, e lì si è addormentato. Ogni volta che egli si rigira nel sonno, la Terra trema. Ma un giorno si alzerà dal suo giaciglio e distruggerà il Cielo che si abatterà sulla Terra e metterà fine a ogni forma di vita⁵. In una delle Isole Caroline, Namolut, si trova la credenza che il Creatore distruggerà un giorno l'umanità per i suoi peccati; ma gli dèi continueranno ad esistere, e questo implica la possibilità di una nuova creazione \ In un'altra isola delle Caroline, Aurepik, il figlio del Creatore è responsabile della catastrofe. Quando si accorgerà che il

⁴ *Ibid.*, p. 112.

⁵ RICHARD THURNWALD, *Die Eingeborenen Australiens und der Sudseeinseln*, cit., pp. 26-27, dopo CH. KEYSER, *AUS dem Leben der Kaileute*, in NEUHÄUSS, *Deutsch-Neu-Guinea*, 1911, pp. 154 e ss.

* F. R. LEHMANN, *op. cit.*, p. 107.

capo di un'isola non si occupa più dei suoi sudditi, sommergerà l'isola con un ciclone⁷. Anche qui non è chiaro se si tratti di una Fine definitiva: l'idea di una punizione dei « peccati » implica generalmente la creazione ulteriore di una nuova umanità.

Più difficili da interpretare sono le credenze dei Negriti della penisola della Malacca. Sanno che un giorno Karei porrà fine al Mondo perché gli umani non rispettano più i suoi comandamenti. Così, durante il temporale, i Negriti si sforzano di prevenire la catastrofe facendo offerte espiatorie cruente⁸. La catastrofe sarà universale, senza distinzione di peccatori e di non-peccatori, e non prelude, pare, a una Nuova Creazione. Perciò i Negriti chiamano Karei « cattivo » e i Ple-Sakai vedono in lui il nemico che ha loro « rubato il Paradiso »⁹.

Un esempio che stupisce in modo particolare è quello dei Guarani del Mato Grosso. Sapendo che la Terra sarebbe stata distrutta dal fuoco e dall'acqua, essi partirono alla ricerca del « Paese senza peccato », una specie di Paradiso Terrestre, posto al di là dell'Oceano. Questi lunghi viaggi, ispirati dagli sciamani ed effettuati sotto la loro guida, sono cominciati nel xrx secolo e sono continuati fino al 1912. Certe tribù credevano che la catastrofe sarebbe stata seguita da un rinnovamento del Mondo e dal ritorno dei morti. Altre tribù attendevano e desideravano la Fine definitiva del Mondo¹⁰. Nimuendaju scriveva nel 1912: « Non solamente i Guarani, ma tutta

⁷ *Ibid.*, p. 117.

⁸ Cfr. M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, pp. 51 e ss.

⁹ F. R. LEHMANN, *op. cit.*, p. 107.

¹⁰ Cfr. E. SCHADER, *Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer*, in *Staden-Jahrbuch*, San Paolo 1955, voi. Ili, pp. 151 e ss.; WILHELM KOPPERS, *Prophetismus und Messianismi*! als völkerrkundliches und universalgeschichtliches Problem*, in *Saeculum*, voi. X, 1959, pp. 42 e ss.; ROBERT H. LOWIE, *Primitive Messianism and an Ethnological Problem*, in *Diogenes*, n. 19, Fall, 1957, pp. 70 e ss.

la natura è vecchia e stanca di vivere. Più di una volta i *medicine-men*, quando incontravano in sogno Nanderuvuvu, hanno inteso la Terra implorarlo: " Ho divorato troppi cadaveri, ne sono sazia e sfinita. Padre, fa' che ciò finisca! " L'acqua da parte sua supplica il Creatore di accordarle il riposo e di allontanarle ogni agitazione, ugualmente gli alberi... e tutta la Natura » ".

Difficilmente si troverebbe un'espressione più commovente della stanchezza cosmica, del desiderio del riposo assoluto e della morte. Ma si tratta della disillusione inevitabile che segue una lunga e vana esaltazione messianica. Da un secolo i Guarani cercavano il Paradiso Terrestre, cantando e danzando. Avevano valorizzato e integrato il mito della Fine del Mondo in una mitologia millenarista¹².

La maggior parte dei miti americani della Fine implica sia una teoria ciclica (come presso gli Aztechi), sia la credenza che la catastrofe sarà seguita da una nuova Creazione, sia infine (in certe regioni dell'America del Nord) la credenza in una rigenerazione universale effettuata senza cataclisma (in questo processo di rigenerazione periranno solamente i peccatori). Secondo le tradizioni azteche vi sono già state tre o quattro distruzioni del Mondo, e la quarta (o la quinta) è attesa per il futuro. Ognuno di questi Mondi è retto da un « Sole » la cui caduta o scomparsa segna la Fine¹³.

Ci è impossibile enumerare qui tutti gli altri importanti miti delle due Americhe che riguardano la Fine del Mondo. Un certo numero di miti parla di una coppia

¹¹ CURT NIMUENDAJU, *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani*, in « Zeitschrift für Ethnologie », voi. XLVI, 1914, p. 335.

¹² Cfr. R. H. LOWIE, *op. cit.*, p. 71.

¹³ Cfr. H. B. ALEXANDER, *Latin-American Mythology*, in *Mythology of All Races*, Boston 1920, voi. XI, pp. 91 e ss.

che ripopolò il nuovo Mondo¹⁴. Così i Choktaw credono che il Mondo sarà distrutto dal fuoco, ma gli spiriti ritorneranno, le ossa si ricopriranno di carne e i risuscitati abiteranno di nuovo i loro antichi territori¹⁵. Presso gli Esquimesi si trova un mito simile: gli uomini risusciteranno dalle loro ossa (credenza specifica delle culture dei cacciatori)¹⁶. La credenza che la catastrofe sia la conseguenza fatale della « vecchiezza » oppure della decrepitezza del Mondo, sembra abbastanza diffusa. Secondo i Cherokee, « quando il Mondo sarà vecchio e sfinito, gli uomini moriranno, le corde si spezzeranno e la Terra si inabisserà nell'Oceano » (La Terra è immaginata come una grande isola sospesa alla volta celeste con quattro corde) ". In un mito Maidu il Creatore della Terra assicura alla coppia che aveva creato: « Quando questo Mondo sarà troppo vecchio, io lo rifarò completamente; e quando l'avrò rifatto, voi conoscerete una nuova nascita » ". Uno dei principali miti cosmogonici dei Kato, tribù Athapasca, inizia con la creazione di un nuovo cielo per rimpiazzare il vecchio, il cui crollo sembra imminente¹⁹. Come rileva Alexander, a proposito dei miti cosmogonici della costa del Pacifico, « molte narrazioni, che riguardano la Creazione, sembrano riportarsi di fatto a tradizioni relative

¹⁴ Mito algonkino in DANIEL G. BRINTON, *The Myths of the New World*, 2^a ed. riveduta, New York 1876, pp. 235-236. Mito wintu in H. B. ALEXANDER, *North American Mythology*, in *Mythology of All Races*, Boston 1916, voi. X, pp. 223 e ss.

¹⁵ ADAM HODGSON, *Travels in North America*, p. 280; BRINTON, *op. cit.*, pp. 279-280.

¹⁶ BRINTON, *op. cit.*, p. 280: « Quello che sta in alto somerà una volta sulle ossa degli uomini, due volte sulle ossa delle donne, ed essi risusciteranno ». Un'altra versione del mito è stata pubblicata da FRANZ BOAS, *The Central Eskimo*, GRBEW, 1888, pp. 588 e ss. Cfr. M. ELIADE, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Parigi 1951, pp. 153 e ss.

¹⁷ H. B. ALEXANDER, *North American Mythology*, *cit.*, p. 60.

¹⁸ *Ibid.*, p. 219; cfr. *ibid.*, pp. 299-300, bibliografia riguardante i miti nord-americani del Diluvio.

¹⁹ *Ibid.*, p. 222.

alla ri-creazione della Terra dopo la grande catastrofe; certi miti però evocano e la creazione e la ri-creazione »²⁾

Insomma, questi miti della Fine del Mondo, implicano più o meno chiaramente la ri-creazione di un Universo nuovo, esprimono la stessa idea arcaica, ed estremamente diffusa, della « degradazione » progressiva del Cosmo, che necessita di una propria periodica distruzione e ri-creazione. Da questi miti di una catastrofe finale, che sarà nello stesso tempo il segno annunciatore dell'imminente ri-creazione del Mondo, sono usciti e si sono sviluppati, ai nostri giorni, i movimenti profetici e millenaristi delle società primitive. Ritorneremo su questi millenarismi primitivi, perché costituiscono, con il chiliasmo marxista, le sole ri valorizzazioni positive moderne del mito della Fine del Mondo. Ma ora dobbiamo richiamare brevemente il posto del mito della Fine del Mondo nelle religioni più complesse.

La Fine del Mondo nelle religioni orientali

Molto probabilmente, la dottrina della distruzione del Mondo (*pralaya*) era già conosciuta nei tempi vedici (cfr. *Atharva Veda*, X, 8, 39-40). La conflagrazione universale (*ragnarøk*), seguita da una nuova Creazione, fa parte della mitologia germanica. Questi fatti sembrano indicare che gli Indo-Europei non ignoravano il mito della Fine del Mondo. Recentemente, Stig Wikander ha mostrato l'esistenza di un mito germanico sulla battaglia escato-

²⁰ *Ibid.*, p. 225. Sui miti sud-americani riguardanti la Fine del Mondo per opera del fuoco o dell'acqua, cfr. P. EHRENREICH, *Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker*, Berlino 1905, pp. 30-31. Sulle tradizioni sud-americane relative al rinnovamento del Mondo dopo la catastrofe, cfr. CLAUDE LÉVI-STRAUSS, in « Bulletin of the Bureau of American Ethnology », voi. CXLIII, n. 3, pp. 347 (Bakairi), 369 (Namicura).

logica simile in ogni punto ai racconti paralleli indiani e iranici. Ma, a partire dai Bràhmana²¹, e soprattutto dai Puràna, gli Indù hanno elaborato e sviluppato la dottrina dei quattro *yuga*, le quattro Età del Mondo. L'essenziale di questa teoria è la creazione e la distruzione ciclica del Mondo e la credenza nella « perfezione degli inizi ». Siccome anche i Buddisti e i Giainisti hanno le stesse idee, si può concludere che la dottrina dell'eterna creazione e distruzione dell'Universo è un'idea pan-indiana.

Poiché abbiamo già trattato questi problemi in *Le Mythe de l'Eternel Retour*, non lo riprenderemo in questa sede. Ricordiamo solamente che « il ciclo completo ha termine con una " dissoluzione ", un *pralaya*, che si ripete in modo più radicale {*mabàpralaya*, la " grande dissoluzione "}) alla fine del millesimo ciclo ». Secondo il Mahàbharata e i Puràna²³, l'orizzonte si infiammerà, sette o dodici soli appariranno nel firmamento, disseccheranno i mari e bruceranno la Terra. Il Samvartaka (il Fuoco della Conflagrazione Cosmica) distruggerà l'intero Universo; poi una pioggia diluviana cadrà senza tregua per dodici anni, la Terra sarà sommersa e l'umanità distrutta {*Visnù Puràna*, 24, 25). Sull'Oceano, seduto sul serpente cosmico Sesa, Visnù dorme, immerso in un sonno yogico {*Visnù Puràna*, VI, 4, 1-11). E poi tutto ricomincerà di nuovo *ad infinitum*.

Quanto al mito della « perfezione degli inizi », lo si riconosce facilmente nella purezza, intelligenza, beatitudine e longevità della vita umana, durante il *krta yuga*, la Prima Età. Durante gli *yuga* seguenti, si assiste ad un deterioramento progressivo, sia dell'intelligenza e della

²¹ I nomi dei quattro *yuga* appaiono per la prima volta in *Aitareya Bràhmana*, VII, 14.

²² *Le Mythe de l'Eternel Retour*, cit, p. 170. Cfr. anche *Images et Symboles*, Parigi 1952, pp. 80 e ss.

²³ Cfr. EMIL ABEGG, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, Berlino 1928, p. 34, n. 2.

morale dell'uomo, sia delle sue dimensioni corporee e della sua longevità. Il giainismo esprime la perfezione degli inizi e la conseguente decadenza, in termini stravaganti. Secondo Hemacandra, all'inizio l'uomo aveva una statura di sei miglia e la sua vita « durava centomila *purva* (un *purva* equivale a 8.400.000 anni) », ma alla fine del ciclo la sua statura raggiunge appena sette cubiti e la sua vita non passa i cento anni (Jacobi, in ERE, I, 202). Anche i Buddisti insistono sulla diminuzione prodigiosa della durata dell'esistenza umana: 80.000 anni, e anche di più (« incommensurabile », secondo certe tradizioni) all'inizio del ciclo e dieci anni soltanto alla fine di esso.

La dottrina indù delle Età del Mondo, cioè l'eterna creazione, deterioramento, annientamento e ri-creazione dell'Universo, richiama in una certa misura la concezione primitiva del rinnovamento annuale del Mondo, ma con importanti differenze. Secondo la teoria indù, l'uomo non ha alcuna funzione nella ri-creazione periodica del Mondo; in fondo, l'uomo non desidera questa eterna ri-creazione, ma persegue solamente l'evasione dal ciclo cosmico²¹. Cosa ancor più rilevante, gli dèi stessi non sembrano essere dei veri creatori; sono piuttosto gli strumenti con i quali si opera il processo cosmico. Si vede, dunque, che per l'India non vi è una vera e propria Fine radicale del Mondo; non vi sono che degli intervalli più o meno lunghi fra l'annientamento di un Universo e la comparsa di un altro. La « Fine » ha senso solamente per ciò che concerne la condizione umana; l'uomo può arrestare il processo di trasmigrazione, nel quale si trova immerso.

²¹ Noi pensiamo, evidentemente, alle *élites* religiose e filosofiche alla ricerca di una « liberazione » dalle illusioni e dalle sofferenze. Ma la religione popolare indù accetta e valorizza l'esistenza del Mondo.

Il mito della perfezione degli inizi è chiaramente attestato in Mesopotamia, presso gli Israeliti e presso i Greci. Secondo le tradizioni babilonesi, gli otto o dieci re anti-diluviani hanno regnato da 10.800 a 72.000 anni; invece, i re delle prime dinastie post-diluviane non hanno superato i 1.200 anni²⁵. Aggiungiamo che i Babilonesi conoscevano anche il mito di un Paradiso primordiale e avevano conservato il ricordo di una serie di distruzioni e ri-creazioni successive (probabilmente sette) della razza umana²⁶. Gli Israeliti avevano idee simili: la perdita del Paradiso originario, la diminuzione progressiva della lunghezza della vita, il diluvio che annientò tutta l'umanità, ad eccezione di qualche privilegiato. In Egitto, il mito della « perfezione degli inizi » non è attestato, ma vi si trova la tradizione leggendaria della favolosa lunghezza della vita dei re anteriori a Menes²⁷.

In Grecia incontriamo due tradizioni mitiche distinte, ma connesse fra loro: 1. La teoria delle Età del Mondo, che comprende il mito della perfezione degli inizi. 2. La dottrina dei cicli. Esiodo per primo descrive la degenerazione progressiva dell'umanità durante le cinque età (*Opere*, 109, 201). La prima, l'Età dell'Oro, sotto il regno di Cronos, era una sorta di Paradiso: gli uomini vivevano molto tempo, non invecchiavano mai, e la loro esistenza assomigliava a quella degli dèi. La teoria ciclica fa la sua comparsa con Eraclito (fr. 66 - 22 Bywater), che avrà una grande influenza sulla dottrina stoica dell'Eterno Ritorno. Già in Empedocle si può constatare l'unione di questi due temi mitici: l'Età del Mondo e il ciclo ininterrotto di creazioni e di distruzioni. Non dobbiamo qui trattare le diverse forme assunte da queste teorie in Gre-

²⁵ W. F. ALBRIGHT, « Primitivism in Ancient Western Asia », in ARTHUR O. LOVEJOY e GEORGE BOAS, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimora 1935, p. 422.

²⁶ *Ibid.*, pp. 424-426.

²⁷ *Ibid.*, p. 431.

eia, soprattutto in seguito ad influenze orientali. Basta ricordare che gli Stoici hanno ripreso da Eraclito l'idea della Fine del Mondo operata col fuoco (*ekpyrosis*), e che Platone (*Timeo*, 22 e) conosceva già, come un'alternativa, la Fine per opera del Diluvio. Questi due cataclismi ritmavano in una certa misura il Grande Anno (*magnus annus*). Secondo un testo perduto di Aristotele (*Protrepticus*), le due catastrofi avvenivano in corrispondenza dei due solstizi — la *conflagralo* al solstizio d'estate, il *diluvium* al solstizio d'inverno²⁸.

Apocalissi giudeo-cristiane

Alcune di queste immagini apocalittiche sulla Fine del Mondo si ritrovano nelle visioni escatologiche giudeo-cristiane. Ma il giudeo-cristianesimo presenta un'innovazione di capitale importanza: la Fine del Mondo sarà unica, così come la cosmogonia è stata unica. Il Cosmo che ricomparirà dopo la catastrofe sarà lo stesso Cosmo creato da Dio all'inizio del Tempo, ma purificato, rigenerato e restaurato nella sua gloria primordiale. Questo Paradiso Terrestre non verrà più distrutto, non avrà più fine. Il Tempo non è più il Tempo circolare dell'Eterno Ritorno, ma un Tempo lineare e irreversibile. Ma non è tutto: l'escatologia rappresenta anche il trionfo di una Storia Sacra, poiché la Fine del Mondo rivelerà il valore religioso degli atti umani, e gli uomini saranno giudicati secondo le loro azioni. Non si tratta più di una rigenerazione cosmica che implica anche la rigenerazione di una collettività (oppure della totalità della specie umana), ma

²⁸ In queste catastrofi cosmiche si riconoscono le idee indiane sulla Fine del Mondo per opera del Fuoco e dell'Acqua. Cfr. anche B. L. VAN DER WAERDEN, *Das Grosse Jahr und die ewige Wiederkehr*, in *Hermes*, voi. LXXX, 1950, pp. 129 e ss.

di un Giudizio, di una selezione: solamente gli eletti vivranno in una beatitudine eterna. Gli eletti, i buoni, saranno salvati dalla loro fedeltà a una Storia Sacra: quelli che, alle prese con i poteri e le tentazioni di questo mondo, sono rimasti fedeli al Regno dei Cieli.

Vi è poi un'altra differenza con le religioni cosmiche: per il giudeo-cristianesimo, la Fine del Mondo fa parte del mistero messianico. Per gli Ebrei l'arrivo del Messia annuncerà la Fine del Mondo e la restaurazione del Paradiso. Per i cristiani la Fine del Mondo precederà la seconda venuta del Cristo e l'Ultimo Giudizio. Ma per gli uni come per gli altri il trionfo della Storia Sacra — reso manifesto dalla Fine del Mondo — implica in qualche modo la restaurazione del Paradiso. I profeti proclamano che il Cosmo sarà rinnovato: vi saranno un nuovo Cielo e una nuova Terra. Vi sarà abbondanza di tutto, come nel Giardino dell'Eden²⁹. Gli animali selvaggi vivranno in pace gli uni con gli altri, « un fanciullo li guiderà » (*Isaia*, 11, 6). Le malattie e le infermità scompariranno per sempre: lo zoppo salterà come un cervo, le orecchie dei sordi si apriranno, e non si udranno più pianti e lacrime (*Isaia*, 30, 19; 35, 3 ss.; *Ezechiele*, 34, 16). Il nuovo Israele sarà costruito sul Monte Sion, perché il Paradiso si trovava su di una montagna (*Isaia*, 35, 10; *Salmi*, 48, 2). Anche per i Cristiani il rinnovamento totale del Cosmo e la restaurazione del Paradiso sono i tratti essenziali dell'*eschaton*. Nell'Apocalisse di Giovanni (21, 1-5) è detto: « Poi vidi un cielo nuovo, una terra nuova: il primo cielo infatti e la prima terra sono scomparsi... Intesi allora una voce gridare dal trono...: "Di morti non ve ne saranno più; né vi saranno più pianti, grida e pene, perché l'antico mondo se ne è andato" ».

²⁹ *Amos* 9, 13 e ss.; *Isaia* 30, 23 e ss.; 35, 1-2-7; 65, 17; 66, 22; *Osea* 1, 10; 2, 18 e ss.; *Zaccaria* 8, 12; *Ezechiele* 34, 14-27; 36, 9 e ss., 30-35.

Allora Colui che siede sul trono dichiarò: "Ecco, Io faccio l'universo nuovo " ».

Ma questa Nuova Creazione si alzerà sulle rovine della prima. La sindrome della catastrofe finale richiama le descrizioni indù della distruzione dell'Universo. Vi saranno siccità e carestia, e i giorni saranno accorciati³⁰. L'epoca immediatamente precedente la Fine sarà dominata dall'Anticristo, ma il Cristo verrà e purificherà il Mondo con il fuoco. Come dice Ephrem Siro: « Il mare muggirà e poi si dissecherà, il cielo e la terra si dissolveranno, ovunque si stenderanno fumo e tenebre. Per quaranta giorni il Signore manderà il fuoco sulla terra per purificarla dalla sozzura del vizio e del peccato »³¹. Il fuoco distruttore è attestato una sola volta nel Nuovo Testamento, nella Seconda Epistola di Pietro (3, 6-14), ma costituisce un elemento importante negli Oracoli Sibillini, nello Stoicismo e nella letteratura cristiana posteriore, ed è probabilmente di origine iranica³².

Il regno dell'Anticristo equivale in una certa misura ad un ritorno al Caos. Da un lato, l'Anticristo è presentato in forma di drago o di demonio³³, e questo richiama il vecchio mito del combattimento fra Dio e il Drago. Il combattimento era avvenuto all'inizio prima della Creazione del Mondo, e vi sarà di nuovo alla fine. Da un altro lato, quando l'Anticristo sarà considerato come il falso Messia, il suo regno rappresenterà il rovesciamento completo dei valori sociali, morali e religiosi; in altre parole, il ritorno al Caos. Nel corso dei secoli, l'Anticristo è stato identificato con diversi personaggi storici, da Nerone al Papa (da Lutero). Importa sottolineare un fatto: certe

³⁰ W. BOUSSET, *The Anticrist Legend*, trad. inglese, Londra 1896, pp. 195 e ss., 218 e ss.

³¹ EFREM SIRO, cap. II, citato da BOUSSET, p. 238.

³² Cfr. *Le Mythe de l'Eternel Retour*, cit., pp. 185 e ss.

³³ Cfr. W. BOUSSET, *The Anticrist Legend*, cit., p. 145 e ss. Gfr. anche R. MAYER, *Die biblische Vorstellung vom Weltenbrand*, Bonn 1957.

epoche storiche, particolarmente tragiche, erano considerate come dominate dall'Anticristo, ma si conservava sempre la speranza che il suo regno annunciasse nello stesso tempo l'imminente venuta del Cristo. Le catastrofi cosmiche, i flagelli, il terrore storico, il trionfo apparente del Male, costituivano la sindrome apocalittica³⁴ che doveva precedere il ritorno del Cristo e il millennio.

Millenarismi cristiani

Il cristianesimo, divenuto religione ufficiale dell'Impero Romano, condannò il millenarismo come eretico, benché illustri Padri lo avessero, in passato, professato. Ma la Chiesa aveva accettato la Storia, e *Yeschaton* non era più un avvenimento così imminente come durante le persecuzioni. Il Mondo, questo mondo, con tutti i suoi peccati, le sue ingiustizie e le sue crudeltà, continuava. Solamente Dio conosceva l'ora della Fine del Mondo, e una cosa sembrava certa: questa Fine non era per domani. Con il trionfo della Chiesa, il Regno dei Cieli si trovava già sulla Terra e in un certo senso il vecchio mondo era già stato distrutto. Si può riconoscere nell'anti-millenarismo ufficiale della Chiesa la prima manifestazione della dottrina del progresso. La Chiesa aveva accettato il Mondo com'era, sforzandosi di rendere l'esistenza umana un po' meno infelice di quanto non fosse durante le grandi crisi storiche; la Chiesa aveva assunto questa posizione contro i profeti, i visionari, gli apocalittici di ogni tipo.

Qualche secolo più tardi, dopo l'irruzione dell'Islam nel Mediterraneo, ma soprattutto dopo l'xi secolo, i movimenti millenaristici ed escatologici compaiono di nuovo,

³⁴ Cfr. anche A. -A. VASILIEV, *Medieval Ideas of the End of the World: West and East*, in *Byzantium*, Boston 1944, voi. XVI, fase. 2, 1942-43, pp. 462-502.

questa volta diretti contro la Chiesa oppure contro la sua gerarchia. Questi movimenti hanno un certo numero di caratteristiche comuni: i loro ispiratori attendono e proclamano la restaurazione del Paradiso sulla Terra dopo un periodo di prove e di terribili cataclismi. La Fine imminente del Mondo era attesa anche da Lutero. Per secoli si ritrova, a più riprese, la stessa idea religiosa: questo mondo — il Mondo della Storia — è ingiusto, abominevole, demoniaco; fortunatamente, sta già marcendo, le catastrofi sono cominciate, questo vecchio mondo si incrina da tutte le parti; molto prossimamente sarà annientato, le forze delle tenebre verranno definitivamente vinte e i « buoni » trionferanno, il Paradiso sarà riconquistato. Tutti i movimenti millenaristici ed escatologici dimostrano ottimismo. Essi reagiscono contro il terrore della Storia con una forza che solamente l'estrema disperazione può suscitare. Ma, da secoli, le grandi confessioni cristiane non conoscono più la tensione escatologica. L'attesa della Fine del Mondo e l'imminenza dell'Ultimo Giudizio, non caratterizzano alcuna delle grandi Chiese cristiane. Il millenarismo sopravvive faticosamente in alcune sette cristiane recenti.

La mitologia escatologica e millenaristica ha fatto la sua ricomparsa in questi ultimi tempi in Europa con due movimenti politici totalitari. Anche se in apparenza radicalmente secolarizzati, il nazismo ed il comunismo sono carichi di elementi escatologici; annunciano la Fine di questo mondo e l'inizio di un'era di abbondanza e di beatitudine. Norman Cohn, l'autore del più recente libro sul millenarismo, scrive a proposito del nazional-socialismo e del marxismo-leninismo: « Sotto il gergo pseudo-scientifico, di cui l'uno e l'altro si servono, si ritrova una visione delle cose che richiama singolarmente le elucubrazioni alle quali ci si abbandonava nel Medioevo. La lotta finale, decisiva, degli Eletti (siano " ariani " oppure

" proletari ") contro gli eserciti del demonio (Ebrei oppure " borghesi "); la gioia di dominare il mondo o quella di vivere nella assoluta uguaglianza, o entrambe ad un tempo, accordata, secondo un decreto della Provvidenza, agli Eletti che troveranno così un compenso a tutte le loro sofferenze; il compimento dei fini ultimi della Storia in un universo finalmente liberato dal male, ecco alcune vecchie chimere che accarezziamo ancora oggi »³⁵.

Il millenarismo presso i « primitivi »

Ma soprattutto fuori del mondo occidentale il mito della Fine del Mondo conosce, ai nostri giorni, una notevole diffusione. Si tratta di numerosi movimenti indigeni millenaristici, i più conosciuti dei quali sono i *cargo cults* melanesiani, che si ritrovano ugualmente in altre regioni dell'Oceania, e anche nelle antiche colonie europee dell'Africa. Molto probabilmente, la maggior parte di questi movimenti sono sorti in seguito a contatti più o meno prolungati con il Cristianesimo. Anche se sono quasi sempre antibianchi e anticristiani, la maggior parte di questi millenarismi aborigeni comporta elementi escatologici cristiani. In certi casi, gli aborigeni si rivoltano contro i missionari precisamente perché questi ultimi non si comportano come veri cristiani e, per esempio, non credono all'imminente venuta del Cristo e alla risurrezione dei morti. In Melanesia, i *cargo cults* hanno assimilato i miti e i rituali del Nuovo Anno. Come già abbiamo visto, le feste del Nuovo Anno implicano la ri-creazione simbolica del Mondo. Gli adepti dei *cargo cults* credono anch'essi che il Cosmo verrà distrutto e ricreato, e che la tribù

³⁵ NORMAN COHN, *The Pursuit of the Millenium*, New York 1957, p. 308. Trad. it., *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano 1965.

ricupererà una sorta di Paradiso: i morti risusciteranno e non ci saranno più né morte né malattie. Ma come nelle escatologie indo-iraniche e giudeo-cristiane, questa nuova creazione — oppure, questo ricupero del Paradiso — sarà preceduta da una serie di catastrofi cosmiche: la terra tremerà, vi saranno piogge di fuoco, le montagne franeranno e ricopriranno le valli, i bianchi e gli aborigeni, che non aderiscono al culto, saranno annientati, ecc.

La morfologia dei millenarismi primitivi è molto ricca e complessa. A noi interessa mettere in rilievo alcuni fatti:

1. I movimenti millenaristici possono essere considerati come uno sviluppo dello scenario mitico-rituale del rinnovamento periodico del Mondo.

2. L'influenza diretta o indiretta dell'escatologia cristiana sembra quasi sempre fuori dubbio.

3. Anche se attirati dai valori occidentali e desiderosi di impadronirsi sia della religione e della educazione dei bianchi sia delle loro ricchezze ed armi, gli adepti dei movimenti millenaristici sono antioccidentali.

4. Tali movimenti sono sempre suscitati da forti personalità religiose di tipo profetico e organizzati e amplificati da uomini politici per fini politici.

5. Per tutti questi movimenti il millennio è imminente, ma non verrà instaurato senza cataclismi cosmici o catastrofi storiche TM.

Inutile insistere sul carattere politico, sociale ed economico di questi movimenti: è già evidente di per sé. Ma la loro forza, la loro diffusione, la loro creatività non risiedono unicamente in questi fattori socio-economici. Si tratta di movimenti religiosi. Gli adepti attendono e proclamano la Fine del Mondo per giungere a una migliore

³⁶ Cfr. M. ELIADE, *Méhistofélès et l'Androgyne*, cit., pp. 155 e seguenti.

condizione economica e sociale — ma soprattutto perché sperano in una ri-creazione del Mondo e in una restaurazione della beatitudine umana. Hanno fame e sete dei beni terreni, ma anche dell'immortalità, della libertà e della beatitudine paradisiaca. Per loro la Fine del Mondo renderà possibile l'instaurazione di un'esistenza umana beatifica perfetta e senza fine.

Aggiungiamo che, anche dove non si tratta di una fine catastrofica, l'idea di una rigenerazione, di una ri-creazione del Mondo, costituisce l'elemento essenziale del movimento. Il profeta, oppure il fondatore del culto, proclama l'imminente « ritorno alle origini » e, di conseguenza, il ricupero dello stato « paradisiaco » iniziale. Certo, in alcuni casi questo stato paradisiaco « originale » rappresenta l'immagine idealizzata della situazione culturale ed economica antecedente all'arrivo dei bianchi. Questo non è l'unico esempio di una mitizzazione dello « stato originario », della « storia antica » concepita come Età dell'Oro. Ma ciò che ci interessa, non è la realtà « storica » che si giunge talvolta a isolare e a staccare da queste esuberanti fantasticherie, ma il fatto che la Fine del Mondo — quello della colonizzazione — e l'attesa di un Mondo Nuovo implicano un ritorno alle origini. Il personaggio messianico è identificato con l'Eroe culturale oppure l'Antenato mitico di cui si attendeva il ritorno. La loro venuta equivale a una riattualizzazione dei tempi mitici dell'origine, quindi ad una ri-creazione del Mondo. L'indipendenza politica e la libertà culturale proclamate dai movimenti millenaristici dei popoli coloniali sono concepiti come un ricupero di uno stato beatifico originale. Insomma, anche senza una distruzione apocalittica *visibile*, questo mondo, il vecchio mondo, è simbolicamente abolito e il Mondo paradisiaco della origine è instaurato al suo posto.

ha « *Fine del Mondo* » nell'arte moderna

Le società occidentali non hanno nulla di paragonabile all'ottimismo di cui danno prova l'escatologica comunista e i millenarismi primitivi. Al contrario, esiste ancor oggi la paura, sempre più minacciosa, di una Fine catastrofica del Mondo provocata dalle armi termonucleari. Nella coscienza degli occidentali questa fine sarà radicale e definitiva e non sarà seguita da una nuova Creazione del Mondo. Non ci è possibile fare qui un'analisi sistematica delle molteplici espressioni della paura atomica nel mondo moderno.

Ma altri fenomeni culturali occidentali ci sembrano significativi per la nostra ricerca: ci riferiamo soprattutto alla storia dell'arte occidentale.

Dall'inizio del secolo le arti plastiche, come la letteratura e la musica, hanno conosciuto trasformazioni così radicali che si è potuto parlare di una « distruzione del linguaggio artistico ». Iniziata nella pittura, questa « distruzione del linguaggio » si è estesa alla poesia, al romanzo e ultimamente, con Ionesco, al teatro. In certi casi si tratta di un vero annientamento dell'Universo artistico ormai fissato. Contemplando certe opere recenti, si ha l'impressione che l'artista abbia voluto fare *tabula rasa* di tutta la storia della pittura. Siamo di fronte a qualche cosa di più di una distruzione: è una regressione al Caos, ad una sorta di *massa confusa* primordiale. E pertanto, davanti a simili opere si intuisce che l'artista è alla ricerca di qualcosa che non ha ancora espresso. Gli sarebbe necessario ridurre al nulla le rovine ed i rottami accumulati dalle rivoluzioni plastiche precedenti; gli sarebbe necessario giungere ad una modalità germinale della materia, per poter ricominciare da zero la storia dell'arte. In molti artisti moderni si sente che la « distruzione del linguaggio plastico » non è che la prima fase

di un processo più complesso e che deve seguire necessariamente la ri-creazione di un nuovo Universo.

Nell'arte moderna il nichilismo ed il pessimismo dei primi rivoluzionari e dei primi demolitori rappresentano degli atteggiamenti già superati. Ai nostri giorni, nessun grande artista crede alla degenerazione e all'imminente scomparsa della propria arte. Da questo punto di vista il loro atteggiamento assomiglia a quello dei « primitivi »: essi hanno contribuito alla distruzione del Mondo — cioè alla distruzione del *loro* Mondo, del loro Universo artistico — per crearne un altro. Ora, questo fenomeno culturale è molto importante, perché sono soprattutto gli artisti a rappresentare le autentiche forze creatrici di una civiltà o di una società. Con la loro creazione, gli artisti anticipano ciò che accadrà — talvolta una oppure due generazioni dopo — negli altri settori della vita sociale e culturale.

È significativo che la distruzione dei linguaggi artistici abbia coinciso con lo sviluppo della psicanalisi. La psicologia del profondo ha dato valore all'interesse per le origini, interesse che è così caratteristico nell'uomo delle società arcaiche. Sarebbe interessante analizzare da vicino il processo di rivalorizzazione del mito della Fine del Mondo nell'arte contemporanea. Si potrebbe constatare che gli artisti, lungi dall'essere i nevrotici di cui si parla talora, sono, al contrario, più sani psichicamente di molti uomini moderni. Essi hanno compreso che un Vero Ricominciamento non può aver luogo che dopo una Vera Fine. E, primi fra i moderni, gli artisti si sono dati a distruggere realmente il *loro* Mondo, per ri-creare un Universo artistico nel quale l'uomo possa ad un tempo esistere, contemplare e sognare.

Capitolo quinto

**Il tempo
può essere dominato**

La certezza di un nuovo inizio

L'accostamento che abbiamo abbozzato fra l'« ottimismo » dei popoli recentemente decolonizzati e quello degli artisti occidentali, avrebbe potuto essere ampliato e sviluppato. Infatti, si impongono altri confronti fra certe credenze delle società tradizionali e certi aspetti della cultura moderna. Ma ci siamo riservati di fare più avanti questi confronti, per non interrompere lo sviluppo della nostra esposizione, dal momento che abbiamo esaminato il tema mitico della Fine del Mondo soprattutto per mettere in evidenza i rapporti tra l'escatologia e la cosmogonia. Ci si ricordi che abbiamo insistito, nel terzo capitolo, sull'estrema importanza dello scenario mitico-rituale della rigenerazione annuale del Mondo. Abbiamo visto che questo scenario implica il motivo della « perfezione degli inizi » e che, a partire da un certo momento storico, questo motivo diventa « mobile », diventa adatto a significare sia la perfezione degli inizi nel passato mitico che quella che si opererà nel futuro, dopo la distruzione di questo Mondo.

Nel lungo *excursus* sui miti della Fine del Mondo, analizzati nel precedente capitolo, abbiamo voluto mettere in risalto che, anche nelle escatologie, l'essenziale non è il fatto della *fine*, ma la certezza di un *nuovo inizio*. Ora,

questo ricominciamento è propriamente la replica dell'inizio assoluto, la cosmogonia. Si potrebbe dire che, anche in questo caso, abbiamo incontrato l'atteggiamento spirituale che caratterizza l'uomo arcaico, cioè il valore eccezionale accordato alla *conoscenza delle origini*. Infatti per l'uomo delle società arcaiche la conoscenza dell'origine di ogni cosa (animale, pianta, oggetto cosmico, ecc.) conferisce una sorta di dominio magico su di essa; si sa dove trovarla e come farla riapparire nel futuro. Si potrebbe applicare la stessa formula a proposito dei miti escatologici: la conoscenza di ciò che è avvenuto *ab origine*, della cosmogonia, procura la conoscenza di ciò che accadrà nel futuro. La « mobilità » dell'origine del Mondo traduce la speranza dell'uomo che il suo Mondo *vi sia sempre*, anche se è periodicamente distrutto, nel vero senso della parola. È una soluzione di disperazione? No, perché l'idea della distruzione del Mondo non è in fondo un'idea pessimistica. A causa della sua durata, il Mondo degenera e si consuma, perciò deve essere simbolicamente ri-creato ogni anno. Ma si è potuta accettare l'idea della distruzione apocalittica del Mondo perché si conosceva la cosmogonia, cioè il « segreto » dell'origine del Mondo.

Freud e la conoscenza dell'« origine »

Inutile insistere ancora sul valore *esistenziale* della conoscenza dell'origine nelle società tradizionali. Questo tipo di comportamento non è esclusivamente arcaico. Il desiderio di conoscere l'origine delle cose caratterizza anche la cultura occidentale. Il xvni e soprattutto il xix secolo hanno visto moltiplicarsi le ricerche concernenti sia l'origine dell'Universo, della vita, delle specie, oppure dell'uomo, che l'origine della società, del linguaggio, della religione e di tutte le istituzioni umane. Ci si sforza di

conoscere l'origine e la storia di tutto ciò che ci circonda: sia l'origine del sistema solare che quella di un'istituzione come il matrimonio, o di un gioco di bimbi come « il pie' zoppo ».

Nel xx secolo lo studio scientifico degli inizi ha preso un'altra direzione. Per la psicanalisi, per esempio, il vero primordiale è il « primordiale umano », la prima infanzia. Il fanciullo vive in un tempo mitico, paradisiaco \ La psicanalisi ha elaborato tecniche che possono rivelarci gli « inizi » della nostra storia personale e soprattutto individuare l'avvenimento specifico che ha posto fine alla beatitudine dell'infanzia ed ha deciso l'orientamento futuro della nostra esistenza. « Traducendo ciò in termini di pensiero arcaico, si potrebbe dire che vi fu un *Paradiso* {per la psicanalisi, lo stadio prenatale oppure il periodo che si estende fino allo svezzamento) e una *rottura*, una *catastrofe* (il traumatismo infantile), e, qualunque sia l'atteggiamento dell'adulto rispetto a questi avvenimenti primordiali, non sono meno costitutivi del suo essere »².

È interessante constatare che, fra tutte le scienze della vita, solo la psicanalisi giunge all'idea che gli « inizi » di ogni essere umano sono beatifici e costituiscono una specie di Paradiso, mentre le altre scienze della vita insistono soprattutto sulla precarietà e l'imperfezione degli inizi. Il processo, il divenire, l'evoluzione correggono, a poco a poco, la penosa povertà degli « inizi ».

Due idee di Freud ci interessano: 1. La beatitudine dell'« origine » e degli « inizi » dell'essere umano. 2.

¹ È per questa ragione che l'inconscio presenta la struttura di una mitologia privata. Si può andare anche oltre e affermare non solamente che l'inconscio è « mitologico », ma anche che alcuni dei suoi contenuti sono caricati di valori cosmici; in altre parole, che essi riflettono le modalità, i processi e i destini della vita e della materia vivente. Si può ugualmente dire che l'unico contatto reale dell'uomo moderno con la sacralità cosmica si effettua per mezzo dell'inconscio, sia che si tratti dei suoi sogni e della sua vita immaginativa, oppure delle creazioni che emergono dall'inconscio (poesia, giochi, spettacoli, ecc.).

- Cfr. M. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, cit., p. 56.

L'idea che, attraverso il ricordo, o un « ritorno all'indietro », si possono rivivere certi incidenti traumatici della prima infanzia. La beatitudine dell'« origine » è, abbiamo visto, un tema abbastanza frequente nelle religioni arcaiche; è attestata in India, nell'Iran, in Grecia e nel giudeo-cristianesimo. Se Freud postula la beatitudine all'inizio dell'esistenza umana, ciò non vuol dire che la psicanalisi abbia una struttura mitologica, né che attinga un tema mitico arcaico o che accetti il mito giudeo-cristiano del Paradiso e della caduta. L'unico accostamento che si possa fare tra la psicanalisi e la concezione arcaica della beatitudine e della perfezione dell'origine è dovuta al fatto che Freud ha scoperto l'importanza decisiva del « tempo primordiale e paradisiaco » della prima infanzia, la beatitudine prima della rottura (lo svezzamento), cioè prima che il tempo divenga, per ogni individuo, un « tempo vissuto ».

Quanto alla seconda idea freudiana che interessa la nostra ricerca, cioè il « ritorno all'indietro » con cui si spera di poter riattualizzare certi avvenimenti decisivi della prima infanzia, anch'essa giustifica l'accostamento con i comportamenti arcaici. Abbiamo citato un certo numero di esempi, mettendo in risalto la credenza che si possono riattualizzare, e quindi rivivere, gli avvenimenti primordiali narrati nei miti. Ma, tranne alcune eccezioni (tra le altre, le guarigioni magiche), questi esempi illustrano il ritorno *collettivo* all'indietro. L'intera comunità, oppure una parte importante di essa, riviveva per mezzo dei rituali gli avvenimenti riportati nei miti. La tecnica psicanalitica rende possibile un ritorno *individuale* al tempo dell'origine. Questo ritorno esistenziale all'indietro è conosciuto anche dalle società arcaiche ed ha una funzione importante in certe tecniche psico-fisiologiche orientali. Analizzeremo proprio ora questo problema.

Tecniche tradizionali del « ritorno all'indietro »

Non intendiamo affatto paragonare la psicanalisi a credenze e a tecniche « primitive » od orientali. Lo scopo dell'accostamento ora proposto è di mostrare che il « ritorno all'indietro », di cui Freud ha inteso l'importanza per la comprensione dell'uomo e soprattutto per la sua guarigione, era praticata già nelle culture extra-europee. Dopo tutto ciò che abbiamo detto sulla speranza di rinnovare il Mondo ripetendo la cosmogonia, non è difficile comprendere il fondamento di queste pratiche: il ritorno individuale all'origine è concepito come una possibilità di rinnovare e di rigenerare l'esistenza di quello che l'intraprende. Ma come presto vedremo, il « ritorno all'origine » può essere effettuato per ogni sorta di scopi, e può avere diversi significati.

Vi è, prima di tutto, il simbolismo molto noto dei rituali iniziatici che implicano un *regressus ad uterum*. Poiché abbiamo lungamente analizzato questo complesso nel nostro volume *Naissances mystiques*, ci limitiamo ad alcuni brevi riferimenti. Fin dagli stadi arcaici di cultura, l'iniziazione degli adolescenti comporta una serie di riti il cui simbolismo è chiarissimo: si tratta di trasformare il novizio in embrione, per farlo poi rinascere. L'iniziazione equivale ad una seconda nascita. Per mezzo dell'iniziazione l'adolescente diventa un essere sia socialmente responsabile sia culturalmente sveglio. Il ritorno alla matrice è simboleggiato sia con la reclusione del neofita in una capanna, sia con il suo inghiottimento simbolico da parte di un mostro, sia dalla penetrazione in un terreno sacro identificato con l'utero della Terra-Madre³.

A noi interessa il fatto che, a fianco di questi riti di pubertà, caratteristici delle società « primitive », esi-

³ Cfr., per esempio, il rituale australiano *Kunapipi*, descritto, dopo R. M. BERNDT, in *Naissances mystiques*, Parigi 1959, pp. 106 e ss.

stono ugualmente, in culture più complesse, dei rituali iniziatici che comportano un *regressus ad uterum*. Per limitarci adesso alla sola India, si distingue questo motivo in tre differenti tipi di cerimonie iniziatiche. Vi è, per cominciare, la cerimonia *upanayama*, cioè l'introduzione del ragazzo presso il maestro. Il motivo della gestazione e della rinascita vi è chiaramente espresso: vi si dice che il maestro trasforma il ragazzo in embrione e lo custodisce per tre notti nel ventre⁴. Quello che ha effettuato *Yupanayama* è « nato due volte » (*dvija*). Vi è anche la cerimonia *diksa*, imposta a quello che si prepara per il sacrificio del *soma*, e che consiste propriamente in un ritorno allo stadio fetale⁵. Infine, il *regressus ad uterum* è anche al centro della cerimonia *hiranya-garbha*, letteralmente « embrione d'oro ». Si introduce il candidato in un vaso d'oro a forma di vacca e alla uscita lo si considera come un neonato⁶.

In tutti questi casi il *regressus ad uterum* è attuato al fine di far nascere il candidato ad un nuovo modo di essere o per rigenerarlo. Dal punto di vista della struttura il ritorno alla matrice corrisponde al regresso dell'Universo allo stato « caotico » o embrionale. Le tenebre prenatali corrispondono alla Notte precedente la Creazione e alle tenebre della capanna iniziatica.

Tutti questi rituali iniziatici che comportano un ritorno alla matrice, siano rituali « primitivi » oppure indù, hanno, beninteso, un modello mitico⁷. Ancora più interessanti dei miti relativi ai riti iniziatici di *regressus ad uterum*, sono i miti che riportano le avventure degli Eroi o degli stregoni e degli sciamani, che hanno effettuato il *regressus* in carne ed ossa, e non simbolicamente. Un

⁴ *Ibid.*, pp. 113 e ss.

⁵ *Ibid.*, pp. 115 e ss.

⁶ *Ibid.*, pp. 118 e ss.

⁷ Sul modello mitico dei rituali iniziatici indù, *ibid.*, p. 117.

grande numero di miti mette in risalto: 1. L'inghiottimento di un eroe da parte di un mostro marino e la sua uscita vittoriosa dopo aver forzato il ventre dell'inghiottitore. 2. L'attraversamento iniziatico di una *vagina dentata*, oppure la discesa pericolosa in una grotta o in un crepaccio paragonato alla bocca o all'utero della Madre Terra. Tutte queste avventure costituiscono infatti delle prove iniziatiche, in seguito alle quali l'eroe vittorioso acquista un nuovo modo d'essere⁸.

I miti e i riti iniziatici del *regressus ad uterum* mettono in evidenza il seguente fenomeno: il « ritorno all'origine » prepara una nuova nascita, ma questa non ripete la prima, la nascita fisica. Si ha propriamente rinascita mistica, d'ordine spirituale, in altre parole, accesso a un nuovo modo di esistenza (che comporta maturità sessuale, partecipazione al sacro e alla cultura, in breve, « apertura » allo Spirito). L'idea fondamentale è che, per accedere a un modo superiore di esistenza, bisogna ripetere la gestazione e la nascita, ma si ripetono ritualmente, simbolicamente; in altri termini, si ha a che fare con azioni orientate verso valori dello Spirito e non con comportamenti che derivano dall'attività psico-fisiologica.

Abbiamo dovuto insistere su questo punto per non lasciare l'impressione che tutti i miti di « ritorno all'origine » si situino sullo stesso piano. Certamente, il simbolismo è lo stesso, ma i contesti sono differenti e proprio l'intenzione rivelata dal contesto ci dà, in ogni caso particolare, il vero significato. Come abbiamo visto, sotto l'aspetto della struttura è possibile omologare le tenebre prenatali oppure quelle della capanna iniziatica alla Notte precedente la Creazione. Infatti la Notte, da cui nasce ogni mattino il Sole, simboleggia il Caos primordiale, e il levar del sole è una replica della cosmogonia. Ma è evi-

⁸ *Ibid.*, pp. 132 e ss.

dente che questo simbolismo cosmogonico si arricchisce di nuovi valori nel caso della nascita dell'Antenato mitico, della nascita fisica di ogni individuo e della rinascita iniziatica.

Tutto ciò risalterà più chiaramente dagli esempi che ora esamineremo. Vedremo che il « ritorno all'origine » è servito come modello a tecniche fisiologiche e psicomentali che mirano sia alla rigenerazione e alla longevità sia alla guarigione e alla liberazione finale. Abbiamo già avuto occasione di sottolineare che il mito cosmogonico si presta a molteplici applicazioni, fra cui la guarigione la creazione poetica, l'introduzione del fanciullo nella società e nella cultura, *ecc.* Abbiamo anche visto come il *regressus ad uterum* può essere omologato ad una regressione allo stato caotico precedente alla Creazione. Si comprende allora perché certe tecniche terapeutiche arcaiche utilizzino il ritorno rituale alla matrice al posto della recitazione cerimoniale del mito cosmogonico. Per esempio, ancora oggi in India la medicina tradizionale opera il ringiovanimento dei vecchi e la rigenerazione dei malati completamente esauriti interrandoli in una fossa che ha la forma della matrice: è chiaro il simbolismo della « nuova nascita ». D'altronde si tratta di un'usanza attestata anche fuori dell'India, quella di interrare i malati per farli nascere dal seno della Madre Terra⁹.

Il prestigio terapeutico del « ritorno all'origine » lo si ritrova anche in Cina. Il Taoismo accorda una notevole importanza alla « respirazione embrionale », *t'ai-si*, che consiste in una respirazione a circuito chiuso, alla maniera di un feto; l'adepto si sforza di imitare la circolazione del sangue e il respiro dalla madre al bimbo e dal bimbo alla madre. La prefazione al testo *T'ai-si k'euou kiue* (formule orali della respirazione embrionale) lo dice

⁹ Cfr. *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 259.

espressamente: « Ritornando alla base, ritornando all'origine, si scaccia la vecchiaia, si ritorna allo stato di feto »¹⁰. Un testo del Taoismo moderno sincretista si esprime in questi termini. « Perciò il (Budda) Joulai (cioè Tathàgata), nella sua grande misericordia ha rivelato il metodo del lavoro (alchemico) del Fuoco e ha insegnato all'uomo a *penetrare di nuovo nella matrice* per rifare la sua (vera) natura e (la pienezza della) sua parte di vita ».

Siamo quindi di fronte a due tecniche mistiche diverse, ma solidali, entrambe perseguiti il raggiungimento del « ritorno all'origine »: la « respirazione embrionale » e l'opera alchemica. Si sa che queste due tecniche figurano tra i numerosi metodi utilizzati dai Taoisti per conquistare la giovinezza e l'estrema longevità (l'« immortalità »). L'esperienza alchemica deve essere accompagnata da un'appropriata meditazione mistica. Durante la fusione dei metalli, l'alchimista-taoista si sforza di operare nel suo corpo l'unione dei due principi cosmologici, Cielo e Terra, per reintegrare la situazione caotica primordiale, che esisteva prima della Creazione. Questa situazione primordiale, chiamata anche espressamente stato « caotico » (*houen*), corrisponde sia a quello dell'uovo o dell'embrione, sia allo stato paradisiaco e innocente del mondo increato¹². Il taoista si sforza di ottenere questo stato primordiale sia con la meditazione, che accompagna l'esperienza alchemica, sia con la « respirazione embrionale ». Ma la « respirazione embrionale » si riduce in ultima analisi a ciò che i testi chiamano la « unificazione dei respiri », tecnica abbastanza complessa che non possiamo

¹⁰ H. MASPÉRO, *Les procédés de « Nourrir le Principe Vital » dans la religion taoïste ancienne*, in « Journal Asiatique », aprile-giugno 1937, pagina 198.

¹¹ *Houei-ming-king* di LIEOU HOUAYANG, citato da ROLF STEIN, *Jardins en miniature d'Extrême Orient*, in « Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient », Hanoi 1943, voi. XLII, p. 97.

¹² Cfr. R. STEIN, *op. cit.*, p. 54.

esaminare adesso. Basta dire che la « unificazione dei respiri » ha un modello cosmologico. Infatti, secondo le tradizioni taoiste, i « respiri » erano, all'origine, confusi e formavano un uovo, il Grande Uno, dal quale si sono staccati il Cielo e la Terra¹³.

L'ideale dei Taoisti, cioè il conseguimento della beatitudine, della giovinezza e della longevità (P« immortalità »), aveva quindi un modello cosmologico: era lo stato dell'unità primordiale. Non abbiamo più in questo caso una riattualizzazione del mito cosmogonico, come nei rituali di guarigione che abbiamo prima ricordato. Non si tratta più di ripetere la *creazione cosmica*, ma di ritrovare lo stato che *precedeva la cosmogonia*, il Caos. Ma il movimento del pensiero è lo stesso: la salute e la giovinezza si ottengono con un « ritorno all'origine », sia « ritorno alla matrice », sia ritorno al Grande Uno cosmico. È quindi importante constatare che anche in Cina si pensa che la malattia e la vecchiaia possono essere guarite dal « ritorno all'origine », il solo mezzo che il pensiero arcaico riteneva efficace per annullare l'opera del tempo, poiché si tratta sempre, in definitiva, di abolire il tempo trascorse, di « ritornare all'indietro » e di ricominciare l'esistenza con la somma intatta delle sue virtualità.

Per guarirsi dall'opera del Tempo

Sotto questo profilo è particolarmente interessante l'India; lo Yoga e il Buddismo vi hanno sviluppato in un grado sconosciuto altrove certe pratiche psico-fisiologiche del « ritorno all'indietro ». Evidentemente, il rituale non è più usato per un fine terapeutico; non si pratica più il *regressus ad uterum* per la guarigione o il ringio-

¹³ H. MASPÉRO, *op. cit.*, p. 207, n. 1.

vanimento, né per una ripetizione simbolica della cosmogonia, destinata a guarire il paziente con una ri-immersione nella pienezza primordiale. Lo Yoga e il Buddismo si situano su di un piano diverso da quello delle terapeutiche primitive. Il loro fine ultimo non è la salute o il ringiovanimento, ma la perfezione spirituale e la liberazione. Lo Yoga e il Buddismo sono soteriologie, tecniche mistiche, filosofie — e naturalmente si propongono altri fini che non le guarigioni magiche.

Però bisogna notare che queste tecniche mistiche indù presentano analogie strutturali con le terapeutiche arcaiche. Le filosofie, le tecniche ascetiche e contemplative indù perseguono tutte lo stesso fine: guarire l'uomo dal dolore dell'esistenza nel Tempo ". Per il pensiero indù la sofferenza è fondata e indefinitamente prolungata nel mondo dal *karma*, dalla temporalità: la legge del *karma* impone le innumerevoli trasmigrazioni, questo ritorno eterno all'esistenza e, perciò, alla sofferenza. Liberarsi dalla legge *karmica* equivale alla « guarigione ». Il Buddha è il « re dei medici », il suo messaggio è proclamato una « nuova medicina ». « Bruciando » fino all'ultimo germe di una vita futura, si abolisce definitivamente il ciclo *karmico* e ci si libera dal Tempo. Ora, uno dei mezzi per « bruciare » i residui *karmici* è costituito dalla tecnica del « ritorno all'indietro » per conoscere le proprie esistenze precedenti. È una tecnica pan-indù; è attestata negli *Yoga-sutra* (III, 18), è conosciuta da tutti i saggi ed i contemplativi contemporanei al Buddha ed è praticata e consigliata dallo stesso Buddha.

« Si tratta di staccarsi da un preciso istante, il più vicino al momento presente, e di percorrere il tempo a rovescio (*pratiloman*, " a ritroso "), per arrivare *ad originem*, quando la prima esistenza, " prorompendo " nel

¹⁴ Cfr. *Myibes, rêves et mystères*, cit., pp. 50 e ss.

mondo, diede inizio al Tempo, e per ritrovare questo istante paradossale al di là del quale il Tempo non esisteva, poiché nulla si era manifestato. Si comprende il senso e lo scopo di questa tecnica: chi va a ritroso nel Tempo deve necessariamente ritrovare il punto di partenza che, in definitiva, coincide con la cosmogonia. Rivivere le proprie vite passate, significa anche comprenderle e, fino a un certo punto, "bruciare" i propri "peccati", cioè la somma degli atti posti sotto il segno dell'ignoranza e capitalizzati da, un'esistenza all'altra dalla legge del *karma*. Ma vi è dell'altro: si arriva all'inizio del Tempo e si raggiunge il Non-Tempo, l'eterno presente che ha preceduto l'esperienza temporale fondata dalla prima esistenza umana decaduta. In altre parole, partendo da un qualsiasi momento della durata temporale, si può giungere ad *esaurire* questa durata percorrendola a ritroso e sfociare infine nel Non-Tempo, nell'eternità. Ma questo significa trascendere la condizione umana e recuperare lo stato non condizionato che ha preceduto la caduta nel Tempo e la ruota delle esistenze »¹⁵.

Lo Hatha-yoga e certe scuole tantriche utilizzano il metodo detto « andare contro corrente » (*ujàna sàdhana*) oppure il « processo regressivo » (*ulta*), per ottenere l'inversione di tutti i processi psico-fisiologici. Il « ritorno », la « regressione » si traducono, in colui che le realizza, nell'annientamento del Cosmo e, di conseguenza, operano P« uscita dal tempo », l'accesso all'« immortalità ». Nella concezione tantrica l'immortalità non può ottenersi che *arrestando la manifestazione*, quindi il processo di disintegrazione; bisogna andare « contro corrente » (*ujàna sàdhana*) e ritrovare l'Unità primordiale, quella che esisteva *in illo tempore*, prima della Creazione¹⁶. Si tratta quindi

¹⁵ *Ibid.*, pp. 51-52.

¹⁶ M. ELIADE, *Le Yoga, Immortalità et Libertà*, Parigi 1954, pagine 270 e ss.

di realizzare nel proprio essere il processo di riassorbimento cosmico e ritornare così all'« origine ». La *Shiva-samhità* (I, 69 e ss.) propone un esercizio spirituale abbastanza significativo: dopo aver descritto la creazione dell'Universo per opera di Shiva, il testo descrive il procedimento inverso di riassorbimento cosmico, come deve essere *vissuto*, sperimentato dallo *yogi*. Questo *vede* come l'elemento Terra diviene « sottile » e si dissolve nell'elemento Acqua, e come l'Acqua si dissolve nel Fuoco, il Fuoco nell'Aria, l'Aria nell'Etere, ecc., finché tutto si riassorbe nel Grande Brahama¹⁷. Lo *yogi* assiste al *procedimento inverso alla Creazione*, « va all'indietro » fino all'« origine ». Si può accostare questo esercizio *yogico* alla tecnica taoista che si propone il « ritorno all'uovo » e al Grande Uno primordiale.

Ripetiamolo: non intendiamo mettere sullo stesso piano le tecniche mistiche indo-cinesi e le terapeutiche primitive. Si tratta di fenomeni culturali diversi. Ma è significativo constatare una certa continuità del comportamento umano rispetto al tempo attraverso le epoche e in diverse culture. Si può definire questo comportamento nel modo seguente: *per guarirsi dall'opera del Tempo, bisogna « ritornare all'indietro » e raggiungere l'« inizio del Mondo »*. Abbiamo appena visto che questo « ritorno all'origine » è stato variamente valorizzato. Nelle culture arcaiche e paleo-orientali la ripetizione del mito cosmogonico aveva come fine l'abolizione del Tempo trascorso e l'inizio di una nuova esistenza, con le forze vitali intatte. Per i « mistici » cinesi e indù, lo scopo non era più di ricominciare una nuova esistenza quaggiù, sulla terra, ma di « ritornare indietro » e di reintegrare il Grande Uno primordiale. Ma in questi esempi, come in tutti gli

¹⁷ *Ibid.*, p. 272.

altri che abbiamo citato, l'elemento specifico e decisivo era sempre il « ritorno all'origine ».

Ricuperare il passato

Abbiamo ricordato qualche esempio per confrontare due categorie di tecniche: la psicanalisi e i metodi arcaici ed orientali che comportano diversi procedimenti di « ritorno all'origine », ordinati d'altronde a fini diversi. Il nostro proposito non era di trattare lungamente questi procedimenti, ma di mostrare che il ritorno esistenziale all'origine, anche se specifico della mentalità arcaica, non costituisce una condotta caratteristica di questa mentalità. Freud ha elaborato una tecnica analoga per permettere a un individuo moderno di ricuperare il contenuto di certe esperienze « originarie ».

Abbiamo visto che esistono varie possibilità per ritornare indietro, ma le più importanti sono: 1. La reintegrazione pronta e diretta della prima situazione (sia il Caos oppure lo stato pre-cosmogonico, sia il momento della Creazione). 2. Il ritorno progressivo all'« origine » ripercorrendo il Tempo, a partire dall'istante presente fino all'« inizio assoluto ».

Nel primo caso si tratta di un'abolizione vertiginosa, veramente istantanea, del Cosmo (oppure dell'essere umano in quanto risultato di una certa durata temporale) e della restaurazione della situazione originaria (il Caos oppure — a livello antropologico — il « seme », l'« embrione »). È evidente la rassomiglianza tra la struttura di questo metodo e quella degli scenari mitico-rituali di regressione immediata al Caos e di ripetizione della cosmogonia.

Nel secondo caso, quello del ritorno progressivo all'origine, abbiamo bisogno di un ricordo meticoloso degli

avvenimenti personali e storici. Certamente, anche in questo caso, lo scopo ultimo è di « bruciare » questi ricordi, di abolirli in un qualche modo, rivivendoli e staccandosi da essi. Ma non si tratta più di cancellarli istantaneamente per raggiungere al più presto possibile l'istante originario. Al contrario, l'importante è ricordarsi anche i particolari più insignificanti dell'esistenza (presente o passata), perché unicamente grazie a questo ricordo si arriva a « bruciare » il proprio passato, a dominarlo, a impedirgli di intervenire nel presente.

Si vede la differenza con il primo tipo, il cui modello è l'abolizione istantanea del Mondo e la sua ri-creazione. Qui, il *ricordo* è di capitale importanza. Ci si libera dall'opera del Tempo con il ricordo, con l'*anàmnèsis*. L'essenziale è ricordarsi tutti gli avvenimenti di cui si è stati testimoni nella durata temporale. Questa tecnica è quindi in relazione con la concezione arcaica che abbiamo lungamente trattato e che sottolinea l'importanza di conoscere l'origine e la storia di una cosa per poterla dominare. Certamente, il percorrere il tempo a ritroso implica una esperienza dipendente dalla memoria personale, anche se la conoscenza dell'origine si riduce all'apprendimento di una storia primordiale esemplare, di un mito. Ma le strutture sono omologabili: si tratta sempre di ricordarsi, dettagliatamente e molto precisamente, ciò *che è accaduto agli inizi* e da allora in poi.

Tocchiamo qui un problema importantissimo non soltanto per la comprensione del mito, ma specialmente per lo sviluppo successivo del pensiero mitico. La conoscenza dell'origine e della storia esemplare delle cose conferisce una sorta di dominio magico su di esse. Ma questa conoscenza apre la via anche alle speculazioni sistematiche sull'origine e la struttura del Mondo. Ritorneremo su questo problema. Dobbiamo però precisare subito che il ricordo è considerato come la conoscenza per eccellenza. Chi è

capace di *ricordarsi*, dispone di una forza magico-religiosa più preziosa ancora di chi *conosce* l'origine delle cose. Nell'India antica, per esempio, si distingue chiaramente la differenza tra la conoscenza « obiettiva » dell'origine delle varie realtà e la conoscenza « soggettiva », basata sul ricordo delle precedenti esistenze. « Conosciamo, o sogno, il tuo luogo di nascita (*janitram*) », esclama l'autore di un mito *dell'Atharva Veda* (VI, 46, 2). « Sappiamo, o Agni, che il tuo luogo di nascita è triplice » (*ibid.*, XIII, 3, 21). Grazie a questa conoscenza dell'origine (« il luogo di nascita »), l'uomo riesce a difendersi contro il sogno ed è in grado di prendere impunemente in mano il fuoco.

Ma la conoscenza delle proprie esistenze precedenti, cioè della propria « storia » personale, conferisce qualche cosa di più: una scienza di tipo soteriologico e il dominio sul proprio destino. Chi si ricorda delle sue « nascite » (= origine) e delle sue precedenti vite (= durata costituita da una serie considerevole di avvenimenti subiti) riesce a liberarsi dai condizionamenti *karmici*, diventa cioè padrone del suo destino. Perciò il « ricordo assoluto » — quello del Buddha, per esempio — equivale all'onniscienza e conferisce al suo possessore il potere di Cosmostrate. Ananda e altri discepoli di Buddha si « ricordavano delle nascite », erano di « quelli che si ricordavano delle nascite ». Vàmadeva, autore di un celebre inno *rig-vedico*, diceva di se stesso: « Trovandomi nella matrice, ho conosciuto tutte le nascite degli dèi » (*Rig Veda*, IV, 27, 1). Anche Krishna « conobbe tutte le esistenze » (*Bhagavad-Gita*, IV, 5)¹⁸. Tutti — dèi, Buddha, saggi, *yogi* — si schierano tra *quelli che sanno*.

La conoscenza delle esistenze precedenti non costituisce una tecnica esclusivamente indù; ciò è attestato

Cfr. *Mythes, rêves et mystères*, cit., p. 52.

presso gli sciamani. Vedremo che ha avuto una funzione importante nelle speculazioni filosofiche greche. Ma ora è importante sottolineare che il prestigio eccezionale della conoscenza delle Origini e della Storia antica (cioè delle precedenti esistenze) deriva in ultima analisi dall'importanza accordata alla conoscenza dei miti « esistenziali » e « storici », dei miti che riportano la costituzione della condizione umana. Come abbiamo detto, questa condizione umana ha una storia: certi avvenimenti decisivi sono accaduti nell'epoca mitica e, in seguito a ciò, l'uomo è divenuto quale è attualmente.

Questa storia primordiale, drammatica e talvolta anche tragica, non solamente deve essere *conosciuta*, ma deve essere continuamente *ricordata*. Vedremo più avanti le conseguenze di questa decisione presa dall'uomo arcaico, a un certo momento della sua storia, di rivivere continuamente le crisi e le tragedie del suo passato mitico.

Capitolo sesto

**Mitologia,
ontologia, storia**

L'essenziale precede l'esistenza

Per *l'homo religiosus* l'essenziale precede l'esistenza. Questo è vero sia per l'uomo delle società « primitive » e orientali che per il giudeo, il cristiano e il musulmano. L'uomo è quale è oggi, perché una serie di fatti è accaduta *ab origine*. I miti gli raccontano questi avvenimenti e, facendo ciò, gli spiegano come e perché è stato costituito a questo modo. Per *l'homo religiosus* l'esistenza reale, autentica, comincia al momento in cui riceve la comunicazione di questa Storia primordiale e ne assume le conseguenze. È sempre storia divina perché i personaggi sono gli Esseri Soprannaturali e gli Antenati mitici. Un esempio: l'uomo è mortale perché un Antenato mitico ha perduto, stupidamente, l'immortalità, oppure perché un Essere Soprannaturale ha deciso di togliergliela, oppure perché in seguito ad un avvenimento mitico si è trovato con gli attributi della sessualità e della mortalità, ecc. Certi miti spiegano l'origine della morte con un accidente o con uno sbaglio: il messaggero del Dio, un animale, dimentica il messaggio oppure, pigro, giunge troppo tardi, ecc. È un modo pittoresco per esprimere l'assurdità della morte. Ma anche in questo caso la Storia resta una « storia divina » perché l'autore del messaggio è un Essere Soprannaturale e, in fin dei conti,

avrebbe potuto, se avesse voluto, annullare l'errore del suo messaggero.

Se è vero che i fatti essenziali sono accaduti *ab origine*, questi avvenimenti non sono gli stessi per tutte le religioni. L'« essenziale » è, per il giudeo-cristianesimo, il dramma del Paradiso, che ha dato origine all'attuale condizione umana. Per l'uomo mesopotamico, l'essenziale è la formazione del Mondo per mezzo del corpo lacerato del mostro marino Tiamat e la creazione dell'uomo per mezzo del sangue dell'arcidemone Kingu, mescolato con un po' di terra (con una sostanza, insomma, direttamente derivata dal corpo di Tiamat). Per un australiano l'« essenziale » si riduce a una serie di atti compiuti dagli Esseri Soprannaturali nel « Tempo del Sogno ».

Non è possibile presentare qui tutti i temi mitici che rappresentano — per le diverse religioni — l'« essenziale », il dramma primordiale che ha costituito l'uomo quale è oggi. Basti ricordare i tipi più importanti. Ciò che ci interessa ora, a questo punto della nostra ricerca, è scoprire gli atteggiamenti *dell'homo religiosus* in rapporto a questo « essenziale » che lo precede. Supponiamo *a priori* che ne abbia avuti molti, perché, come abbiamo appena visto, il contenuto di questo « essenziale » che si è deciso nei tempi mitici varia da una visione religiosa all'altra.

Deus otiosus

Un grande numero di tribù primitive, specialmente quelle arrestatesi allo stadio della piccola raccolta e della caccia, conoscono un Essere Supremo; ma esso non ha quasi nessun posto nella vita religiosa. Si sanno d'altronde poche cose sul suo conto, i suoi miti sono poco numerosi e, in genere, abbastanza semplici. Si ritiene che questo

Essere Supremo abbia creato il Mondo e l'uomo, ma che ben presto abbia abbandonato le sue creazioni e si sia ritirato in Cielo. Talvolta non ha neppure terminato la creazione e un altro Essere divino, suo « Figlio », oppure il suo rappresentante, si è incaricato della faccenda. Abbiamo trattato altrove la trasformazione dell'Essere Supremo in *deus otiosus*; ci limiteremo perciò ora a qualche esempio \ Presso i Selk'nam della Terra del Fuoco, il Dio, che si chiama « Abitatore del Cielo », oppure « Colui che è nel Cielo », è eterno, onnisciente, onnipotente, ma la creazione è stata portata a termine dagli Antenati mitici, creati anch'essi dall'Essere Supremo prima di ritirarsi al di là delle stelle. Questo Dio vive appartato dagli uomini, indifferente a ciò che succede nel Mondo. Egli non ha né immagini né sacerdoti. Non gli si rivolgono preghiere che in caso di malattia (« Tu, dall'alto, non prendermi il mio bambino; è ancora troppo piccolo ») e gli si fanno offerte specialmente durante le intemperie.

Gli Yoruba della Costa degli Schiavi credono in un Dio del Cielo chiamato Olorum (letteralmente: « Proprietario del Cielo »), che dopo aver iniziato la creazione del mondo lascia la cura di portarlo a termine e di governarlo a un dio inferiore, Obatala. Quanto a lui, si è ritirato definitivamente dalle cose terrestri e umane e non esistono né templi, né statue, né sacerdoti di questo Dio supremo divenuto *deus otiosus*. È però invocato come estremo aiuto in tempi di calamità.

Ndyambi, il dio supremo degli Herero, ritiratosi nel Cielo, ha abbandonato l'umanità a divinità inferiori. « Perché offrirgli sacrifici? », spiega un indigeno. « Non dobbiamo temerlo, perché, al contrario dei nostri morti, non ci fa alcun male »². L'Essere Supremo dei Tumbukas è troppo grande « per interessarsi dei casi ordinari degli

¹ Cfr. *Trattato di storia delle religioni*, cit., pp. 51 e ss.

² *Ibid.*, p. 53.

umani ». Dzingbe (« Il Padre Universale ») degli Ewe è invocato soltanto durante la siccità: « O cielo, a cui dobbiamo i nostri ringraziamenti, grande è la siccità; fa' che piova, che la terra si disseti e che prosperino i campi! »³. L'allontanamento e il disinteressamento dell'Essere Supremo sono bene espressi in un detto dei Gyriama dell'Africa orientale, che dipinge così il loro Dio: « Mulu-gu (Dio) è in alto; i miei Mani sono in basso! ». I Bantu dicono: « Dio, dopo aver creato l'uomo, non si occupa affatto di lui ». E i Pigmei ripetono: « Dio si è allontanato da noi! »⁴.

Come si può vedere da questi pochi esempi, l'Essere Supremo sembra aver perso *l'attualità religiosa*, è assente dal culto e i miti mostrano che si è ritirato lontano dagli umani, che è divenuto un *deus otiosus*. Il fenomeno si verifica d'altronde nelle religioni più complesse dell'Oriente antico e del mondo indo-mediterraneo: al Dio celeste creatore, onnisciente e onnipotente, si sostituisce un Dio fecondatore, sposo della Grande Dea, epifania delle forze generatrici dell'Universo⁵.

Sotto certi aspetti, si può dire che il *deus otiosus* è il primo esempio della « morte di Dio » freneticamente proclamata da Nietzsche. Un Dio creatore che si allontana dal culto finisce per essere dimenticato. L'oblio di Dio, come la sua assoluta trascendenza, è una espressione plastica della sua inattualità religiosa oppure, cosa che conduce alla stessa conseguenza, della sua « morte ». La scomparsa dell'Essere Supremo non si è tradotta in un impoverimento della vita religiosa. Al contrario, si potrebbe dire che le vere « religioni » compaiono *dopo* la sua scomparsa: i miti più ricchi e più drammatici, i rituali più stravaganti, gli dèi e le dee di ogni specie, gli

³ *Ibid.*, p. 54.

⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁵ *Ibid.*, pp. 98 e ss.

Antenati, le maschere e le società segrete, i templi, i sacerdoti, ecc. — si trova tutto ciò nelle culture che hanno superato lo stadio della piccola raccolta e della caccia, in cui l'Essere Supremo è o assente (dimenticato?), oppure assolutamente confuso con altre Figure divine, a tal punto che non è più riconoscibile. L'« eclissi di Dio », di cui parla Martin Buber, l'allontanamento e il silenzio di Dio che tormentano certi teologi contemporanei, non sono fenomeni moderni. La « trascendenza » dell'Essere Supremo è sempre servita come scusa per l'indifferenza dell'uomo nei suoi confronti. Anche quando ci si ricorda ancora di lui, il fatto che Dio sia *così lontano* giustifica ogni sorta di negligenze, se non l'indifferenza totale. I Fang dell'Africa equatoriale lo dicono con semplicità, ma con molto coraggio:

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

Dio è Dio, l'uomo è l'uomo.

Ciascuno da sé, ciascuno a casa propria⁶.

Era, d'altra parte, il punto di vista di Giordano Bruno: Dio « come assoluto non ha che far con noi » (*Spaccio della bestia trionfante*).

Possiamo quindi sottolineare una cosa: ci si ricorda dell'Essere Supremo dimenticato o trascurato, precisamente sotto una minaccia che proviene dalle regioni celesti (sicché, intemperie, epidemie, ecc.). Ci si riporti ai pochi esempi citati prima (p. 125).

In genere, ci si rivolge a questo Dio dimenticato come a un'ultima risorsa, quando tutti i possibili passi fatti presso altre Figure Divine sono risultati vani. Il Dio Supremo degli Oraon è Dharmesh. In caso di crisi, gli si sacrifica un gallo bianco e si esclama: « Abbiamo tentato tutto, ma abbiamo ancora te per soccorrerci!...

⁶ *Ibid.*, p. 55.

O Dio, tu sei il nostro Creatore, abbi pietà di noi! »⁷. Ugualmente gli Ebrei si allontanavano da Yahweh e si avvicinavano ai Ba'al e alle Astarte tutte le volte che la storia lo permetteva loro, tutte le volte cioè che vivevano un'epoca di pace e di relativa prosperità economica, ma erano ricondotti di forza verso Dio dalle catastrofi storiche. « Allora, gridarono all'Eterno e dissero: abbiamo peccato, perché abbiamo abbandonato il Signore e abbiamo servito Ba'al e Astarte; ma ora liberaci dalle mani dei nostri nemici e noi ti serviremo » (*1 Samuele*, 12, 10).

Ma anche quando il Dio Supremo è completamente scomparso dal culto ed è dimenticato, sopravvive il suo ricordo, camuffato, degradato, nei miti e nei racconti del « Paradiso » primordiale, nelle iniziazioni e nelle narrazioni degli sciamani e dei *medicine-men*, nel simbolismo religioso (i simboli del Centro del Mondo, del volo magico e dell'ascensione, i simboli celesti e della luce, ecc.) e in certi tipi di miti cosmogonici.

Ci sarebbe molto da dire sul problema dell'oblio di un Essere Supremo al livello del « conscio » della vita religiosa collettiva e della sua sopravvivenza larvale a livello dell'« inconscio » oppure al livello del simbolo, o, infine, nelle esperienze estatiche di certi privilegiati. Ma l'esame di questo problema ci porterebbe troppo lontano dal nostro proposito. Diciamo solamente che la sopravvivenza di un Essere Supremo nei simboli o nelle esperienze estatiche individuali non è senza conseguenza per la storia religiosa dell'umanità arcaica. Talvolta basta un'esperienza estatica o una meditazione prolungata su uno dei simboli celesti, perché una forte personalità religiosa riscopra l'Essere Supremo. Grazie a tali esperienze o riflessioni, in certi casi l'intera comunità rinnova radicalmente la sua vita religiosa.

⁷ J. G. FRAZER, *The Worship of Nature*, Londra 1926, p. 631.

Insomma, per tutte queste culture primitive che hanno conosciuto un Essere Supremo, ma lo hanno più o meno dimenticato, l'« essenziale » consiste in questi elementi caratteristici:

1. Dio ha creato il Mondo e l'uomo, poi si è ritirato in Cielo.

2. Questo allontanamento è stato accompagnato talvolta da una rottura di comunicazione tra Cielo e Terra, e dall'allontanamento notevole del Cielo; in certi miti, la prossimità iniziale del Cielo e la presenza di Dio sulla Terra costituiscono una sindrome paradisiaca (a cui bisogna aggiungere l'immortalità originaria dell'uomo, i suoi rapporti amichevoli con gli animali e l'assenza della necessità di lavorare).

3. Il posto di questo *deus otiosus*, più o meno dimenticato, è stato occupato da varie divinità che hanno in comune l'essere più vicine all'uomo, e l'aiutano oppure lo perseguitano in un modo più diretto e continuo.

È notevole che l'uomo delle società arcaiche, di solito così attento a non dimenticare gli atti degli Esseri Soprannaturali, di cui parlano i suoi miti, abbia dimenticato il Dio creatore, divenuto *deus otiosus*. Il Creatore sopravvive nel culto solamente quando si presenta sotto la forma di un Demiurgo o di un Essere Soprannaturale che ha dato forma al paesaggio familiare (il « Mondo »); così avviene in Australia. In occasione delle cerimonie di rinnovamento del Mondo, questo Essere Soprannaturale è reso ritualmente presente. Se ne comprende il motivo: qui, il «-Creatore » è anche l'autore del nutrimento. Non ha creato soltanto il Mondo e gli Antenati, ma ha prodotto anche gli animali e le piante che permettono agli umani di vivere⁸.

⁸ Aggiungiamo pertanto che anche l'Australia conosce *dii otiosi*; cfr. *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 45.

La divinità assassinata

A fianco degli Dei Supremi e Creatori che diventano *dii otiosi* e si eclissano, la storia delle religioni conosce Dei che scompaiono dalla faccia della Terra, ma scompaiono perché sono stati uccisi dagli uomini (più precisamente, dagli Antenati mitici). Contrariamente alla « morte » del *deus otiosus*, che lascia soltanto un vuoto, però ben presto riempito da altre Figure religiose, la morte violenta di queste divinità è *creatrice*. Qualche cosa di molto importante per l'esistenza umana appare in seguito alla loro morte. Anzi: questa creazione partecipa della sostanza della divinità assassinata e, di conseguenza, ne prolunga in qualche modo l'esistenza. Assassinata *in illo tempore*, la divinità sopravvive nei riti con cui l'assassinio è periodicamente riattualizzato; in altri casi, sopravvive soprattutto nelle forme viventi (animali, piante), che sono sorte dal suo corpo.

La divinità assassinata non è mai dimenticata, anche se si possono dimenticare alcuni dettagli del suo mito. E la si può ancor meno dimenticare, perché soprattutto dopo la sua morte diventa indispensabile agli uomini. Vedremo subito che in molti casi è presente nel corpo stesso dell'uomo, soprattutto con i cibi che consuma. Meglio: la morte della divinità cambia radicalmente il modo d'essere dell'uomo. In certi miti l'uomo diventa anch'egli mortale e sessuato. In altri miti l'assassinato ispira lo scenario di un rituale iniziatico, cioè della cerimonia che trasforma l'uomo « naturale » (il bimbo) in uomo culturale.

La morfologia di queste divinità è estremamente ricca e i loro miti sono numerosi. Però hanno alcune note comuni che risultano essenziali: queste divinità *non sono cosmogoniche*; sono comparse sulla Terra *dopo* la Creazione e non vi sono rimaste a lungo; assassinate dagli uomini, non si sono vendicate e non hanno serbato rancore agli

assassini; al contrario, hanno loro mostrato come trarre profitto dalla loro morte. L'esistenza di queste divinità è a un tempo misteriosa e drammatica. Di solito si ignora la loro origine: si sa solamente che sono venute sulla Terra per essere utili agli uomini e che la loro opera principale deriva direttamente dalla loro morte violenta. Si può anche dire che queste divinità sono le prime la cui storia anticipa la storia umana; da una parte, la loro esistenza è limitata nel Tempo, dall'altra, la loro morte tragica è costitutiva per la condizione umana.

Allo stato attuale di ricerca, è difficile precisare a quale stadio culturale si è chiaramente articolato questo tipo di divinità. Come ha mostrato Jensen, e come ben presto vedremo, gli esempi più specifici si incontrano presso i paleo-coltivatori, cioè presso i coltivatori di tuberi. Ma questo tipo di divinità è attestato anche in Australia e, pare, molto raramente, presso i cacciatori africani.

Ecco un mito australiano: un gigante antropomorfo, Lumaluma, che era nello stesso tempo una balena, giunse dalla costa e, dirigendosi verso l'Ovest, mangiò tutti gli uomini che incontrava sul suo cammino. I sopravvissuti si domandavano come mai il loro numero diminuiva. Si misero a spiare e scoprirono la balena sulla spiaggia con il ventre pieno. Dato l'allarme, si riunirono e il mattino seguente aggredirono con le lance la balena, le aprirono il ventre e ne tolsero gli scheletri. La balena disse loro: « Non uccidetemi, e prima della mia morte vi mostrerò tutti i rituali iniziatici che io conosco ». La balena effettuò il rituale *ma'rain*, mostrando agli uomini come bisogna danzare e tutto il resto. « Noi facciamo così — disse loro — e fate così anche voi; vi dono tutto questo e vi mostro tutto questo ». Dopo aver loro insegnato il rituale *ma'rain*, la balena ne rivelò altri. Infine, si ritirò nel mare e disse loro: « Non chiamatemi più Lumaluma, perché

cambio il mio nome. Mi chiamerete Nauwulnauwul, perché io vivo ora nell'acqua salata »⁹.

Il gigante antropomorfo-balena inghiottiva gli uomini per iniziarli. Gli uomini non lo sapevano e l'hanno uccisa, ma prima di « morire » (cioè, prima di mutarsi definitivamente in balena), Lumaluma rivelò loro i rituali iniziatici. Ora, questi rituali simboleggiano più o meno esplicitamente una morte seguita da una risurrezione.

Nella tribù australiana Karadjeri i due fratelli Bagadjimbiri hanno avuto una sorte simile. Nei « Tempi del Sogno » sono emersi dal suolo sotto forma di dingo, ma sono poi divenuti due giganti umani. Hanno modificato il paesaggio e hanno reso civili i Karadjeri, rivelando loro, tra l'altro, i rituali iniziatici. Ma un uomo (cioè, un Antenato mitico), li uccise con una lancia. Risuscitati dal latte della loro madre, i Bagadjimbiri si trasformarono in serpenti d'acqua, mentre i loro spiriti si levavano al Cielo e divenivano ciò che gli europei chiamano le Nuvole di Magellano. Dopo ciò, i Karadjeri si comportano esattamente come i due fratelli mitici e imitano minuziosamente tutto ciò che essi rivelarono ai loro Antenati, in primo luogo le cerimonie di iniziazione¹⁰.

L'esempio africano che segue è quello di una società segreta dei Mandja e dei Banda, ma vi è motivo di supporre che lo stesso scenario sia attestato a livelli culturali più arcaici. La società si chiama Ngakola, e i rituali iniziatici riattualizzano il mito seguente: Ngakola viveva in altri tempi sulla Terra; aveva il corpo nerissimo e co-

⁹ R. M. BERNDT e C. M. BERNDT, *Sexual Behavior in Western Arnhem Land*, New York 1955, pp. 139-141. Cfr. anche in *Naissances mystiques*, cit., p. 106, il mito del pitone Lu'ningu che divorava i giovani e li restituiva morti. Gli uomini lo uccisero, ma gli alzarono in seguito un monumento che lo rappresentava: sono due colonne rituali che hanno una funzione importante nel cerimoniale segreto Kunapipi.

¹⁰ R. PIDDINGTON, menzionato in *Mythes, rêves et mystères*, cit., pp. 257 e ss.

perto di lunghi peli; nessuno sapeva donde venisse, ma viveva nella macchia; aveva il potere di uccidere un uomo e di risuscitarlo. Si rivolse agli uomini: « Mandatemi della gente, io la mangerò e la vomiterò rinnovata! ». Si seguì il suo consiglio ma, poiché Ngakola restituì solamente la metà degli uomini che aveva divorato, gli uomini decisero di abbattearlo: gli diedero « da mangiare una grande quantità di manioca a cui avevano mescolato pietre, cosicché si riuscì a indebolire il mostro e lo si poté uccidere a colpi di coltello e di zagaglia ». Questo mito fonda e giustifica i rituali della società segreta. Una pietra piatta sacra ha grande importanza nelle cerimonie iniziatiche: secondo la tradizione, questa pietra sacra è stata tolta dal ventre di Ngakola. Il neofita è introdotto in una capanna che simboleggia il corpo del mostro. Là sente la voce lugubre di Ngakola, là è frustato e sottoposto a torture, perché gli si dice che « è entrato ora nel ventre di Ngakola » e che sta per essere digerito. Gli altri iniziati cantano in coro: « Ngakola, prendi i nostri intestini; Ngakola, prendi i nostri fegati! ». Dopo aver affrontato altre prove, il maestro iniziatore annuncia infine che Ngakola, che aveva mangiato il neofita, lo ha restituito¹¹.

Come già abbiamo detto, questo mito e questo rituale assomigliano ad altre iniziazioni africane di tipo arcaico. Infatti, i riti africani di pubertà, che comportano la circoncisione, si lasciano riportare ai seguenti elementi: i maestri iniziatori incarnano le Fiere divine e « uccidono » i novizi circoncidendoli; questo assassinio iniziatico è fondato su di un mito in cui interviene un Animale primordiale, che uccideva gli umani per risuscitarli « mutati »; l'Animale aveva finito per essere anch'esso abbattuto e questo avvenimento mitico è ritualmente ripetuto dalla circoncisione dei novizi; « ucciso » dalla bestia feroce

¹¹ E. ANDERSON, menzionato in *Mythes, rêves et mystères*, eie, pagina 273.

(rappresentata dal maestro iniziatore), il novizio risuscita poi rivestendo la sua pelle¹².

Si può ricostruire il tema mitico rituale in questo modo:

« 1. Un Essere Soprannaturale uccide gli uomini (per iniziarli).

« 2. Non comprendendo il senso di questa morte iniziatica, gli uomini si vendicano uccidendolo, ma fondano poi cerimonie segrete in relazione con il dramma primordiale.

« 3. L'Essere Soprannaturale è reso presente in queste cerimonie da un'immagine o da un oggetto sacro, che si crede rappresenti il suo corpo o la sua voce »¹³.

Hainuwele e i Denta

I miti di questa categoria sono caratterizzati dal fatto che l'assassinio primordiale di un Essere Soprannaturale ha dato luogo a rituali iniziatici, grazie ai quali gli uomini giungono a un'esistenza superiore. È anche notevole che questo assassinio non sia considerato come un delitto, altrimenti non sarebbe riattualizzato periodicamente nei rituali. Ciò risulta ancora più chiaramente dallo studio del complesso mitico-rituale specifico dei paleo-coltivatori.

A. E. Jensen ha dimostrato che la vita religiosa dei coltivatori di tuberi della zona tropicale si concentra attorno a divinità che egli chiama divinità del tipo *denta*, prendendo in prestito il termine *denta* dai Marind-anim della Nuova Guinea. I Marind-anim designano con questo termine i creatori divini e gli Esseri primordiali che esistevano nei Tempi mitici. I *denta* sono descritti sia sotto forma umana, sia sotto quella di animali e di piante. Il

¹² Cfr. *Naissances mystiques*, cit., p. 60.

¹³ *Ibid.*, p. 106, n. 26.

mito centrale racconta l'uccisione della *divinhà-dema* da parte degli *uomini-dema* nel Tempo primordiale¹⁴. Il più famoso di tutti è il mito della fanciulla Hainuwele, registrato da Jensen a Ceram, una delle isole della Nuova Guinea.

Nei Tempi mitici, un uomo, Ameta, s'imbattè in un cinghiale, mentre era a caccia. Il cinghiale, tentando di fuggire, annegò in un lago. Su sua indicazione, Ameta trovò una noce di cocco. Quella notte sognò la noce e ricevette l'ordine di piantarla, ciò che l'indomani fece. In tre giorni spuntò una palma di cocco, che dopo altri tre giorni fiorì. Ameta si arrampicò per tagliare dei fiori e per prepararsi una bevanda, ma si tagliò un dito e il sangue cadde su un fiore. Dopo nove giorni scoprì che sul fiore vi era un bimbo, anzi, una bimba. Ameta la prese e l'avvolse nelle foglie del cocco. In tre giorni la bimba divenne una fanciulla in età da marito ed egli la chiamò Hainuwele (« ramo di cocco »). Durante la grande festa Maro Hainuwele si pose al centro della piazza della danza e per nove notti distribuì doni ai danzatori. Ma il nono giorno gli uomini scavarono una fossa al centro della piazza e durante la danza vi gettarono Hainuwele. Si coprì la fossa e gli uomini vi danzarono sopra.

Il giorno dopo, vedendo che Hainuwele non tornava a casa, Ameta comprese che era stata assassinata. Scoprì il corpo, lo dissotterrò e lo tagliò a pezzi che sotterrò in vari luoghi, ad eccezione delle braccia. I pezzi così sotterrati diedero origine a piante sconosciute fino a quel momento, soprattutto a tuberi, che da allora costituiscono il principale nutrimento degli umani. Ameta portò le braccia di Hainuwele a un'altra divinità *denta*, Satene. Su un terreno per la danza Satene disegnò una spirale a nove giri e vi si mise al centro. Con le braccia di Hainu-

¹⁴ A. E. JENSEN, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, trad. di M. Metzger[^] e J. Goffinet, Parigi 1954, p. 108.

wele costruì una porta e riunì i danzatori. « Poiché avete ucciso —• disse loro — non voglio più vivere qui. Partirò oggi stesso. Ora dovete venire verso di me attraverso questa porta ». Quelli che riuscirono a passare, restarono essere umani. Gli altri furono mutati in animali (porci, uccelli, pesci) oppure in spiriti. Satene annunciò che dopo la sua partenza gli uomini l'avrebbero incontrata solamente dopo la morte, e scomparve dalla faccia della Terra ¹⁵.

A. E. Jensen ha mostrato l'importanza di questo mito per la comprensione della religione e della visione del Mondo dei paleo-coltivatori.

L'assassinio di una divinità *dema* per opera dei *dema*, Antenati dell'umanità attuale, pone fine a un'epoca (che non si può considerare « paradisiaca ») e inaugura l'epoca in cui oggi viviamo. I *dema* divennero uomini, cioè esseri sessuati e mortali. Quanto alla *divinità-dema* assassinata, sopravvive sia nelle proprie « creazioni » (piante commestibili, animali, ecc.), sia nella casa dei morti in cui si trasforma, oppure nel « modo d'essere della morte », modo che ha fondato con il proprio trapasso. Si potrebbe dire che la *divinità-dema* « traveste » la sua esistenza nelle diverse modalità d'esistenza che ha inaugurato con la sua morte violenta: il regno sotterraneo dei morti, le piante, gli animali sorti dal suo corpo frazionato, la sessualità, il nuovo modo d'esistere sulla Terra (cioè di essere mortale). La morte violenta della *divinità-dema* non è

¹⁵ A. E. JENSEN, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stoccarda 1948, pp. 35-38; cfr. anche JOSEPH CAMPBELL, *The Masks of God: Primitive Mythology*, New York 1959, pp. 173-176. Sulla diffusione di questo motivo mitico, cfr. GUDMUND HATT, *The Corti Mother in America and Indonesia*, in « Anthropos », voi. XLVI (1951), pp. 853-914. Le obiezioni di Hermann Baumann (cfr. *Das doppelte Geschlecht*, Berlino 1955) sono state discusse da A. E. JENSEN nel suo articolo *Der Anfang des Bodenbaus in mytologischer Sicht*, in « Paideuma », voi. VI (1956), pp. 169-180. Vedere anche CARL A. SCHMITZ, *Die Problematik der Mythologeme « Hainutoele » und « Prometheus »*, in « Anthropos », voi. LV (1960), pp. 215-238.

solamente una morte « creatrice », è anche un mezzo per essere continuamente presente nella vita degli uomini e perfino nella loro morte; perché, nutrendosi di piante e di animali nati dal suo corpo, ci si nutre in realtà della sostanza stessa della *divirità-dema*. Hainuwele, per esempio, sopravvive nella noce di cocco, nei tuberi e nei porci che gli uomini mangiano. Ma, come ha ben dimostrato Jensen ¹⁶, la macellazione del porco è una « ripresentazione » dell'uccisione di Hainuwele, e la sua ripetizione ha il senso di ricordare l'atto divino esemplare che ha dato origine a tutto ciò che esiste adesso sulla Terra.

Per i paleo-coltivatori, quindi, l'« essenziale » è concentrato in questa uccisione primordiale. E, poiché la vita religiosa consiste precisamente nella commemorazione di questo atto, il peccato più grave è l'« oblio » di un episodio qualsiasi del dramma divino primordiale. I vari momenti della vita religiosa richiamano continuamente il fatto che avvenne *in ilio tempore* e, ciò facendo, aiutano gli uomini a conservare la coscienza dell'origine divina del Mondo attuale.

Come scrive Jensen ", le *cerimonie di pubertà* ricordano il fatto che la capacità di procreare, per gli uomini, deriva dal primo assassinio mitico e mettono anche in luce il fatto che la mortalità è inseparabile dalla procreazione. Le *cerimonie funebri*, che si riferiscono al viaggio del defunto nel regno dei morti, ricordano che il viaggio è una ripetizione del primo, effettuato dalla *div'imità-dema*. Ma specialmente la ripetizione dell'uccisione della divinità-*dema* costituisce l'elemento essenziale. *Sacrifici umani* oppure *sacrifici di animali* sono la solenne commemorazione dell'uccisione primordiale, e il *cannibalismo* si spiega con la stessa idea che è sottintesa nella consumazione dei

¹⁶ Cfr. *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, cit., pp. 189 e seguenti.

¹⁷ *Ibid.*

tuberi, e cioè che, in un modo o nell'altro, si mangia sempre la divinità.

Le cerimonie religiose sono, di conseguenza, feste di ricordo. « Sapere » vuol dire apprendere il mito centrale (l'assassinio della divinità e le sue conseguenze) e sforzarsi di non dimenticarsene più. Il vero sacrilegio è *Voblio* dell'atto divino. La « colpa », il « peccato », il « sacrilegio » consiste nel « non essersi ricordato » che la forma attuale dell'esistenza umana è il risultato di un'azione divina. Per esempio, presso i Wemale, la Luna è una *div'mhà-dema*; si pensa che abbia il suo ciclo mestruale all'epoca della luna nuova e che resti invisibile per tre notti. Questa è la ragione per cui le donne, durante i loro cicli, vengono isolate in speciali capanne. Ogni infrazione a questo divieto provoca una cerimonia espiatoria. La donna porta un animale alla casa del culto, dove sono gli uomini influenti, si riconosce colpevole e se ne va. Gli uomini sacrificano l'animale, lo arrostiscono e lo mangiano. Questo rito di uccisione è una commemorazione del primo sacrificio cruento, cioè dell'assassinio primordiale. « Si espia logicamente il sacrilegio di *non essersi ricordati, ricordandosene con particolare intensità*. E, per il suo senso originario, il sacrificio cruento è un *ricordo* di questo genere particolarmente intenso »¹⁵.

Non più « Ontologia », ma « Storia »

Quanto alla struttura, tutti questi miti sono miti d'origine. Ci rivelano l'origine della condizione attuale dell'uomo, delle piante commestibili e degli animali, della morte, delle istituzioni religiose (iniziazioni di pubertà, società segrete, sacrifici cruenti, ecc.) e delle regole di con-

¹⁵ *Ibid.*, p. 225.

dotta e comportamenti umani. Per tutte queste religioni, l'« essenziale » non è stato deciso dalla Creazione del Mondo, ma dopo, a un certo punto dell'epoca mitica. Si tratta sempre di un tempo mitico, ma non è più il « primo », quello che si può chiamare il Tempo « cosmogonico ». L'« essenziale » non è più strettamente legato ad *all'ontologia* (come il Mondo — *il reale* — è venuto ad esistenza), ma ad una *storia*. Storia insieme divina e umana, perché è il risultato di un dramma vissuto dagli Antenati degli uomini e dagli Esseri Soprannaturali di tipo diverso dagli Dei Creatori, onnipotenti e immortali. Questi Esseri Divini possono cambiare modalità d'esistenza; infatti, « muoiono » e si trasformano in qualcosa d'altro, ma questa « morte » non è un annientamento, non periscono definitivamente, ma sopravvivono nelle loro creazioni. Anzi: la loro morte per opera degli Antenati mitici non ha soltanto modificato il loro modo d'esistere, ma anche quello degli umani. Dopo l'uccisione primordiale una relazione indissolubile si è stabilita tra gli Esseri Divini di tipo *denta* e gli uomini. Esiste ora tra loro una sorta di « comunione »: l'uomo si nutre del Dio e, morendo, lo raggiunge nel regno dei morti.

Questi sono i primi miti patetici e tragici. Nelle culture posteriori — in quella che viene chiamata la « cultura dei signori » e, più tardi, nelle culture urbane del Medio Oriente antico — altre mitologie patetiche e violente si svilupperanno. Non rientra nel proposito di questo libro esaminarle tutte. Ricordiamo però che l'Essere Supremo celeste e creatore ricopre la sua attività religiosa solamente in certe culture pastorali (soprattutto presso i Turco-Mongoli) e nel monoteismo di Mosè, nella riforma di Zarathustra e nell'Islam. Anche quando ci si ricorda ancora del suo nome — Anu per i Mesopotamici, El per i Cananei, Dyaus per gli Indù vedici, Ouranos per i Greci — l'Essere Supremo non ha più un ruolo importante

nella vita religiosa ed è mediocremente rappresentato nella mitologia (talvolta ne è completamente assente — per esempio Dyaus). La « passività » e l'oziosità di Ouranos è plasticamente espressa nella sua castrazione; è divenuto impotente e incapace d'intervenire nel Mondo. Nell'India vedica, Varuna ha preso il posto di Dyaus, ma anch'egli cede il passo a un giovane dio guerriero, Indra, in attesa di scomparire completamente di fronte a Visnù e Shiva. El abbandona il primato a Ba'al, come Anu a Marduk.

Ad eccezione di Marduk, tutti questi Dei Supremi non sono più « creatori » nel senso proprio del termine. Non hanno creato il Mondo, lo hanno solamente organizzato e hanno assunto la responsabilità di mantenervi l'ordine e la fertilità. Prima di tutto, sono Fecondatori, come Zeus o Ba'al che, per le loro ierogamie con dee della Terra, assicurano la fertilità dei campi e l'opulenza dei raccolti¹⁹.

Anche lo stesso Marduk è soltanto il creatore di *questo mondo*, dell'Universo come oggi esiste. Un altro « Mondo » — per noi quasi impensabile, perché di natura fluida, un Oceano e non un Cosmo — esisteva prima di questo: era il Mondo dominato da Tiamat e dalla sua sposa, nel quale abitavano tre generazioni di Dei.

Bastano queste brevi indicazioni. Importa però sottolineare che le grandi mitologie del politeismo euro-asiatico, che corrispondono alle prime civiltà storiche, s'interessano sempre di più a ciò che è successo *dopo* la Creazione della Terra e anche dopo la creazione (oppure, la comparsa) dell'uomo. L'accento è posto allora su ciò che è accaduto agli Dei e non più su ciò che hanno creato. Certamente, vi è sempre un aspetto « creatore », più o meno evidente, in ogni avventura divina; ma ciò che appare sempre più importante non è più il *risultato* di questa avventura, ma

¹⁹ Cfr. *Trattato di storia delle religioni*, cit., pp. 72-111.

la sequenza degli avvenimenti drammatici che la costituiscono. Le innumerevoli avventure di Ba'al, di Zeus, di Indra, oppure quelle dei loro corrispondenti nei rispettivi pantheon, rappresentano i temi mitologici più « popolari ».

Meritano di essere menzionati anche i miti patetici degli Dei giovani che muoiono uccisi o per disgrazia (Osiride, Tammuz, Attis, Adone, ecc.) e talora risuscitano, oppure i miti di una Dea che discende agli Inferi (Ishtar), o di una Fanciulla divina che viene costretta a discendervi (Persefone).

Queste « morti », come quella di Hainuwele, sono « creatrici » nel senso che si trovano in una certa relazione con la vegetazione. Attorno a una di queste morti violente, oppure alla discesa di una divinità agli Inferi, si costituiscono poi le religioni dei Misteri, ma queste morti, anche se patetiche, non hanno suscitato mitologie ricche e varie.

Come Hainuwele, questi Dei che muoiono e (talvolta) risuscitano, hanno esaurito il loro drammatico destino in questo episodio centrale; e, come Hainuwele, la loro morte è significativa per la condizione umana: cerimonie in relazione con la vegetazione (Osiride, Tammuz, Persefone, ecc.) oppure istituzioni iniziatiche (Misteri) sono sorte in seguito a questi tragici avvenimenti.

Le grandi mitologie, quelle consacrate da poeti come Omero ed Esiodo, e dai bardi anonimi del Mahàbhàrata, oppure elaborate dai ritualisti e dai teologi (come in Egitto, in India e Mesopotamia), sono sempre più tese alla narrazione delle *gesta* degli Dei, e a un certo punto della Storia, specialmente in Grecia e in India, ma anche in Egitto, *un'élite* comincia a disinteressarsi di questa *storia divina* e giunge al punto (come in Grecia) di non credere più ai *miti*, pretendendo tuttavia di credere ancora agli *Dei*.

Gli inizi della « demitizzazione »

È questo il primo esempio conosciuto, nella storia delle religioni, di un processo cosciente e definito di « demitizzazione ». Certamente, anche nelle culture arcaiche, succedeva che un mito fosse svuotato di significato religioso e divenisse leggenda o racconto per bambini, ma altri miti avevano ancora valore. In ogni caso, non si trattava, come nella Grecia dei presocratici o nell'India delle *Upanishad*, di un fenomeno culturale di primo ordine, e le cui conseguenze si sono rivelate incalcolabili. Infatti, dopo questo processo di « demitizzazione », le mitologie greca e bramiana non potevano più rappresentare, per le *élites* rispettive, ciò che avevano rappresentato per i loro antenati.

Per queste *élites*, P« essenziale » non era più da cercarsi nella storia degli Dei, ma in una « situazione primordiale » che precedeva questa storia. Assistiamo ad uno sforzo per andare al di là della mitologia in quanto storia divina e per accedere alla fonte prima da cui era scaturito il reale, per identificare la matrice dell'Essere. Cercando la fonte, il principio, *l'arche*, la speculazione filosofica ha ritrovato, per un breve intervallo, la cosmogonia; non era più il mito cosmogonico, ma un problema ontologico.

Si accede quindi all'« essenziale », con un prodigioso « ritorno all'indietro »; non più un *regressus* ottenuto con mezzi rituali, ma un « ritorno all'indietro » operato da uno sforzo di pensiero. In questo senso si potrebbe dire che le prime speculazioni filosofiche derivano dalle mitologie; il pensiero sistematico si sforza di identificare e di comprendere l'« inizio assoluto » di cui parlano le cosmogonie, di svelare il mistero della Creazione del Mondo, insomma, il mistero della comparsa dell'Essere.

Ma si vedrà che la « demitizzazione » della religione greca e il trionfo, con Socrate e Platone, della filosofia in senso stretto e sistematica, non hanno definitivamente abolito il pensiero mitico. D'altra parte, è difficile concepire il superamento radicale del pensiero mitico fin tanto che il prestigio delle « origini » resta intatto e fin tanto che *l'oblio* di ciò che è avvenuto *in illo tempore* — oppure in un mondo trascendentale — è considerato come il principale ostacolo alla conoscenza o alla salvezza. Vedremo come Platone è ancora profondamente legato a questo modo di pensare arcaico, e nella cosmologia di Aristotele sopravvivono ancora venerabili temi mitologici.

Molto probabilmente, il genio greco sarebbe stato impotente a esorcizzare, con i propri mezzi, il pensiero mitico, anche se l'ultimo dio era stato detronizzato e i suoi miti degradati al livello di racconti per bambini, poiché, da una parte, il genio filosofico greco accettava l'essenziale del pensiero mitico, l'eterno ritorno delle cose, la visione ciclica della vita cosmica e umana e, dall'altra parte, lo spirito greco non riteneva che la Storia potesse divenire oggetto di conoscenza. La fisica e la metafisica greche sviluppano alcuni temi costitutivi del pensiero mitico; l'importanza dell'origine, *dell'arche*; l'essenziale che precede l'esistenza umana; la funzione decisiva del ricordo, ecc. Ciò non vuol dire evidentemente che non esista soluzione di continuità tra il mito greco e la filosofia. Ma si comprende benissimo come il pensiero filosofico potesse utilizzare e prolungare la visione mitica della realtà cosmica e dell'esistenza umana.

Il mito ha potuto essere superato soltanto con la scoperta della Storia, o più esattamente, con il risveglio della coscienza storica nel giudeo-cristianesimo e il suo sviluppo in Hegel e nei suoi successori, cioè con l'assimilazione radicale di questo nuovo modo d'essere nel Mondo rappresentato dall'esistenza umana. Ma si esita ad affermare

che il pensiero mitico sia stato abolito. Come ben presto vedremo, esso è riuscito a sopravvivere, anche se completamente mutato (se non perfettamente travestito). E il fatto più strano è che sopravvive soprattutto nella storiografia!

Capitolo settimo

Mitologia del ricordo e dell'oblio

Quando uno yogi si innamora di una regina...

Matsyendranàth e Gorakhnàth sono considerati fra i Maestri *yogi* più popolari del Medioevo indiano. Le loro prodezze magiche hanno dato origine a una ricchissima letteratura epica. Uno degli episodi principali di questo folklore mitologico è costituito dalla amnesia di Matsyendranàth. Secondo una delle versioni più note, questo maestro *yogi*, quando si trovava a Ceylon, si innamorò della Regina e si installò nel suo palazzo, dimenticando completamente la propria identità. Secondo una variante nepalese, Matsyendranàth cedette alla tentazione nelle seguenti condizioni: restando il suo corpo sotto la custodia di un suo discepolo, il suo spirito penetrò nel cadavere di un re che era appena morto e lo rianimò. È il miracolo *yogico* ben noto del « passaggio nel corpo di un altro »; i santi talvolta vi sono ricorsi per conoscere la voluttà senza contaminarsi. Infine, secondo il poema *Gorakshavijaya*, Matsyendranàth cadde prigioniero delle donne nel paese di Kadali.

Venendo a conoscenza della prigionia di Matsyendranàth, Gorakhnàth comprende che il suo maestro è condannato a morte. Allora scende nel regno di Yama, consulta il libro dei destini, trova il foglio relativo alla sorte del suo *guru*, lo ritocca e cancella il suo nome dalla lista

dei morti. « Si presenta poi davanti a Matsyendranàth, a Kadali, sotto l'aspetto di una danzatrice, e si mette a danzare intonando canti enigmatici. A poco a poco, Matsyendranàth si ricorda della sua vera identità: comprende che la " via carnale " porta alla morte, che il suo " oblio " era in fondo l'oblio della sua natura vera e immortale e che gli " incanti di Kadali " rappresentano i miraggi della vita profana » \ Gorakhnàth lo incita a ripercorrere la via dello *yoga* e a rendere il suo corpo « perfetto ». Gli spiega che è stato Durgà a provocare l'« oblio » che per poco non gli costò l'immortalità. Questo sortilegio, aggiunge Gorakhnàth, simboleggia l'eterna maledizione dell'ignoranza scagliata dalla « Natura » (cioè, Durgà) sull'essere umano².

Questo tema mitico si riconduce agli elementi seguenti:

1. Un Maestro spirituale si innamora di una Regina oppure è fatto prigioniero dalle donne.

2. Nei due casi un amore fisico ha come conseguenza immediata l'amnesia del Maestro.

3. Il suo discepolo lo ritrova e, con vari simboli (danze, segni segreti, linguaggio enigmatico), l'aiuta a riacquistare la memoria, cioè la coscienza della sua identità.

4. L'« oblio » del Maestro è paragonato alla morte e, inversamente, il « risveglio », o *Yanàmnèsis*, appare come una condizione per l'immortalità.

Il motivo centrale — soprattutto l'amnesia-prigionia provocata da un'immersione nella Vita, e *Yanàmnèsis* operata con segni e parole misteriose da un discepolo — ricorda in una certa misura il noto mito gnostico del « Salvatore salvato », come lo presenta *l'Inno della Perla*. Come poi vedremo, esistono altre analogie tra certi aspetti del pensiero indù e lo gnosticismo, ma non è neces-

¹ M. ELIADE, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Parigi 1954, p. 311.

² *Ibid.*, p. 321.

sario supporre, nel caso presente, un'influenza gnostica. La prigionia e l'oblio di Matsyendranàth costituiscono un motivo pan-indù. Le due disavventure esprimono plasticamente la caduta dello spirito (il Sé; *àtman*, *purusha*) nel circuito delle esistenze e, di conseguenza, la perdita della coscienza del Sé. La letteratura indù utilizza indifferentemente le immagini di legame, di incatenamento, di prigionia, di oblio, di ignoranza, di sonno, per significare la condizione umana; al contrario, le immagini di liberazione dai legami e di laceramento del velo (oppure del sollevamento di una benda che copriva gli occhi), o di memoria, ricordo, risveglio, ecc., per esprimere l'abolizione (o il trascendimento) della condizione umana, la libertà, la liberazione (*moksa*, *mukti*, *nirvana*, ecc.).

Simbolismo indù dell'oblio e del ricordo

Il *Dighanikàya* (I, 19-22) afferma che gli Dei cadono dal Cielo quando la « memoria viene loro meno e il loro ricordo si fa confuso »; invece, quegli Dei che non dimenticano sono immutabili, eterni, di una natura che non conosce il mutamento. L'« oblio » equivale al « sonno », ma anche alla perdita di se stesso, cioè al disorientamento, all'accecamiento (la benda sugli occhi). La *Chandogya Upanishad* (VI, 14, 1-2) parla di un uomo condotto da alcuni ladroni lontano dalla sua città, con gli occhi bendati, e abbandonato in un luogo solitario. L'uomo si mette a gridare: « Sono stato condotto qui, con gli occhi bendati; sono stato abbandonato qui, con gli occhi bendati! ». Qualcuno allora gli toglie la benda e gli indica la direzione della sua città. Chiedendo la strada, da un villaggio all'altro, l'uomo riesce a ritornare a casa. Ugualmente, aggiunge il testo, chi ha un Maestro competente riesce a

liberarsi dalle bende dell'ignoranza e raggiunge infine la perfezione.

Sankara ha commentato questo punto della *Chandogya Upanishad* in alcune celebri pagine. Accade lo stesso, egli spiega, all'uomo condotto dai ladroni lontano dall'Essere (lontano dall' *âtman-Brahman*) e preso nella prigione di questo corpo. I ladroni sono le idee false di « merito, demerito » e altre. I suoi occhi sono bendati con la benda dell'illusione e l'uomo è ostacolato dal desiderio che prova per sua moglie, per suo figlio, per i suoi amici, per le sue mandrie, ecc. « Io sono il figlio del tale, sono felice, o infelice, sono intelligente, o stupido, sono pio, ecc. Come devo vivere? Esiste una via d'evasione? Dov'è la mia salvezza? ». Così ragiona, preso in una rete mostruosa, fino al momento in cui incontra chi è cosciente del vero Essere (*Brahman-âtman*), chi è liberato dalla schiavitù, felice e, inoltre, pieno di *simpatia* per gli altri. Impara da lui la via della conoscenza e la vanità del Mondo. In questo modo, l'uomo, che era prigioniero delle sue illusioni, è liberato dalla sua dipendenza alle cose mondane. Riconosce allora il suo vero essere, comprende che non è il vagabondo disorientato che credeva di essere. Al contrario, comprende che l'Essere è quello che anch'egli è. Così i suoi occhi sono liberati dalla benda dell'illusione derivata dall'ignoranza (*avidyà*), ed è come l'uomo di Gandhàra che ritorna a casa sua, che ritrova cioè *l'âtman*, pieno di gioia e di serenità \

Si riconoscono i passaggi obbligati attraverso cui la speculazione indù tenta di rendere comprensibile la situazione paradossale del Sé: avviluppato nelle illusioni create e mantenute dalla sua esistenza temporale, il Sé (*âtman*) soffre le conseguenze di questa « ignoranza » fino al giorno in cui scopre che era impegnato nel Mondo soltanto *apparentemente*. Il *Sàmkhya* e lo *Yoga* presentano unln-

³ SANKARA, commentario alla *Chandogya Upanishad*, VI, 14, 1-2.

interpretazione simile: il Sé (*purusha*) è asservito soltanto apparentemente, e la liberazione (*mukti*) non è altro che una *presa di coscienza* della sua eterna libertà. « Credo di soffrire, credo di essere schiavo, desidero la liberazione. Nel momento in cui comprendo — essendomi " svegliato " — che questo " io " è un prodotto della Materia (*prakṛti*), nello stesso istante comprendo che tutta l'esistenza è stata solamente una catena di momenti dolorosi e che il vero spirito contemplava impassibile il dramma della *personalità* »⁴.

È importante sottolineare che, per il Sàmkhya-Yoga, così come per il Vedànta, la liberazione può essere paragonata a un « risveglio » oppure alla presa di coscienza di una situazione che esisteva dall'inizio, ma che non si era giunti a *realizzare*. Per certi aspetti si può avvicinare l'« ignoranza » — che è, in ultima analisi, *un'ignoranza di se stesso* — all'« oblio » del vero Sé (*âtman, purusha*). La « saggezza » (*jnàna, vidyà, ecc.*) che, strappando il velo della *maya* oppure vincendo l'ignoranza, rende possibile la liberazione, è un « risveglio ». Lo svegliato per eccellenza, il Buddha, possiede la onniscienza assoluta. L'abbiamo visto in un capitolo precedente: come altri saggi e *yogi*, Buddha ricordava le sue esistenze anteriori; ma, precisano i testi buddisti, mentre i saggi e gli *yogi* giungono a conoscere un certo numero, talvolta considerevole, di esistenze, il Buddha è stato l'unico a conoscerle *tutte*. È un modo per dire che solamente il Buddha era onnisciente.

« Oblio » e « Memoria » nell'antica Grecia

« Il ricordo è per quelli che hanno dimenticato », scrive Plotino (*Enneadi*, 4, 3, 25 ss.). Questa dottrina è platonica: « Per quelli che hanno dimenticato, il rammen-

⁴ M. ELIADE, *op. cit.*, p. 44.

tarsi è una virtù; ma i perfetti non perdono mai la visione della verità e non hanno bisogno di ricordarsela » (*Fedro*, 250). Vi è dunque differenza fra memoria (*mnémè*) e ricordo (*anamnèsis*). Gli dèi di cui parlava Budda nel *Dìghanikàya*, e che caddero dai cieli quando la memoria loro si confuse, si reincarnarono in uomini. Alcuni fra questi praticarono l'ascesi e la meditazione e, grazie alla loro disciplina *yogica*, riuscirono a ricordarsi le loro esistenze precedenti. Una memoria perfetta è quindi superiore alla facoltà di ricordarsi. In un modo o nell'altro, il ricordo implica un « oblio » e questo, abbiamo visto, equivale, in India, all'ignoranza, alla schiavitù (= prigionia) e alla morte.

Si trova una situazione simile in Grecia. Non è il caso di presentare qui tutti i fatti che hanno portato all'« oblio » e alla *anamnèsis* nelle credenze e nelle speculazioni greche. Ci proponiamo di seguire le varie modificazioni della « mitologia della memoria e dell'oblio » di cui abbiamo visto, nel precedente capitolo, l'importanza capitale nelle società dei proto-agricoltori.

In India come in Grecia, credenze più o meno analoghe a quelle dei proto-agricoltori sono state esaminate, reinterpretate e rivalorizzate dai poeti, dai contemplativi e dai primi filosofi. Cioè, in India e in Grecia, non ci troviamo più di fronte soltanto a comportamenti religiosi e ad espressioni mitologiche, ma soprattutto a rudimenti di psicologia e di metafisica. Perciò vi è continuità fra le credenze « popolari » e le speculazioni « filosofiche ». *G* interessa ora proprio questa continuità.

La Dea Mnemosyne, personificazione della Memoria, sorella di Kronos e di Okeanos, è la madre delle Muse. Essa è onnisciente: secondo Esiodo (*Teogonia*, 32, 38), sa « tutto ciò che è stato, tutto ciò che è, tutto ciò che sarà ». Quando il poeta è posseduto dalle Muse, si abbeverava direttamente alla scienza di Mnemosyne, cioè

soprattutto alla conoscenza delle « origini », degli « inizi », delle genealogie. « Le Muse infatti cantano, cominciando dall'inizio — *ex archè*s (*Teogonia*, 45, 115) — la comparsa del mondo, la genesi degli Dei, la nascita dell'umanità. Il passato così svelato è più che l'antecedente del presente: ne è la sorgente. Risalendo fino ad esso, il ricordo cerca non di situare gli avvenimenti in un quadro temporale, ma di attingere il fondo dell'essere, di scoprire l'originario, la realtà primordiale di cui è intessuto il cosmo e che permette di comprendere il divenire nel suo insieme »⁵.

In virtù della memoria primordiale, che è in grado di recuperare, il poeta ispirato dalle Muse accede alle realtà originarie. Queste realtà si sono manifestate nei Tempi mitici dell'inizio e costituiscono il fondamento di questo Mondo. Ma queste realtà, poiché sono apparse *ab origine*, giustamente non sono più afferrate nell'esperienza corrente. A buon diritto J. P. Vernant paragona l'ispirazione del poeta all'« evocazione » di un morto dal mondo infernale oppure a un *descensus ad inferos*, intrapreso da un vivente per *apprendere ciò che vuol conoscere*. « Il privilegio che Mnemosyne conferisce all'aedo è quello di un contatto con l'altro mondo, la possibilità di entrarvi e di venirne via liberamente. Il passato appare come una dimensione dell'ai di là »⁶.

È per questo motivo che, nella misura in cui è « obliato », il « passato » — storico o primordiale — è omologato alla morte. La fontana Lethe, « oblio », fa parte integrante del dominio della Morte. I defunti sono coloro che hanno perso la memoria. Al contrario, certi pri-

⁵ J. P. VERNANT, *Aspects mythiques de la mémoire en Grèce*, in « Journal de Psychologie », 1959, pp. 1-29, p. 7. Cfr. anche ANANDA K. COOMARASWAMY, *Recollection, Indian and Platonic*, in « Supplement to the Journal of the American Oriental Society », n. 3, aprile-giugno, 1944.

⁶ J. P. VERNANT, *op. cit.*, p. 8.

vilegiati, come Tiresia o Anfiarao, conservano la memoria dopo la morte. Per rendere immortale suo figlio Etalide, Ermes gli dà « una memoria inalterabile ». Come scrive Apollonio Rodio, « anche quando attraversò l'Acheronte, l'oblio non sommerse la sua anima; e sia che abiti ora nella sede delle ombre, ora in quella della luce del sole, conserva sempre il ricordo di ciò che ha visto »⁷.

Ma la « mitologia della Memoria e dell'Oblio » si modifica arricchendosi di un significato escatologico, quando si delinea una dottrina della trasmigrazione. Non importa più conoscere il passato primordiale, ma la serie di *esistenze anteriori personali*. La funzione di Lethe è rovesciata; le sue acque non accolgono più l'anima che ha appena abbandonato il corpo, per farle dimenticare l'esistenza terrestre; al contrario, Lethe cancella il ricordo del mondo celeste nell'anima che ritorna sulla Terra per reincarnarsi. L'oblio non simboleggia più la morte, ma il ritorno alla vita. L'anima che ha avuto l'imprudenza di bere alla fontana Lethe (« colma di oblio e di iniquità », come la descrive Platone, *Fedro*, 248 e), si reincarna ed è proiettata di nuovo nel ciclo del divenire. Nelle lamelle d'oro portate dagli iniziati della confraternita orfico-pitagorica, si prescrive all'anima di non avvicinarsi alla sorgente Lethe, sulla strada di sinistra, ma di prendere a destra, la strada su cui troverà la fontana che scaturisce dal lago di Mnemosyne. È consigliato all'anima di implorare così i guardiani della fontana: « Datemi presto dell'acqua fresca che sgorga dal lago di Memoria ». « Ed essi stessi ti daranno da bere della fonte santa e, dopo ciò, fra gli altri eroi, sarai il maestro »⁸.

⁷ *Argonautica*, I, 643, citato da Vernant, *op. cit.*, p. 10.

⁸ Lamelle di Petelia e di Eleuterne. Sulle lamelle « orfiche », clr. JANE HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1903, pp. 573 e ss.; F. CUMONT, *LUX Perpetua*, Parigi 1949, pp. 248, 406; W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and the Greek Religion*, Londra 1935; 2ª edizione, 1952, pp. 171 e ss.

Pitagora, Empedocle e altri ancora, credevano alla metempsicosi e pretendevano di ricordarsi delle loro precedenti esistenze. « Vagabondo esiliato dalla dimora divina — si presentava Empedocle — fui altre volte già un ragazzo e una fanciulla, un cespuglio e un uccello, un muto pesce nel mare » (*Purificazioni*, fr. 117). Diceva ancora: « Sono liberato per sempre dalla morte » (*ibid.*, fr. 112). Parlando di Pitagora, Empedocle lo descriveva come « un uomo di una scienza straordinaria », perché « dove si volgeva con tutta la potenza dello spirito, vedeva facilmente ciò che era accaduto in dieci o venti esistenze umane » (*ibid.*, fr. 129). D'altronde, l'esercitare e il coltivare la memoria avevano una parte importante nelle confraternite pitagoriche (Diodoro, X, 5; Giamblico, *Vita Pyth.*, 78 s.). Questo allenamento ricorda la tecnica *yogica* di « ritorno all'indietro » che abbiamo visto ed esaminato nel capitolo quinto. Aggiungiamo che gli sciamani pretendono di ricordarsi le loro precedenti esistenze⁹, cosa che mostra l'arcaicità della pratica.

Ricordo « primordiale » e ricordo « storico »

Vi sono quindi in Grecia due valorizzazioni del ricordo: 1. Quella che si riferisce agli avvenimenti primordiali (cosmogonia, teogonia, genealogia). 2. Il ricordo delle esistenze anteriori, cioè degli avvenimenti storici e personali. Lethe o Oblio si oppone con uguale efficacia a queste due specie di ricordo. Ma Lethe è impotente riguardo ad alcuni privilegiati: cioè, a quelli che, ispirati dalle Muse, oppure grazie a un « profetismo a rovescio » riescono a recuperare il ricordo degli avvenimenti primor-

⁹ Cfr. M. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, cit., p. 21. Sulle esistenze anteriori di Pitagora, cfr. i testi riuniti da E. ROHDE, *Psyche*, tradotto da W. B. HILLIS, New York 1925, pp. 598 e ss.

diali; e a quelli che, come Pitagora o Empedocle, giungono a ricordarsi delle loro precedenti esistenze.

Queste due categorie di privilegiati vincono l'Oblio e quindi in un certo senso la morte. Gli uni accedono alla conoscenza delle « origini » (origine del Cosmo, degli Dei, dei popoli, delle dinastie); gli altri si ricordano della loro « storia », cioè delle loro trasmigrazioni. Per i primi, l'importante è ciò che è avvenuto *ab origine*. Questi sono avvenimenti primordiali, in cui non sono stati implicati personalmente; ma questi avvenimenti — la cosmogonia, la teogonia, la genealogia — li hanno in un certo modo costituiti: essi sono quelli che sono, perché questi avvenimenti sono accaduti. È superfluo mostrare come questo atteggiamento ricordi quello dell'uomo delle società arcaiche, che si riconosce costituito da una serie di avvenimenti primordiali debitamente riferiti nei miti.

Invece, coloro che riescono a ricordarsi le loro precedenti esistenze si preoccupano per prima cosa di scoprire la loro propria « storia », dispersa attraverso le loro innumerevoli incarnazioni. Si sforzano di unificare questi frammenti isolati, di integrarli in un'unica trama, per rivelarsi il senso del loro destino, poiché l'unificazione, per mezzo dell'*anàmnesis*, dei frammenti di storia senza alcuna relazione tra loro giunge ugualmente a « congiungere l'inizio con la fine »; in altre parole, importa scoprire come la prima esistenza terrestre ha iniziato il processo di trasmigrazione. Una tale preoccupazione e una tale disciplina ricordano le tecniche indù di « ritorno all'indietro » e di ricordo delle esistenze precedenti.

Platone conosce e utilizza queste due tradizioni che concernono l'oblio e il ricordo; ma le trasforma e le reinterpretava per articularle nel suo sistema filosofico. Per Platone apprendere significa, in fin dei conti, ricordarsi (cfr. soprattutto *Menone*, 81 e, d). Tra due esistenze terrestri, l'anima contempla le Idee: partecipa della conoscenza

pura e perfetta. Ma, reincarnandosi, l'anima si abbevera alla fontana Lethe e dimentica la conoscenza ottenuta con la contemplazione diretta delle Idee. Perciò questa conoscenza è latente nell'uomo incarnato e, in virtù del travaglio filosofico, può essere riattualizzata. Gli oggetti fisici aiutano l'anima a ripiegarsi su se stessa e, con una specie di « ritorno all'indietro », a ritrovare e a recuperare la conoscenza originaria che possedeva nella sua condizione extra-terrestre. La morte è, di conseguenza, il ritorno a uno stato primordiale e perfetto, perduto periodicamente con la reincarnazione dell'anima.

Abbiamo avuto occasione di accostare la filosofia di Platone a ciò che si potrebbe chiamare l'« ontologia arcaica »¹⁰. Interessa ora mostrare in quale senso la teoria delle Idee e *Yanàmnesis* platoniche possono essere accostate al comportamento dell'uomo delle società arcaiche e tradizionali. Questo trova nei miti i modelli esemplari di tutti i suoi atti. I miti gli confermano che tutto ciò che fa o sta per fare è già *stato fatto* all'inizio del tempo, *in ilio tempore*. I miti costituiscono quindi la somma del sapere utile. Un'esistenza individuale diventa, e si mantiene, un'esistenza pienamente umana, responsabile e significativa, nella misura in cui si ispira a questo deposito di atti già compiuti e di pensieri già formulati. Ignorare o obliare il contenuto di questa « memoria collettiva » costituita dalla tradizione equivale a un regresso allo stato « naturale » (la condizione aculturale del bambino) oppure a un « peccato » o a un disastro.

Per Platone, vivere intelligentemente, cioè apprendere a comprendere il vero, il bello e il buono, è prima di tutto ricordarsi di un'esistenza disincarnata, puramente spirituale. L'« oblio » di questa condizione pleromatica non è necessariamente un « peccato », ma una conseguenza

¹⁰ Cfr. *Le Mythe de l'Eternel Retour*, cit., p. 63 e ss.

del processo di reincarnazione. È notevole che, anche per Platone, l'« oblio » non fa parte integrante del fatto della morte, ma al contrario è messo in rapporto con la vita, la reincarnazione. Ritornando alla vita terrestre, l'anima « dimentica » le Idee. Non si tratta più di un oblio delle esistenze precedenti — cioè, della somma delle esperienze personali, della « storia » — ma dell'oblio delle verità superindividuali ed eterne che sono le Idee. *L'anamnèsis* filosofica non recupera il ricordo degli *avvenimenti* che fanno parte delle esistenze precedenti, ma delle *verità*, delle strutture del reale. Si può accostare questa posizione filosofica a quella delle società tradizionali: i miti rappresentano modelli paradigmatici fondati dagli Esseri Soprannaturali e non una serie di esperienze personali di questo o di quell'individuo¹¹.

Sonno e Morte

Nella mitologia greca Sonno e Morte, Hypnos e Thanatos, sono due fratelli gemelli. Ricordiamo che anche per gli Ebrei, almeno a partire dai tempi successivi all'esilio, la morte era paragonabile al sonno. Sonno nella tomba (*Giobbe*, 3, 13-15; 3, 17), nello Sheol (*Ecclesiastico*, 9, 3; 9, 10) oppure nei due luoghi contemporaneamente (*Salmi*, 88, 87). I cristiani hanno accettato ed elaborato l'omologia morte-sonno: *in pace bene dormit, dormii in somno pacis, in pace somni, in pace Domini dormias*, figurano fra le formule più popolari delle epigrafi funerarie¹².

¹¹ Cfr. *Mythes, rêves et mystères*, cit., pp. 56-57. Anche per C. G. JUNG, l'« inconscio collettivo » precede la psiche individuale. Il mondo degli archetipi di Jung assomiglia in un certo senso al mondo delle Idee platonico: gli archetipi sono transpersonali e non partecipano al Tempo storico dell'individuo, ma al Tempo della specie, cioè della Vita organica.

¹² Cfr. F. CUMONT, *op. cit.*, p. 450.

Dal fatto che Hypnos è il fratello di Thanatos, si comprende perché in Grecia come in India e nello gnosticismo l'azione di « risvegliare » aveva un significato « soteriologico » (nel senso lato del termine). Socrate sveglia i suoi interlocutori, talvolta contro il loro desiderio. « Come sei violento, Socrate! », esclama Callide {*Gorgia*, 508 d). Ma Socrate è perfettamente cosciente che la sua missione di risvegliare la gente è di ordine divino. Non cessa di ricordare che è « al servizio » di Dio {*Apologia*, 23 e; cfr. anche 30 e; 31 a; 33 e). « Il mio simile, Ateniesi, non lo troverete facilmente e, se mi darete ascolto, non mi farete alcun male. Ma forse, spazientiti, *come persone assondate che vengono svegliate a forza*, potreste dare ascolto ad Anyto e, menando giù un colpo, mi potreste anche uccidere. E allora continuerete a vivere *addormentati per quel po' di vita che vi rimane*, a meno che Dio, impietosito per voi, non mandi qualcun altro » {*Apologia*, 30 e).

Riprendiamo questa idea che Dio, per amore verso gli uomini, invia loro un Maestro per « risvegliarli » dal sonno, che è insieme ignoranza, oblio e « morte ». Si ritrova questo motivo nello gnosticismo ma considerevolmente elaborato e reinterpretato. Il mito gnostico centrale, come ce lo presenta *l'Inno della Perla*, conservato negli *Atti di Tommaso*, si articola attorno al tema dell'amnesia e *dei Vanàmnesis*. Un Principe giunge dall'Oriente per cercare in Egitto « la perla unica che si trova in mezzo al mare circondata dal serpente dal sibilo sonoro ». In Egitto è catturato dagli uomini del paese. Gli viene dato da mangiare il loro cibo e il Principe dimentica la sua identità. « Dimenticai di essere figlio di re e servii il loro re, e dimenticai la perla per cui i miei genitori mi avevano mandato e per il peso del loro nutrimento caddi in un sonno profondo ». Ma i genitori vennero a sapere ciò che gli era capitato e gli scrissero una lettera.

« Da tuo padre, il re dei re, e da tua madre, sovrana dell'Oriente, e da tuo fratello, nostro secondogenito, a te, nostro figliò, salute! Risvegliati e sollevati dal tuo sonno, e ascolta le parole della nostra lettera. Ricordati che sei figlio di re. Guarda in quale schiavitù sei caduto. Ricordati della perla per cui sei stato inviato in Egitto ». La lettera volò come un'aquila, discese su di lui e divenne parola. « Alla sua voce e al suo mormorio mi svegliai e uscii dal mio sonno. La raccolsi, la baciai e infransi il suo sigillo, la lessi e le parole della lettera concordavano con ciò che era scolpito nel mio cuore. Mi ricordai che ero figlio di genitori regali e la mia nascita eccellente affermò la sua natura. Mi ricordai della perla per cui ero stato inviato in Egitto e mi misi ad incantare il serpente dai sibili sonori. L'addormentai incantandolo, poi pronunciai su di lui il nome di mio padre e presi con me la perla e mi misi in cammino per raggiungere la casa di mio padre »¹³.

L'Inno della Perla ha un seguito (la « veste luminosa » che il Principe aveva lasciato prima della sua partenza e che ritrova ritornando), che non interessa direttamente il nostro proposito. Aggiungiamo che i temi dell'esilio, la prigionia in un paese straniero, il messaggero che sveglia il prigioniero e lo invita a mettersi in cammino, si ritrovano in un opuscolo di Suhrawardì, *Racconto dell'esilio occidentale*¹⁴. Qualsiasi sia l'origine del mito, probabilmente iranica, il merito *dell'Inno della Perla* consiste nel fatto che presenta sotto una forma drammatica

¹³ H. LEISEGANG, *La gnose*, trad. da Jean Gouillard, Parigi 1951, pp. 247-248; ROBERT M. GRANT, *Gnosticism. A Source Book of Heretical Writings from the Early Christian Period*, New York 1961, pp. 116 e ss.; G. WIDENGREN, *Der iranische Hintergrund der Gnosis*, in *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, voi. IV (1952), pp. 111 e ss., sostiene l'origine iraniana, probabilmente panica, di questo mito.

¹⁴ HENRY CORBIN, *L'Homme de Lumière dans le Soufisme Iramen* nel volume collettivo *Ombre et Lumière*, Parigi 1961, pp. 154 e ss., con riferimenti bibliografici alle sue pubblicazioni anteriori.

alcuni dei motivi gnostici più popolari. Analizzando, in un recente libro, i simboli e le immagini specificamente gnostici, Hans Jonas ha insistito sull'importanza dei motivi di « caduta, cattura, abbandono, nostalgia, intorpidimento, sonno, ebbrezza »¹⁵. Non è il caso ora di riprendere questo considerevole elenco. Citiamo però alcuni esempi particolarmente suggestivi.

Volgendosi verso la materia « e bruciando dal desiderio di fare la conoscenza del corpo », l'anima dimentica la sua identità. « Essa dimenticò il suo soggiorno d'origine, il suo vero centro, il suo essere eterno ». In questi termini El Chàtibì presenta la credenza centrale degli Harraniti¹⁶. Secondo gli Gnostici gli uomini non solamente dormono, ma amano dormire. « Perché amerete sempre il sonno e inciamperete con quelli che inciampano? », interroga il Ginza¹⁷. « Chi intende, si svegli dal pesante sonno », è scritto *nell'Apocrifo di Giovanni*¹⁸. Lo stesso motivo si ritrova nella cosmogonia manichea, come ce la conserva Teodoro bar Konai: « Gesù il Luminoso discese verso l'innocente Adamo e lo svegliò da un sonno di morte perché fosse liberato »¹⁹. L'ignoranza e il sonno sono anche espressi in termini di « ebbrezza ». Il *Vangelo di Verità* paragona colui « che possiede la Gnosi » a « una persona che, dopo essersi ubriacata, ridiventa sobria e, ritornata in sé, afferma di nuovo ciò che è essenzialmente suo »²⁰. E il *Ginza* racconta come Adamo « si svegliò dal suo sonno e levò gli occhi verso il luogo della luce »²¹.

¹⁵ HANS JONAS, *The Gnostic Religion*, Boston 1958, pp. 62 e ss.

¹⁶ *Ibid.*, p. 63.

¹⁷ Citato da Jonas, p. 70.

¹⁸ JEAN DORESSE, *Les Livres secrets des Gnostiques d'Égypte*, Parigi 1958, voi. I, p. 227.

¹⁹ F. CUMONT, *Recherches sur le manichéisme: I. La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Konai*, Bruxelles, 1908, pp. 46 e ss.; J. DORESSE, *op. cit.*, voi. I, pp. 235 e ss.

²⁰ H. JONAS, *op. cit.*, p. 71.

²¹ *Ibid.*, p. 74.

Giustamente Jonas osserva che, da una parte, l'esistenza terrestre è definita come « abbandono », « timore », « nostalgia », e, dall'altra, è descritta come « sonno », « ebbrezza » e « oblio »: « cioè, ha rivestito (se escludiamo l'ebbrezza) tutti i caratteri che in una epoca più antica si attribuivano alla condizione dei defunti nel mondo sotterraneo »²². Il « messaggero », che « sveglia » l'uomo dal sonno, gli apporta insieme la « vita » e la « salvezza ». « Io sono la voce che sveglia dal sonno nell'Eone della notte », così inizia un frammento gnostico conservato da Ippolito (*Refut.*, V, 14, 1).

Il « risveglio » implica *l'anàmnesis*, la ricognizione della vera identità dell'anima, cioè la ri-conoscenza della sua origine celeste. Solamente dopo averlo risvegliato, il « messaggero » rivela all'uomo la promessa della redenzione e infine gli insegna come deve comportarsi nel Mondo²³. « Scuoti l'ebbrezza in cui ti sei addormentato, risvegliati e contemplami! », è scritto in un testo manicheo di Turfan²⁴ \ E in un altro: « Risvegliati, anima di splendore, dal sonno dell'ebbrezza in cui sei caduta..., seguimi nel luogo eccelso dove dimoravi all'inizio »²⁵.

Un testo mandeo narra come il Messaggero celeste ha svegliato Adamo e prosegue in questi termini: « Sono venuto per istruirti, Adamo, e liberarti da questo mondo. Porgi l'orecchio, ascolta, e istruisciti ed elevati vittorioso al luogo della luce »²⁶. L'istruzione comprende anche l'ingiunzione di non lasciarsi più vincere dal sonno. « Non sonnacchiare e non dormire più, non dimenticare ciò di cui il Signore ti ha incaricato »²⁷.

²² *Ibid.*, p. 68.

²³ *Ibid.*, p. 23.

²⁴ *Ibid.*, p. 83.

²⁵ *Ibid.*, p. 83.

²⁶ *Ibid.*, p. 84.

²⁷ *Ibid.*, p. 84.

Certamente, queste formule non sono un'esclusiva degli Gnostici. *L'Epistola agli Efesini* (5, 14) contiene questa citazione anonima: « Svegliati, tu che dormi, levati di mezzo ai morti, e su di te splenderà il Cristo ». Il motivo del sonno e del risveglio si ritrova nella letteratura ermetica. Si legge nel *Poimandres*: « O voi, nati dalla terra, che vi siete abbandonati all'ebbrezza e al sonno e all'ignoranza di Dio, ritornate alla sobrietà! Rinunciate alla vostra ebbrezza, all'incanto del vostro sonno irragionevole! »²⁸.

Ricordiamo che la vittoria riportata sul sonno e la veglia prolungata costituiscono una prova iniziatica abbastanza caratteristica. Si ritrovano già negli stadi arcaici di cultura. Presso alcune tribù australiane i novizi, che stanno per essere iniziati, non devono dormire per tre giorni, oppure hanno la proibizione di coricarsi prima dell'alba²⁹. Partito alla ricerca della immortalità, l'eroe mesopotamico Gilgamesh arriva all'isola dell'Antenato mitico Ut-napish-tim. Là deve vegliare per sei giorni e sei notti, ma non riesce a superare questa prova iniziatica e fallisce nel suo intento di acquistare l'immortalità. In un mito nord-americano del tipo Orfeo ed Euridice, un uomo che ha appena perso sua moglie riesce a discendere nell'Ade e a ritrovarla. Il Signore dell'Ade gli promette che potrà ricondurre sulla terra sua moglie se è in grado di vegliare tutta la notte. Ma l'uomo si addormenta proprio prima dell'alba. Il Signore dell'Ade gli dà una nuova possibilità e, per non essere stanco nella notte seguente, l'uomo dorme di giorno. Cionondimeno, non riesce a vegliare fino all'alba, ed è costretto a ritornare solo sulla terra³⁰.

²⁸ *Corpus Hermeticum*, I, 27 e ss.; H. JONAS, *op. cit.*, p. 86.

²⁹ Cfr. M. ELIADE, *Naissances mystiques*, cit., p. 44.

³⁰ Cfr. M. ELIADE, *Le Chamanisme et les techniques arcbdiques de l'extase*, pp. 281 e ss. (trad. it., *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma-Milano 1953).

Si vede quindi che non dormire significa non solamente trionfare sulla fatica fisica, ma soprattutto dare prova di forza spirituale: restare « sveglio », essere pienamente cosciente, essere presente al mondo dello spirito. Gesù non smetteva di ingiungere ai suoi discepoli di vegliare (cfr., per esempio, *Matteo*, 24, 42). E la Notte del Getsemani è resa particolarmente tragica dall'incapacità dei discepoli di vegliare con Gesù. « La mia anima è triste fino alla morte, fermatevi qui e vegliate con me » (*Matteo*, 26, 38). Ma quando ritornò, li trovò addormentati. Disse a Pietro: « Così, non avete avuto la forza di vegliare un'ora con me? » (26, 40). « Vegliate e pregate », raccomandò loro di nuovo. Ma invano; ritornando, « li trovò di nuovo addormentati; perché i loro occhi erano pesanti » (26, 41-43; cfr. *Marco*, 14, 34 ss.; *Luca*, 22, 46).

Anche questa volta, la « veglia iniziatica » si è dimostrata al di sopra delle forze umane.

Gnosticismo e filosofia indù

Non entra nel programma di questo scritto esaminare il problema dello gnosticismo nel suo insieme. Il nostro proposito era di seguire lo sviluppo della « mitologia dell'Oblio e del Ricordo » in alcune culture superiori. I testi gnostici che abbiamo appena citato, insistono, da una parte, sulla caduta dell'anima nella Materia (la Vita) e il « sonno » mortale che ne segue e, dall'altra, sull'origine extraterrestre dell'anima. La caduta dell'anima nella materia non è la conseguenza di un peccato anteriore, come la speculazione filosofica greca spiegava talvolta la trasmigrazione. Gli Gnostici lasciano intendere che il peccato

appartiene a qualcun altro³¹. Essendo esseri spirituali d'origine extraterrestre, gli Gnostici non si riconoscono di « qui », di questo mondo. Come sottolinea H. C. Puech, la parola chiave del linguaggio tecnico degli Gnostici è l'« altro », P« estraneo »³². La rivelazione capitale è che « anche se è al mondo, nel mondo, (lo gnostico) non è del mondo, non vi appartiene, ma vi giunge, è di altrove »³³. Il *Ginza* mandeo di Destra gli rivela: « Non sei di qui, la tua radice non è del mondo » (XV, 20). E il *Ginza* di Sinistra (III, 4): « Tu non vieni da qui, la tua origine non è di qui: il tuo luogo è il luogo della Vita ». E si legge nel *Libro di Giovanni* (p. 67): « Sono un uomo dell'Altro Mondo »³⁴.

Come abbiamo visto, la speculazione filosofica indù, specialmente il Sàmkhya-Yoga, presenta una posizione simile. Il Sé (*purusha*) è per eccellenza un « estraneo », non ha nulla a che fare con il Mondo (*prakrti*). Come scrive Isvara Krishna (*Sdmkhya-Kàrikd*, 19), il Sé (lo Spirito) « è isolato, indifferente, semplice spettatore inattivo » nel dramma della Vita e della Storia. C'è anche di più: se è vero che il ciclo della trasmigrazione si prolunga per l'ignoranza e i « peccati », la causa della « caduta del Sé » nella vita, l'origine della relazione (d'altronde illusoria) tra il Sé (*purusha*) e la Materia (*prakrti*), sono problemi senza soluzione; più esattamente, senza soluzione nell'attuale condizione umana. In ogni caso, e come per gli Gnostici, non è stato un peccato originale (cioè, umano) a precipitare il Sé nella ruota delle esistenze.

Per lo scopo della nostra analisi, l'importanza del mito gnostico, come; quella della speculazione filosofica indù,

³¹ Cfr. R. M. GRANT, *Gnosticism and Early Christianity*, New York 1959, p. 188, n. 16.

³² H. C. PUECH, in *Annuaire du Collège de Trance*, 56¹ annata, 1956, p. 194.

³³ *Ibid.*, p. 198.

³⁴ *Ibid.*, p. 198.

deriva soprattutto dal fatto che reinterpretono il rapporto dell'uomo nei confronti del dramma primordiale che l'ha costituito. Come nelle religioni arcaiche esaminate nei capitoli precedenti, interessa anche agli Gnostici conoscere — o, meglio, ricordarsi — il dramma avvenuto nei tempi mitici. Ma, contrariamente a un uomo delle società arcaiche che, apprendendo i miti, assume le conseguenze che derivano da questi avvenimenti primordiali, lo gnostico apprende il mito per *dissociarsi dalle sue conseguenze*. Una volta svegliato dal suo sonno mortale, lo gnostico (come il discepolo del Sàmkhya-Yoga) comprende di non avere alcuna responsabilità nella catastrofe primordiale di cui gli parla il mito e che, di conseguenza, egli non ha relazione *reale* con la Vita, il Mondo, e la Storia.

Lo gnostico, come il discepolo del Sàmkhya-Yoga, è già stato punito per il « peccato » di *aver dimenticato il suo vero Sé*. Le sofferenze che costituiscono ogni esistenza umana scompaiono al momento del risveglio. Il risveglio, che è anche *un'anàmnesis*, si traduce in indifferenza verso la Storia, specialmente verso la Storia contemporanea. Soltanto il mito primordiale ha importanza; soltanto gli avvenimenti accaduti nel passato favoloso meritano di essere conosciuti, perché apprendendoli l'uomo prende coscienza della sua vera natura e si risveglia. Gli avvenimenti storici propriamente detti (per esempio, la guerra di Troia, le imprese di Alessandro Magno, l'assassinio di Giulio Cesare) non hanno significato perché non hanno alcun messaggio soteriologico.

Anàmnesis e storiografia

Neppure per i Greci gli avvenimenti storici recavano messaggi soteriologici; tuttavia la storiografia comincia in Grecia con Erodoto. Erodoto ci confessa perché si sia

dato la pena di scrivere le sue *Storie*: perché le gesta degli uomini non si perdano col passar dei tempi. Vuole *conservare la memoria* delle imprese dei Greci e dei Barbari. Altri storici dell'antichità scriveranno le loro opere per motivi vari: Tucidide, per esempio, per illustrare la lotta per il potere, tratto caratteristico, secondo lui, della natura umana; Polibio per mostrare che tutta la storia del mondo converge verso l'Impero Romano, e anche perché l'esperienza acquisita studiando la Storia costituisce la migliore introduzione alla vita; Tito Livio, per scoprire nella Storia « modelli per noi e per il nostro paese » — e così via³⁵.

Nessuno di questi autori — nemmeno Erodoto, con il suo interesse per gli Dei e per le teologie esotiche — scriveva la sua storia, come gli autori delle più antiche narrazioni storiche d'Israele, per provare l'esistenza di un piano divino e l'intervento del Dio Supremo nella vita di un popolo. Questo non vuol dire che gli storici greci e latini siano stati necessariamente sprovvisti di sentimenti religiosi, ma la loro concezione religiosa non contemplava l'intervento di un Dio unico e personale nella Storia; non accordavano quindi agli avvenimenti storici il significato religioso che questi avvenimenti avevano per gli ebrei. D'altronde, per i Greci la Storia era solamente un aspetto del processo cosmico, condizionato dalla legge del divenire. Come ogni fenomeno cosmico, la Storia mostrava che le società umane nascono, si sviluppano, degenerano e periscono. Per questa ragione la Storia non poteva costituire oggetto di conoscenza. La storiografia era utile ugualmente perché illustrava il processo dell'eterno divenire nella vita delle nazioni e specialmente perché conservava la memoria delle gesta dei vari popoli e i nomi e le avventure dei personaggi eccezionali.

³⁵ Cfr. KARL LOWITH, *Meaning in History*, Chicago 1949, pp. 6 e ss. (trad. it). *Significato e fine della storia*, Milano, 1963.

Non entra negli intenti di questo saggio esaminare le varie filosofie della storia, da Agostino e Gioachino da Fiore fino a Vico, Hegel, Marx e gli storicisti contemporanei. Tutti questi sistemi si propongono di trovare il *senso* e la *direzione* della Storia universale. Non è questo il nostro problema. Non interessa infatti la nostra ricerca il significato che può avere la *Storia*, ma ci interessa invece la *storiografia*: in altre parole, lo sforzo di conservare il ricordo degli avvenimenti contemporanei e il desiderio di conoscere, il più esattamente possibile, il passato dell'umanità.

Una simile curiosità si è progressivamente sviluppata dopo il Medioevo e specialmente dopo il Rinascimento. Certo, all'epoca del Rinascimento si cercavano prima di tutto nella storia antica dei modelli per il comportamento dell'* uomo perfetto ». Si potrebbe dire che Tito Livio e Plutarco, fornendo modelli esemplari alla vita civica e morale, prendevano, nell'educazione delle *élites* europee, il posto dei miti nelle società tradizionali. Ma nel XIX secolo la storiografia è giunta ad avere un ruolo di prim'ordine. La cultura occidentale fa uno sforzo prodigioso di *anàmnèsis* storiografica. Ci si sforza di scoprire, di « risvegliare » e di ricuperare il passato delle società più esotiche e periferiche, sia la preistoria del Medio Oriente sia le culture dei « primitivi » in via di estinzione. Si vuol risuscitare il *passato totale dell'umanità*. Si assiste a un allargamento vertiginoso dell'orizzonte storico.

È una delle rare sindromi incoraggianti del mondo moderno. Il provincialismo culturale occidentale — che faceva iniziare la storia con l'Egitto, la letteratura con Omero e la filosofia con Talete — sta per essere superato. C'è di meglio: con *Yanàmnèsis* storiografica si discende profondamente in se stessi. Riuscendo a comprendere un australiano dei nostri giorni oppure il suo omo-

logo, un cacciatore paleolitico, si riesce a « risvegliare » nel più profondo di se stessi la situazione esistenziale di un'umanità preistorica e i comportamenti che ne derivano.

Non si tratta di una semplice conoscenza « esteriore », come apprendere e ricordare il nome della capitale di un territorio oppure la data della caduta di Costantinopoli. Una vera *anàmnèsis* storiografica si traduce nella scoperta di un legame con questi popoli scomparsi o periferici. Si ha un vero ricupero del passato, anche del passato « primordiale » rivelato dagli scavi preistorici o dalle ricerche etnologiche. In questi ultimi casi, si è messi a confronto con « forme di vita », con comportamenti, con tipi di cultura, cioè, in conclusione, con le strutture dell'esistenza arcaica.

Per millenni l'uomo ha lavorato ritualmente e ha pensato miticamente sulle analogie tra il macrocosmo e il microcosmo. Era una delle possibilità per « aprirsi » al Mondo e, ciò facendo, per partecipare alla sacralità del Cosmo. Dal Rinascimento, da quando l'Universo si è rivelato infinito, questa dimensione cosmica che l'uomo aggiungeva ritualmente alla sua esistenza, ci è interdetta. Era normale che l'uomo moderno, caduto sotto il dominio del Tempo e assediato dalla propria storicità, si sforzasse di « aprirsi » verso il Mondo, acquistando una nuova dimensione nelle profondità temporali. Oggi egli si difende inconsciamente contro la pressione della Storia contemporanea con *un'anamnèsi?* storiografica che gli apre prospettive impossibili a supporre se, seguendo l'esempio di Hegel, si fosse limitato a « comunicare con lo Spirito Universale » leggendo, tutte le mattine, il suo giornale.

Certamente, non bisogna gridare alla scoperta: fin dall'antichità l'uomo si consolava del terrore della Storia, leggendo gli storici dei tempi passati. Ma per l'uomo moderno c'è qualcosa di più: essendo il suo orizzonte storiografico considerevole, arriva a scoprire, con *Yanàm-*

nèsis, culture che, « sabotando la Storia », sono state prodigiosamente creatrici. Quale sarà la reazione vitale di un occidentale moderno, apprendendo per esempio che l'India, anche se fu invasa e occupata da Alessandro Magno e anche se questa conquista ebbe un'influenza sulla sua storia successiva, non ha neppure ricordato fi nome del grande conquistatore? Come altre culture tradizionali, l'India si interessa ai modelli esemplari e agli avvenimenti paradigmatici, e non al particolare e all'individuale.

∨ *J anamnèsis* storiografica del mondo occidentale è solamente ai suoi inizi. Bisogna attendere almeno alcune generazioni per giudicare le sue ripercussioni culturali. Ma si potrebbe dire che questa *anamnèsis* prolunga, anche se su di un altro piano, la valorizzazione religiosa della memoria e del ricordo. Non si tratta più di miti né di esercizi religiosi, ma sussiste questo elemento comune: l'importanza del ricordo esatto e totale del passato. Ricordo degli *avvenimenti mitici*, nelle società tradizionali; ricordo di *tutto ciò che è successo nel tempo storico* nell'Occidente moderno. La differenza è troppo evidente perché ci sia bisogno di insistervi. Ma i due tipi di *anamnèsis* storiografica proiettano l'uomo al di fuori del suo « momento storico », e la vera *anamnèsis* storiografica sfocia anch'essa in un Tempo primordiale, il Tempo in cui gli uomini fondarono i loro comportamenti culturali, pur credendo che questi comportamenti fossero stati rivelati a loro dagli Esseri Soprannaturali.

Capitolo ottavo

**Grandezza
e decadenza dei miti**

Rendere aperto il Mondo

Ai livelli arcaici di cultura, la religione mantiene l'« apertura » verso un Mondo sovrumano, il mondo dei valori assiologici. Questi sono « trascendenti », essendo stati rivelati da Esseri divini oppure da Antenati mitici. Essi sono, di conseguenza, valori assoluti, paradigmi di tutte le attività umane. Come si è visto, questi modelli sono mantenuti nei miti, a cui spetta soprattutto risvegliare e conservare la coscienza di un altro mondo, di un aldilà, mondo divino, o mondo degli Antenati. Questo altro « mondo » rappresenta un piano sovrumano, « trascendente », quello delle *realità assolute*. Nell'esperienze del sacro, nell'incontro con una realtà sovrumana, nasce l'idea che qualcosa *esiste realmente*, che esistono dei valori assoluti, capaci di guidare l'uomo e di dare un significato all'esistenza umana. Attraverso l'esperienza del sacro, dunque, si mettono in luce le idee di *realità*, di *verità*, di *significato*, che saranno ulteriormente elaborate e sistematizzate dalle speculazioni metafisiche.

Il valore apodittico del mito è riconfermato periodicamente dai rituali. Il ricordo e la riattualizzazione dell'avvenimento primordiale aiutano l'uomo « primitivo » a distinguere e a conservare il *reale*. In virtù della ripetizione continua di un gesto paradigmatico, qualche cosa

si rivela come *fissa e durevole* nel flusso universale. Con la ripetizione periodica di ciò che è stato fatto *in ilio tempore*, si impone la *certezza* che qualche cosa *esiste in modo assoluto*. Questo « qualche cosa » è « sacro », cioè sovrumano e sovramondano, ma accessibile all'esperienza umana. La « realtà » si svela e si lascia costruire partendo da un livello « trascendente », ma da un « trascendente » suscettibile di essere vissuto ritualmente e che finisce per fare parte integrante della vita umana.

Questo mondo « trascendente » degli Dei, degli Eroi e degli Antenati mitici è accessibile perché l'uomo arcaico non accetta l'irreversibilità del Tempo. L'abbiamo constatato spesso: il rituale abolisce il Tempo profano, cronologico, e ricupera il Tempo sacro del mito. Si ridiventa contemporanei delle gesta che gli Dei hanno compiuto *in ilio tempore*. La rivolta contro l'irreversibilità del Tempo aiuta l'uomo a « costruire la realtà » e, d'altra parte, lo libera dal peso del Tempo morto, gli dà la certezza che è in grado di abolire il passato, di ricominciare la sua vita e di ricreare il suo Mondo.

L'imitazione dei gesti paradigmatici degli Dei, degli Eroi e degli Antenati mitici non si traduce in una « eterna ripetizione della stessa cosa », in un'immobilità culturale completa. L'etnologia non conosce neppure un popolo che non abbia cambiato nel corso del tempo, che non abbia avuto una « storia ». A prima vista, l'uomo delle società arcaiche non fa che ripetere indefinitamente lo stesso gesto archetipico. In realtà, egli conquista infaticabilmente il mondo, lo organizza, trasforma il paesaggio naturale in ambiente culturale. In virtù del modello esemplare rivelato dal mito cosmogonico, l'uomo diviene, a sua volta, creatore. Mentre sembrerebbero destinati a paralizzare l'iniziativa umana, presentandosi come modelli intangibili, i miti in realtà spingono l'uomo a creare, aprono continuamente nuove prospettive al suo spirito inventivo.

Il mito garantisce all'uomo che ciò che si accinge a fare è *già stato fatto*, lo aiuta a scacciare i dubbi che potrebbe concepire sul risultato della sua iniziativa. Perché esitare davanti a una spedizione marittima, dal momento che l'Eroe mitico l'ha già compiuta in un tempo favoloso? Non si deve fare altro che seguire il suo esempio. Allo stesso modo: perché aver paura di stanziarsi in un territorio sconosciuto e selvaggio, dal momento che si sa ciò che si deve fare? Basta, molto semplicemente, ripetere il rituale cosmogonico, e il territorio sconosciuto (= il « Caos ») si trasforma in Cosmo, diventa *un'immagine mundi*, un'« abitazione » ritualmente legittimata. L'esistenza di un modello esemplare non ostacola affatto il processo creativo: il modello mitico può avere applicazioni illimitate.

L'uomo delle società in cui il mito è cosa vivente, vive in un mondo « aperto », anche se « cifrato » e misterioso. Il Mondo « parla » all'uomo e, per comprendere questo linguaggio, basta conoscere i miti e decifrare i simboli. Attraverso i miti e i simboli della Luna l'uomo coglie la misteriosa connessione fra temporalità, nascita, morte e risurrezione, sessualità, fertilità, pioggia, vegetazione e così via. Il Mondo non è più una massa opaca di oggetti arbitrariamente gettati assieme, ma un Cosmo vivente, articolato e significativo. In ultima analisi, *il Mondo si rivela come linguaggio*. Parla all'uomo con il proprio modo d'essere, con le sue strutture e i suoi ritmi.

L'esistenza del Mondo è il risultato di un atto divino di creazione, le sue strutture e i suoi ritmi sono il prodotto degli avvenimenti che sono accaduti agli inizi del Tempo. La Luna ha la sua storia mitica, ma l'hanno anche il Sole e le Acque, le piante e gli animali. Ogni oggetto cosmico ha una « storia ». Ciò vuol dire che è capace di « parlare » all'uomo. E, poiché « parla » di se stesso, in primo luogo della sua « origine », dell'avvenimento pri-

mordiale, in seguito al quale è venuto ad esistenza, l'oggetto diventa *reale* e *significativo*. Non è più uno « sconosciuto », un oggetto opaco, insondabile e sprovvisto di significato, in breve, *irreale*, ma partecipa dello stesso « Mondo » dell'uomo.

Una tale compartecipazione rende il Mondo non solamente « familiare » e intelligibile, ma anche trasparente. Attraverso gli oggetti di questo Mondo si colgono le vestigia degli Esseri e delle potenze di un altro mondo. Per questa ragione dicevamo più sopra che per l'uomo arcaico il Mondo è nello stesso tempo « aperto » e misterioso. Parlando di se stesso, il Mondo rinvia ai suoi autori e protettori, e racconta la sua « storia ». L'uomo non si trova in un mondo incerto e opaco e, d'altra parte, decifrando il linguaggio del Mondo, è messo a confronto col mistero. La Natura infatti svela e traveste nello stesso tempo il « soprannaturale », e in ciò consiste, per l'uomo arcaico, il mistero fondamentale e irriducibile del Mondo. I miti rivelano tutto ciò che è accaduto, dalla cosmogonia fino alla fondazione delle istituzioni socio-culturali, ma queste rivelazioni non costituiscono una « conoscenza » nel senso stretto del termine, non esauriscono assolutamente il mistero delle realtà cosmiche e umane. E ciò perché l'uomo, apprendendone il mito d'origine, giunge a padroneggiare diverse realtà cosmiche (il fuoco, i raccolti, i serpenti, ecc.), ma non a trasformarle in « oggetti di conoscenza »; queste realtà continuano a conservare la loro condizione ontologica originaria.

L'uomo e il Mondo

In un mondo simile, l'uomo non si sente rinchiuso nel suo modo d'esistenza; anch'egli è « aperto », comunica con il Mondo, perché utilizza lo stesso linguaggio: il sim-

bolo. Se il Mondo gli parla attraverso i suoi astri, le sue piante e i suoi animali, i suoi fiumi e i suoi monti, le sue stagioni e le sue notti, l'uomo gli risponde con i suoi sogni e la sua vita immaginativa, con i suoi Antenati oppure i suoi *totem* — ad un tempo Natura, sovranatura ed esseri umani, — con la sua capacità di morire e risuscitare ritualmente nelle cerimonie di iniziazione (né più, né meno della Luna e della vegetazione), con il suo potere di incarnare uno spirito mettendosi una maschera, ecc. Se il Mondo è trasparente per l'uomo arcaico, anche questo si sente « guardato » e compreso dal Mondo. La selvaggina lo guarda e lo comprende (spesso l'animale si lascia catturare perché sa che l'uomo ha fame), come pure la roccia, o l'albero, o il fiume. Ciascuno ha la sua storia da raccontargli, un consiglio da dargli.

Pur sapendosi essere umano e accettandosi come tale, l'uomo delle società arcaiche sa anche di essere qualche cosa di più. E, per esempio, sa che il suo Antenato è stato un animale, oppure che può morire e ritornare alla vita (iniziazione, *trance* sciamanica), che può influenzare i raccolti con le sue orgie (che può comportarsi con la sua sposa come il Cielo con la Terra o che può avere la parte del vomere e sua moglie quella del solco). Nelle culture più complesse, l'uomo sa che i suoi respiri sono Venti, che le sue ossa sono simili a montagne, che un fuoco brucia nel suo stomaco, che il suo ombelico può diventare un « Centro del Mondo », ecc.

Non bisogna immaginare che questa « apertura » verso il Mondo si traduca in una concezione bucolica dell'esistenza. I miti dei « primitivi » e i rituali che ne dipendono non ci rivelano un'*Arcadia* arcaica. Come si è visto, i paleo-coltivatori, assumendosi la responsabilità di far prosperare il mondo vegetale, hanno accettato ugualmente la tortura delle vittime a vantaggio dei raccolti, l'orgia sessuale, il cannibalismo, la caccia di teste.

Si tratta di una concezione tragica dell'esistenza, risultato della valorizzazione religiosa della tortura e della morte violenta. Un mito come quello di Hainuwele, e tutto il complesso socio-religioso che articola e giustifica, forza l'uomo ad accettare la sua condizione di essere mortale e sessuato, condannato a uccidere e a lavorare per potersi nutrire. Il mondo vegetale e animale gli « parla » della sua origine, cioè, in ultima analisi, di Hainuwele; il paleocoltivatore comprende questo linguaggio e scopre un significato religioso per tutto ciò che lo circonda e per tutto ciò che fa. Ma questo lo obbliga ad accettare la crudeltà, l'uccisione come una parte integrante del suo modo d'essere. Certamente, la crudeltà, la tortura, l'uccisione non sono comportamenti specifici ed esclusivi dei « primitivi ». Li si incontra lungo tutta la Storia, talvolta con un parossismo sconosciuto alle società arcaiche. La differenza consiste soprattutto nel fatto che, per i « primitivi », questa condotta violenta ha un valore religioso ed è ricalcata su modelli sovrumani. Questa concezione si è protratta a lungo nella Storia; gli stermini in massa di un Gengis-Khan, per esempio, trovavano ancora una giustificazione religiosa.

Il mito non è, in se stesso, una garanzia di « bontà » e di moralità. La sua funzione consiste nel rivelare dei modelli e nel fornire così un significato al Mondo e all'esistenza umana. Anche il suo ruolo nella costituzione dell'uomo è immenso. In virtù del mito, lo abbiamo detto, le idee di *realtà*, di *valore*, di *trascendenza* vengono lentamente alla luce. In virtù del mito, il Mondo si lascia cogliere come Cosmo perfettamente articolato, intelligibile e significativo. Raccontando come le cose sono state fatte, i miti svelano per chi e perché sono state fatte e in quale circostanza. Tutte queste « rivelazioni » impegnano più o meno direttamente l'uomo, perché costituiscono una « Storia Sacra ».

Immaginazione e creatività

Insomma, i miti ricordano continuamente che fatti grandiosi sono avvenuti sulla terra e che questo « passato glorioso » è in parte recuperabile. L'imitazione dei gesti paradigmatici ha anche un aspetto positivo: il mito forza l'uomo a trascendere i suoi limiti, lo obbliga a situarsi accanto agli Dei e agli Eroi mitici per poter compiere i loro atti. Direttamente o indirettamente il mito opera un'« elevazione » dell'uomo. Si vede ancor più chiaramente ciò, se si tiene conto che, nelle società arcaiche, la recitazione delle tradizioni mitologiche resta' la prerogativa di pochi individui. In certe società i recitatori sono presi fra gli sciamani e i *medicine-men*, oppure fra i membri delle confraternite segrete. Ad ogni modo, colui che recita i miti ha dovuto dare prova della sua vocazione e ha dovuto essere istruito da vecchi maestri. Il soggetto si distingue sempre sia per la sua capacità mnemonica, sia per la immaginazione e il talento letterario.

La recitazione non è necessariamente stereotipa. Talvolta le varianti si allontanano sensibilmente dal prototipo. Senza dubbio, le inchieste fatte ai nostri giorni dagli etnologi e dai folkloristi non possono pretendere di svelare il processo della creazione mitologica. Si sono potute registrare le varianti di un mito oppure di un tema folkloristico, ma non si è potuto registrare l'invenzione di un nuovo mito. Si tratta sempre di modifiche più o meno sensibili di un testo preesistente.

Ciò nonostante, queste ricerche hanno messo in luce il ruolo degli individui creatori nell'elaborazione e nella trasmissione dei miti. Molto probabilmente questo ruolo era ancor più importante nel passato, quando la « creatività poetica », come si direbbe oggi, era connessa e dipendente da un'esperienza estatica. Possiamo intuire le « fonti d'ispirazione » di una tale personalità creatrice

all'interno di una società arcaica: sono « crisi », « incontri », « rivelazioni », in breve, esperienze religiose privilegiate, accompagnate e arricchite da una miriade di immagini e di scenari particolarmente vivi e drammatici. Sono gli specialisti dell'estasi, coloro che hanno familiarità con universi fantastici, che nutrono, accrescono ed elaborano i motivi mitologici tradizionali.

In fin dei conti, una creatività sul piano dell'immaginazione religiosa rinnova la materia mitologica tradizionale. Appare da ciò che il ruolo delle personalità creatrici ha dovuto essere più grande di quello che si suppone. I vari specialisti del sacro, dagli sciamani fino ai bardi, hanno finito per imporre nelle rispettive collettività almeno alcune delle loro visioni e immagini. Certamente, i « successi » di tali visioni dipenderanno dagli schemi già esistenti: una visione che contrastasse radicalmente con le immagini e gli scenari tradizionali rischiava di non essere facilmente accettata. Ma si riconosce il ruolo dei *medicine-men*, degli sciamani e dei vecchi maestri nella vita religiosa delle società arcaiche. Sono tutti individui differentemente specializzati nelle esperienze estatiche. I rapporti tra gli schemi tradizionali e le valorizzazioni individuali innovatrici non sono rigidi: sotto la spinta di una forte personalità religiosa il canovaccio tradizionale finisce per modificarsi.

In una parola, le esperienze religiose privilegiate, quando sono comunicate per mezzo di uno scenario fantastico impressionante, riescono a imporre a tutta la comunità modelli o fonti di ispirazione. Nelle società arcaiche, come ovunque altrove, la cultura si costituisce e si rinnova grazie alle esperienze creatrici di alcuni individui. Ma, poiché la cultura arcaica gravita attorno ai miti, e poiché questi sono continuamente reinterpretati e approfonditi dagli specialisti del sacro, la società nel suo insieme è trascinata verso i valori e i significati scoperti e

portati innanzi da questi pochi individui. In questo senso, il mito aiuta l'uomo a superare i propri limiti e condizionamenti, lo incita a elevarsi « fino ai più grandi ».

Omero

Ci sarebbe da fare uno studio particolare sui rapporti tra le grandi personalità religiose, soprattutto i riformatori e i profeti, e gli schemi mitologici tradizionali. I movimenti messianici e millenaristici dei popoli delle antiche colonie costituiscono un campo di ricerche quasi illimitato. Si può ricostruire, almeno in parte, l'impronta di Zarathustra sulla mitologia iranica oppure quella di Budda sulle mitologie tradizionali indù. Quanto al Giudaismo, si conosce da lungo tempo la potente « demitizzazione » operata dai profeti.

L'economia dello scritto non ci permette di trattare questi problemi con l'attenzione che meriterebbero. Preferiremo insistere un poco sulla mitologia greca, meno su ciò che rappresenta in se stessa, che su alcuni dei suoi rapporti con il Cristianesimo.

Non si affronta senza esitazione il problema del mito greco. Non solamente in Grecia il mito ha ispirato sia la poesia epica, la tragedia e la commedia, che le arti plastiche; ma unicamente nella cultura greca il mito è stato sottoposto a una lunga e penetrante analisi, dalla quale è uscito radicalmente « demitizzato ». L'inizio del razionalismo ionico coincide con una critica sempre più corrosiva della mitologia « classica », come era espressa nelle opere di Omero e di Esiodo. In tutte le lingue europee, il vocabolo « mito » sta a significare una « finzione », perché i Greci l'hanno così definito già venticinque secoli fa.

Lo si voglia o no, ogni tentativo di interpretazione

del mito greco, almeno all'interno di una cultura di tipo occidentale, è, poco o molto, condizionato dalla critica dei razionalisti greci. Come vedremo, questa critica è stata soltanto raramente diretta contro ciò che si potrebbe chiamare il « pensiero mitico » oppure il comportamento che ne deriva. Le critiche prendevano di mira soprattutto le azioni degli dèi come erano raccontate da Omero o da Esiodo. Ci si può domandare ciò che un Senofane avrebbe pensato del mito cosmogonico polinesiano oppure di un mito speculativo *vedico* come quello del *Rig Veda*, X, 129. Ma come saperlo? È importante sottolinearlo: soprattutto le avventure e le decisioni arbitrarie degli Dei, la loro condotta capricciosa e ingiusta, la loro « immoralità » hanno costituito il bersaglio degli attacchi razionalistici. E la principale critica era fatta in nome di un'idea di Dio sempre più elevata: un vero Dio non poteva essere ingiusto, immorale, geloso, vendicativo, ignorante, ecc.

La stessa critica è stata ripresa e portata avanti più tardi dagli apologisti cristiani. Questa tesi — cioè, che i miti divini presentati dai poeti non possono essere veri — ha trionfato, all'inizio, fra le *élites* intellettuali greche e infine, dopo la vittoria del Cristianesimo, in tutto il mondo greco-romano.

Ma conviene ricordare che Omero non era né un teologo, né un mitografo. Non pretendeva presentare, in maniera sistematica ed esauriente, l'insieme della religione e della mitologia greca. Se è vero, come dice Platone, che Omero ha educato tutta la Grecia, destinava però i suoi poemi a un uditorio specifico: i membri di un'aristocrazia militare e feudale. Il suo genio letterario ha esercitato un fascino mai eguagliato; anche le sue opere hanno assai contribuito a unificare e ad articolare la cultura greca. Ma, non scrivendo un trattato di mitologia, non registrò tutti i temi mitici che erano diffusi nel mon-

do greco. Non intendeva tanto meno evocare concezioni religiose e mitologiche straniere, senza grande interesse per il suo uditorio, per eccellenza patriarcale e guerriero. Di tutto ciò che si potrebbe chiamare l'elemento notturno, ctonio, funerario della religione e della mitologia greche, Omero non dice quasi nulla. L'importanza delle idee religiose di sessualità e fecondità, di morte e di vita d'oltretomba, ci è stato svelato da autori tardi e dagli scavi archeologici. Quindi questa concezione omerica degli dèi e dei loro miti si è imposta dappertutto nel mondo ed è stata definitivamente fissata, come in un universo atemporale di archetipi, da grandi artisti dell'epoca classica. Inutile soffermarci sulla sua grandezza, la sua nobiltà e il suo ruolo nella formazione dello spirito occidentale. Basta rileggere gli Dei della Grecia di Walter Otto, per comunicare con questo mondo luminoso delle « Forme Perfette ».

Ma il fatto che il genio di Omero e l'arte classica abbiano dato uno splendore senza limiti a questo mondo divino, non implica che tutto ciò che è stato trascurato fosse tenebroso, oscuro, inferiore o mediocre. Vi era Dioniso, per esempio, senza il quale non si può concepire la Grecia, e per il quale Omero si accontenta di un'allusione a un fatto della sua infanzia. D'altra parte, frammenti mitologici salvati dagli storici e dagli eruditi ci introducono in un mondo spirituale che non è senza grandezza. Queste mitologie non omeriche, e in genere non « classiche » erano piuttosto « popolari ». Esse non hanno subito l'erosione delle critiche razionaliste e, molto probabilmente, sono sopravvissute in margine alla cultura dei letterati per molti secoli. Non è escluso che resti di queste mitologie popolari sussistano ancora, travestiti, « cristianizzati » nelle credenze greche e mediterranee dei nostri giorni. Ritorneremo poi su questo problema.

Teogonia e genealogia

Esiodo invece si rivolgeva a un uditorio diverso. Racconta miti ignorati o appena accennati nei poemi omerici. Per primo parla di Prometeo. Ma non poteva rendersi conto che il mito centrale di Prometeo era fondato su di un malinteso, più esattamente, sull'« oblio » del significato religioso primordiale. Infatti, Zeus si vendica di Prometeo perché questi, chiamato a presiedere alla divisione in parti della vittima del primo sacrificio, aveva ricoperto le ossa di uno strato di grasso, coprendo nel frattempo la carne e le interiora con lo stomaco. Attirato dal grasso, Zeus aveva scelto per gli dèi la parte più povera, abbandonando agli uomini la carne e le interiora (*Teogonia*, 534 s.). Ora, Karl Meuli* ha accostato questo sacrificio olimpico ai rituali dei cacciatori arcaici dell'Asia settentrionale che venerano gli Esseri Supremi celesti offrendo loro le ossa e la testa dell'animale. La stessa usanza rituale si è conservata presso i popoli pastori dell'Asia centrale. Ciò che, a uno stadio arcaico di cultura era considerato l'omaggio per eccellenza a un Dio celeste, era divenuto in Grecia la furberia esemplare, il delitto di lesa maestà contro Zeus, il dio supremo. Ignoriamo quando si produsse questa distorsione nel senso rituale originario e attraverso quali sviluppi Prometeo fu accusato di questo delitto. Abbiamo citato questo esempio solamente per mostrare che Esiodo cita miti assai arcaici che hanno le loro radici nella preistoria, ma questi miti avevano già subito un lungo processo di trasformazione e di modificazione prima di essere registrati dal poeta.

Esiodo non si accontenta di registrare i miti; li sistematizza e, ciò facendo, introduce già un principio razionale in queste creazioni del pensiero mitico. Considera la

¹ KARL MEULI, « Griechische Opferbrauche », *Phyllobolia für Peter Von der Mühl*, Basilea 1946, pp. 185-288.

genealogia degli Dei come una serie successiva di procreazioni. La procreazione è per lui la forma ideale per venire ad esistenza. W. Jaeger ha giustamente messo in rilievo il carattere razionale di questa concezione, in cui il pensiero mitico si lascia articolare dal pensiero causale². L'idea di Esiodo, che Eros è stato il primo dio a fare la sua comparsa dopo Chaos e Terra (*Teogonia*, 116 s.) è stata ulteriormente sviluppata da Parmenide ed Empedocle³. Platone ha sottolineato poi, nel *Convito* (178 b) l'importanza di questa concezione per la filosofia greca.

I razionalisti e il mito

Non è il caso di riassumere qui il lungo processo di erosione che ha finito per svuotare i miti e gli dèi omerici del loro significato originario. Se si crede ad Erodoto (I, 32), già Solone avrebbe affermato che la « deità è piena di invidia e di instabilità ». Ad ogni modo, i primi filosofi di Mileto ricusavano di vedere nelle descrizioni omeriche la Figura della vera divinità. Quando Talete affermava che « tutto è pieno di dèi » (A 22), insorgeva contro la concezione di Omero che relegava gli dèi in certe regioni cosmiche. Anassimandro propone una concezione totale dell'Universo senza dèi né miti. Quanto a Senofane (nato verso il 565), egli non esita ad attaccare apertamente il pantheon omerico; rifiuta di credere che Dio si agiti e si muti come racconta Omero (B 26); rigetta l'immortalità degli dèi come emerge dalle descrizioni di Omero e di Esiodo: « A detta di Omero e di Esiodo, gli dèi fanno ogni genere di cose che gli uomini

² WERNER JAEGER, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, 2^a edizione, New York 1945, voi. I, pp. 65 e ss.; *id.*, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947, p. 12.

³ W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, cit., p. 14.

considererebbero vergognose: adulterio, furto, inganno reciproco » (B 11, B 12)⁴. Non accetta più l'idea della procreazione divina: « Ma i mortali considerino che gli dèi sono nati, che portano abiti, hanno un linguaggio e un corpo come il loro » (B 14)⁵. Soprattutto critica l'antropomorfismo degli dèi. « Se i buoi e i cavalli e i leoni avessero mani e potessero, con le loro mani, dipingere e produrre opere come gli uomini, i cavalli dipingerebbero figure di dèi simili a cavalli, e i buoi simili a buoi, e attribuirebbero loro i corpi che essi stessi hanno » (B 15)⁶. Per Senofane, « vi è un dio al di sopra di tutti gli dèi e gli uomini; la sua forma e il suo pensiero non hanno nulla di comune con quelle dei mortali » (B 23).

Si vede nelle critiche alla mitologia « classica » lo sforzo fatto per liberare questo concetto di divinità dalle espressioni antropomorfe dei poeti. Un autore profondamente religioso come Pindaro rifiuta i miti « incredibili » (*I Olimpica*, 28 ss.). La concezione di Dio che ha Euripide è stata interamente influenzata dalla critica di Senofane. Al tempo di Tucidide, l'aggettivo *mythodes* significava « favoloso e senza prova », in opposizione a qualsiasi verità o realtà⁷. Quando Platone (*Repubblica*, 378 ss.) mette sotto accusa i poeti per il modo con cui hanno presentato gli dèi, si rivolge probabilmente a un uditorio già convinto da prima.

⁴ Trad. da JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, cit., p. 47.

⁵ Trad. da G. S. KIRK e J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, Mass., 1957, p. 168; cfr. anche KATLEEN FREEMAN, *Anelita to the Pre-Socratic Philosophers*, Cambridge, Mass., 1948, p. 22. I documenti e le bibliografie sui Milesii si trovano in PIERRE MAXIME SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 2^a ediz., Parigi 1949, pp. 163 e ss. e in KATLEEN FREEMAN, *The Pre-Socratic Philosophers. A Companion to Vitals*, FRAGMENTE DER VORSOKRATIKER, Oxford 1946, pp. 49 e ss.

⁶ Trad. KIRK e RAVEN, *op. cit.*, p. 169.

⁷ Cfr. TUCIDIDE, *Storie*, I, 21; W. JAEGER, *op. cit.*, pp. 19, 197-98.

La critica delle tradizioni mitologiche è stata spinta fino alla pedanteria dai retori alessandrini. Come vedremo, gli apologisti cristiani si sono ispirati a questi autori quando si è trattato di distinguere gli elementi storici dei Vangeli. L'alessandrino Elio Teone (il secolo circa a. C.) tratta a lungo gli argomenti con cui si può dimostrare l'impossibilità di un mito o di una narrazione storica e illustra il suo metodo con l'analisi critica del mito di Medea. Teone ritiene che una madre non potrebbe uccidere i propri figli. L'azione è già « incredibile » perché Medea non avrebbe potuto massacrare i propri figli nella stessa città (Corinto) in cui viveva il loro padre, Giasone. Inoltre, la maniera stessa in cui il delitto è stato commesso è improbabile: Medea avrebbe tentato di nascondere il suo misfatto e, essendo una maga, avrebbe utilizzato il veleno al posto della spada. Infine la giustificazione del suo gesto è molto improbabile: la collera contro suo marito non avrebbe potuto spingerla ad uccidere i loro figli, che erano anche suoi figli; con questa azione, avrebbe fatto a se stessa il male maggiore, poiché le donne sono soggette alle emozioni più degli uomini^B.

Allegorismo ed evemerismo

Più che una critica devastatrice del mito, è una critica di ogni mondo di immagini, intrapresa in nome di una psicologia semplicistica e di un razionalismo elementare. Malgrado ciò, la mitologia di Omero e di Esiodo continuava ad interessare le *élites* di tutto il mondo ellenistico. Ma i miti non erano più compresi letteralmente: si ricercavano ora « significati nascosti », « sottintesi » (*hyponoiai*; il ter-

^B AELIUS THEON, *Progymnasmata* (94, 12-32), riassunto da ROBERT M. GRANT, *The Earliest Lives of Jesus*, New York 1961, pp. 41-42; cfr. anche *ibid.*, p. 120 e ss.

mine *allegoria* è stato usato più tardi). Già Teagene di Rhegium (525 circa) aveva suggerito che in Omero i nomi degli dèi rappresentano sia le facoltà umane, sia gli elementi naturali. Ma soprattutto gli Stoici hanno sviluppato l'interpretazione allegorica della mitologia omerica e, in genere, di tutte le tradizioni religiose. Crisippo riduceva gli dèi greci a principi fisici od etici. Nelle *Quaestiones Homericae* di Eraclito (I secolo a. C.) si trova tutta una collezione di interpretazioni allegoriche; per esempio, l'episodio mitico in cui si vede Zeus che abbraccia Era significa in realtà che l'ètere è il limite dell'aria, ecc. Il metodo allegorico fu esteso da Filone all'esegesi e alla spiegazione degli « enigmi » dell'Antico Testamento. Come si vedrà poi, un certo allegorismo, cioè la tipologia, la corrispondenza tra i due Testamenti, è stata largamente usata dai Padri, soprattutto da Origene.

Secondo alcuni studiosi l'allegoria non è stata mai molto popolare in Grecia, mentre ha avuto maggior successo ad Alessandria e a Roma. Resta pacifico però che, grazie alle varie interpretazioni allegoriche, Omero ed Esiodo sono stati « salvati » agli occhi delle *élites* greche e che gli dèi omerici sono riusciti a mantenere un alto valore culturale. Il salvataggio del pantheon e della mitologia omerica non è soltanto opera del metodo allegorico.

All'inizio del I secolo a. C., Evemero pubblicò un romanzo sotto forma di viaggio filosofico, la sua *Storia sacra* (*Hiera anagraphé*), il cui successo fu immediato e notevole. Ennio lo tradusse in latino e fu anche il primo testo greco tradotto in questa lingua. Evemero credeva di aver scoperto l'origine degli dèi: essi erano antichi re divinizzati. Era ancora una possibilità razionale per conservare gli dèi di Omero. Questi dèi avevano ora una « realtà » di ordine storico (più esattamente, preistorico); i loro miti rappresentavano il ricordo confuso, oppure trasfigurato dall'immaginazione, delle gesta dei re primitivi.

Questo allegorismo, a rovescio, ebbe ripercussioni considerevoli, non sospettate da Evemero e da Ennio, e neppure da Lattanzio e da altri apologisti cristiani, quando questi si appoggiavano ad Evemero per dimostrare l'umanità, e quindi l'irrealtà, degli dèi greci. Grazie all'allegorismo e all'evemerismo, grazie soprattutto al fatto che tutta la letteratura e tutta l'arte plastica si erano sviluppate attorno ai miti divini ed eroici, questi dèi e questi eroi greci non sono stati sommersi nell'oblio in seguito al lungo processo di demitizzazione, e neppure dopo il trionfo del Cristianesimo.

Al contrario, come ha dimostrato Jean Seznec nel suo bel volume *The Survival of the Pagan Gods*, gli dèi greci, evemerizzati, sono sopravvissuti durante tutto il Medioevo, sebbene avessero perso le loro forme classiche e si fossero camuffati sotto i più impensati travestimenti. La « riscoperta » del Rinascimento consiste soprattutto nella restaurazione delle forme pure, « classiche »⁹. D'altronde verso la fine del Rinascimento, il mondo occidentale si rese conto che non esisteva più la possibilità di riconciliare il « Paganesimo » greco-latino con il Cristianesimo; mentre il Medioevo non considerava l'antichità come un « periodo storico distinto, come un'era finita »¹⁰.

Così una mitologia secolarizzata e un pantheon evemerizzato sono sopravvissuti e sono divenuti, dal Rinascimento, oggetto di ricerca scientifica, perché l'antichità morente non credeva più agli dèi d'Omero, né al senso originario dei loro miti. Questa eredità mitologica ha potuto essere accettata e assimilata dal Cristianesimo perché non conteneva più valori religiosi viventi. Era diventato un « patrimonio culturale ». In fin dei con-

⁹ JEAN SEZNEC, *The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and its place in Renaissance Humanism and Art*, New York, 1953, pp. 320 e ss.

¹⁰ *Ibid.*, p. 322.

ti, l'eredità classica è stata « salvata » dai poeti, dagli artisti e dai filosofi. Gli dèi e i loro miti sono stati portati dalla fine dell'antichità — quando nessuna persona colta li prendeva più alla lettera — fino al Rinascimento e al xvii secolo, dalle *opere*, dalle creazioni letterarie ed artistiche.

Documenti scritti e tradizioni orali

Grazie alla *cultura*, un universo religioso desacralizzato e una mitologia demitizzata hanno formato e nutrito la civiltà occidentale, la sola civiltà che è riuscita a diventare esemplare. Vi è qui un trionfo del *logos* sul *mythos*; vi è qui la vittoria del *libro* sulla *tradizione orale*, del documento — soprattutto del documento scritto — su un'esperienza vissuta che disponeva solamente dei mezzi dell'espressione preletteraria.

Un numero considerevole di testi scritti e di opere d'arte antiche è scomparso. Ne resta però abbastanza per ricostruire, nelle sue grandi linee, la mirabile civiltà mediterranea. Questo non è il caso delle forme preletterarie di cultura, in Grecia come nell'Europa antica. Sappiamo molto poco sulle religioni e le mitologie popolari del Mediterraneo, e questo poco lo dobbiamo ai monumenti e ad alcuni documenti scritti. Talvolta — per i misteri d'Eleusi, per esempio — la povertà della nostra informazione si spiega con un segreto iniziatico troppo ben custodito. In altri casi, siamo informati su culti e credenze popolari grazie a un caso fortunato. Così, se Pausania non avesse narrato la sua esperienza personale all'oracolo di Trofonio di Lebadeia (IX, 39), avremmo dovuto accontentarci di alcune vaghe allusioni di Esiodo, di Euripide e di Aristofane e non avremmo neppure supposto il significato e l'importanza di quel centro religioso.

I miti greci « classici » rappresentano già il trionfo *dell'opera* letteraria sulla *credenza* religiosa. Non disponiamo di nessun mito greco trasmesso con il suo contesto culturale. Conosciamo i miti allo stato di « documenti » letterari e artistici, e non come fonti, o espressioni, di un'esperienza religiosa connessa a un rito. Tutta una parte, *vivente*, popolare, della religione greca ci sfugge, e giustamente, perché non è stata descritta in una maniera sistematica per iscritto.

Non bisogna giudicare la vitalità della religione greca unicamente dal grado di adesione ai miti e culti olimpici. La critica dei miti omerici non implicava necessariamente il razionalismo o l'ateismo. Se le *forme* classiche del pensiero mitico erano state « compromesse » dalla critica razionalistica, non vuol dire che questo pensiero sia stato definitivamente abolito. Le *élites* intellettuali avevano scoperto altre mitologie in grado di giustificare e di articolare nuove concezioni religiose. Vi erano le religioni dei Misteri, da quelli di Eleusi e delle confraternite orfico-pitagoriche ai Misteri greco-orientali, così popolari nella Roma imperiale e nelle province. Vi erano inoltre quelle che si possono chiamare le mitologie dell'anima, le soteriologie elaborate dai Neopitagorici, dai Neoplatonici e dagli Gnostici. Bisogna aggiungere la diffusione dei culti e delle mitologie solari, le mitologie astrali e funerarie, e anche ogni tipo di « superstizioni » e di « mitologie minori » popolari.

Abbiamo ricordato questi pochi fatti perché non si creda che la demitizzazione di Omero e della religione classica avesse provocato nel mondo mediterraneo un vuoto religioso, in cui il Cristianesimo si sarebbe installato quasi senza trovare opposizione. In realtà, il Cristianesimo si è urtato con molti tipi di religiosità. La vera resistenza non è venuta dalla religione e dalla mitologia « classiche » allegorizzate ed evemerizzate; la loro forza era soprattutto

di ordine politico e culturale; la Città, lo Stato, l'Impero, il prestigio dell'incomparabile cultura greco-romana, costituivano una struttura considerevole. Ma, dal punto di vista della religione vivente, questa struttura era precaria, pronta a sfasciarsi sotto il colpo di un'esperienza religiosa autentica.

Il Cristianesimo trovò la vera opposizione nelle religioni dei Misteri e nelle soteriologie (che perseguivano la salvezza dell'individuo e ignoravano oppure disprezzavano le forme della religione civile) e soprattutto nelle religioni e nelle mitologie popolari *viventi* dell'Impero. Su queste religioni siamo ancor meno informati che sulla religione popolare greca e mediterranea. Sappiamo qualche cosa su Zalmoxis dei Geti, perché Erodoto ci ha riferito alcune informazioni attinte presso i Greci dell'Ellesponto. Senza questa testimonianza, ci saremmo dovuti accontentare di allusioni come per altre divinità trace dei Balcani: Darzales, Bendys, Kotys, ecc. Quando si dispone di informazioni un poco meno sommarie sulle religioni precristiane dell'Europa, ci si rende conto della loro complessità e della loro varietà. Ma, poiché questi popoli, al tempo del loro paganesimo, non hanno prodotto *libri*, non conosceremo mai a fondo le loro religioni e mitologie originarie.

Ciò nonostante, si trattava di una vita religiosa e di una mitologia sufficientemente potente per resistere a dieci secoli di Cristianesimo e a innumerevoli attacchi delle autorità ecclesiastiche. Questa religione aveva una struttura cosmica e vedremo che ha finito per essere tollerata e assimilata dalla Chiesa. Infatti, il Cristianesimo rurale, soprattutto nell'Europa meridionale e del Sud-Est, ha una dimensione cosmica.

Per concludere: la religione e la mitologia greche, radicalmente secolarizzate e demitizzate, sono sopravvissute nella *cultura* europea, perché erano state espresse da capolavori letterari ed artistici; mentre le religioni e le

mitologie popolari, le uniche forme pagane *viventi* al momento del trionfo del Cristianesimo (ma di cui non sappiamo quasi nulla, poiché non hanno avuto espressione scritta) sono sopravvissute cristianizzate nelle tradizioni delle popolazioni rurali. Poiché si trattava essenzialmente di una religione di struttura agricola, le cui radici affondano nel neolitico, è probabile che il folklore religioso europeo conservi ancora un'eredità preistorica.

Ma queste sopravvivenze dei miti e dei comportamenti religiosi arcaici, anche se costituivano un fenomeno spirituale importante, hanno avuto, sul piano culturale, solamente delle conseguenze modeste. La rivoluzione operata dalla scrittura è stata irreversibile. D'ora in poi, la storia della cultura terrà conto soltanto dei documenti archeologici e dei testi scritti. Un popolo privo di *questa* specie di documenti è considerato un popolo senza storia. Le creazioni popolari e le tradizioni orali saranno valorizzate soltanto molto tardi, all'epoca del Romanticismo tedesco; si tratta già di un interesse di antiquariato. Le creazioni popolari, nelle quali sopravvivono ancora il comportamento e l'universo mitici, hanno talvolta offerto una fonte di ispirazione ad alcuni grandi artisti europei, ma tali creazioni popolari non hanno mai avuto un ruolo importante nella cultura. Hanno finito per essere considerate come « documenti » e, in quanto tali, sollecitano la curiosità di certi specialisti. Per interessare un uomo moderno, questa eredità tradizionale orale deve essere presentata sotto la forma del *libro*...

Capitolo nono

**Sopravvivenze
e travestimenti dei miti**

Cristianesimo e mitologia

È difficile presentare in poche pagine i rapporti tra il Cristianesimo e il pensiero mitico. Questi rapporti pongono molteplici problemi, ben distinti tra loro. Vi è, prima di tutto, l'equivoco legato all'uso del termine « mito ». I primi teologi cristiani prendevano questo vocabolo nel significato che si era imposto da molti secoli nel mondo greco-romano: cioè, quello di « favola, finzione, menzogna ». Di conseguenza, ricusavano di vedere nella persona di Gesù un personaggio « mitico » e nel dramma cristologico un « mito ». Dal n secolo la teologia cristiana fu costretta a difendere la storicità di Gesù sia contro i Doceti e gli Gnostici, sia contro i filosofi pagani. Vedremo ora gli argomenti che essa utilizzò per difendere la sua tesi e le difficoltà che dovette vincere.

Il secondo problema è legato al primo: non concerne più la storicità di Gesù, ma il valore delle testimonianze letterarie che fondano questa storicità. Già Origene si rendeva conto della difficoltà di basare su documenti incontestabili un avvenimento storico. Ai nostri giorni un Rudolf Bultmann afferma che non si può conoscere nulla della vita e della persona di Gesù, anche se non dubita della sua esistenza storica. Questa posizione metodologica suppone che i Vangeli e le altre testimonianze primitive

siano imbevute di « elementi mitologici » (intendendo il termine nel senso di « ciò che non può esistere »). È evidente che « elementi mitologici » abbondano nei Vangeli. Inoltre, simboli, figure, rituali d'origine ebraica oppure mediterranea sono stati ben presto assimilati dal Cristianesimo. Vedremo poi il significato di questo doppio processo di « ebraicizzazione » e di « paganizzazione » del Cristianesimo primitivo.

Aggiungiamo che la presenza massiccia dei simboli e degli elementi culturali solari o di struttura misterica nel Cristianesimo, ha incoraggiato certi studiosi a rigettare la storicità di Gesù. Hanno rovesciato la posizione, ad esempio, di un Bultmann. Invece di postulare, all'inizio del Cristianesimo, un personaggio storico, di cui non si può sapere nulla, in seguito alla « mitologia » di cui è stato ben presto caricato, questi studiosi hanno postulato, al contrario, un « mito », che è stato imperfettamente « storicizzato » dalle prime generazioni di cristiani.

Per citare solamente i moderni, da Arthur Drews (1909) e Peter Jensen (1906, 1909) a P. L. Couchoud (1924), studiosi di orientamenti e di competenze differenti hanno laboriosamente tentato di ricostruire il « mito originario » che avrebbe dato origine alla figura del Cristo e infine al Cristianesimo. Questo « mito originario » varia d'altronde da un autore all'altro. Ci sarebbe da dedicare un affascinante studio a queste ricostruzioni tanto erudite quanto audaci. Esse tradiscono una certa nostalgia dell'uomo moderno per il « primordiale mitico » (nel caso di P. L. Couchoud è chiara questa esaltazione della non-storicità del mito in conseguenza della povertà del concreto storico). Ma nessuna di queste ipotesi non storicistiche è stata accettata dagli specialisti.

Infine, un terzo problema si pone quando si studiano i rapporti fra il pensiero mitico e il Cristianesimo. Si può formularlo così: se i cristiani hanno ricusato di vedere

nella loro religione il *mythos* desacralizzato dell'epoca ellenistica, qual è la posizione del Cristianesimo di fronte al mito *vivente*, come è stato conosciuto nelle società arcaiche e tradizionali? Vedremo che il Cristianesimo, come è stato compreso e vissuto nei quasi due millenni della sua storia, non può essere completamente separato dal pensiero mitico.

Storta ed « enigmi » nei Vangeli

Vediamo adesso come i Padri si sono comportati per difendere la storicità di Gesù, sia contro gli infedeli pagani che contro gli « eretici ». Quando si è posto il problema di presentare la vita autentica di Gesù, cioè come è stata conosciuta e trasmessa oralmente dagli apostoli, i teologi della Chiesa primitiva si sono trovati davanti un certo numero di testi e di tradizioni orali che circolavano nei vari ambienti.

I Padri hanno dato prova di spirito critico e di orientamento « storicistico » *ante litteram*, ricusando di considerare i Vangeli apocrifi e i *logia agrapha* come documenti autentici. Hanno perciò dato inizio a lunghe controversie in seno alla Chiesa e hanno facilitato l'offensiva dei non[^]cristiani, accettando non uno solo, ma quattro Vangeli. Poiché vi erano differenze fra i Vangeli sinottici e il Vangelo di Giovanni, bisognava spiegarle e giustificarle con l'esegesi.

La crisi esegetica fu iniziata da Marcione nel 137. Questi proclamava l'esistenza di un unico Vangelo autentico, all'inizio trasmesso oralmente, poi redatto e pazientemente interpolato da partigiani entusiasti del Giudaismo. Questo Vangelo, dichiarato l'unico valido, era quello di Luca, ridotto da Marcione a ciò che credeva il nocciolo

autentico \ Marcione aveva applicato il metodo dei grammatici greco-romani, che si reputavano in grado di distinguere le incrostazioni mitologiche degli antichi testi teologici. Nella loro replica a Marcione e agli altri Gnostici gli Ortodossi furono costretti ad utilizzare lo stesso metodo.

All'inizio del il secolo, Elio Teone aveva dimostrato nel suo trattato *Progymnasmata* la differenza tra mito e narrazione: il mito è « un'esposizione falsa dipinta di vero », mentre la narrazione è « un'esposizione che descrive avvenimenti che sono accaduti oppure che avrebbero potuto accadere »².

I teologi cristiani negavano, evidentemente, che i Vangeli fossero « miti » o « storie meravigliose ».

Giustino, per esempio, non poteva ammettere l'esistenza di un qualsiasi rischio di confondere i Vangeli con « storie meravigliose ». La vita di Gesù era il compimento delle profezie dell'Antico Testamento e quanto alla forma letteraria dei Vangeli, non era quella del mito. Anzi: Giustino riteneva che si potessero offrire al lettore non cristiano delle prove materiali della veridicità storica dei Vangeli. La nascita di Cristo, per esempio, poteva essere dimostrata con le « dichiarazioni di tassa presentate sotto il procuratore Quirino e (*ex hypothesi*) ritrovabili negli archivi di Roma un secolo e mezzo più tardi »³.

Ugualmente, un Taziano o un Clemente Alessandrino consideravano i Vangeli come documenti storici.

Ma il più importante, per la nostra ricerca, è Origene. Origene era troppo convinto del valore spirituale delle storie conservate dai Vangeli per ammettere che si potesse

¹ Per tutto quello che segue, vedere ROBERT M. GRANT, *The Earliest Lives of Jesus*, New York 1961, pp. 10 e ss.

² *Ibid.*, p. 15. Su Teone, cfr. *ibid.*, pp. 39 e ss. Cfr. anche *The Letter and the Spirit*, Londra 1957, pp. 120 e ss. e JEAN PÉPIN, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Parigi 1958.

³ R. M. GRANT, *op. cit.*, p. 21.

comprenderle in un modo grossolanamente letterale, come i semplici credenti e gli eretici — e per questo propugnava l'esegesi allegorica. Ma, costretto a difendere il Cristianesimo contro Celso, insistette sulla storicità della vita di Gesù e si sforzò di dimostrare valide tutte le testimonianze storiche. Origene critica e rigetta la storicità dell'episodio dei mercanti cacciati dal Tempio. « Nella parte del suo sistema, che tratta dell'ispirazione e dell'esegesi, Origene ci dice che dove la realtà storica non si accorda con la verità spirituale, le Scritture introducono nella loro narrazione certi avvenimenti, alcuni interamente irreali, altri suscettibili di accadere, ma che in effetti non erano accaduti »⁴. Al posto di « mito » e « finzione » utilizza « enigma » e « parabola »; ma non vi è dubbio che per lui questi termini sono equivalenti⁵.

Origene riconosce quindi che i Vangeli presentano episodi che non sono storicamente « autentici », pur essendo veri sul piano spirituale. Ma, rispondendo alle critiche di Celso, riconosce ugualmente la difficoltà di provare la storicità di un avvenimento storico. « Tentare di stabilire la verità di una qualsiasi storia come fatto storico, anche quando la storia è vera, è una delle imprese più difficili e talvolta impossibili »⁶.

Origene è convinto nondimeno che certi avvenimenti della vita di Gesù siano sufficientemente fissati da testimonianze storiche. Per esempio, Gesù è stato crocifisso davanti a un grande numero di persone. Il terremoto' e le tenebre possono essere confermate dalla relazione storica di Flegone di Tralles⁷. La Cena è un avvenimento storico che può essere datato con precisione⁸. Ugualmente la prova del Getsemani, anche se il Vangelo di

⁴ ORIGENE, *De principiis*, 4, 2, 9, citato da GRANT, *op. cit.*, p. 65

⁵ GRANT, *op. cit.*, p. 66.

⁶ *Contra Celsum*, I, 42, citato da GRANT, *op. cit.*, p. 71.

⁷ *Contra Celsum*, II, 56-59, citato da GRANT, *op. cit.*, p. 15.

⁸ Cfr. GRANT, *op. cit.*, p. 93.

Giovanni non ne parla affatto (Origene spiega il motivo di questo silenzio: Giovanni si interessa alla divinità di Gesù e sa che Dio, il « *Logos* », non può essere tentato). La risurrezione è « vera » nel senso storico del termine, perché è un avvenimento, anche se il corpo risuscitato non appartiene più al mondo fisico (il corpo risuscitato era un corpo aereo, spirituale)⁹.

Origene non dubita della storicità della vita, della passione e della risurrezione di Gesù Cristo, ma si interessa maggiormente al significato spirituale, non storico, del testo evangelico. Il significato vero si trova « al di là della storia »¹⁰. L'esegesi deve essere in grado di « liberarsi dai materiali storici », perché questi ultimi sono solamente un « trampolino ». Insistere troppo sulla storicità di Gesù, trascurare il senso profondo della sua vita e del suo messaggio, significa mutilare il Cristianesimo. « Gli uomini — scrive nel suo *Commentario al Vangelo di Gesù* — sono tutti stupiti quando considerano gli avvenimenti della vita di Gesù, ma diventano scettici quando si rivela loro il significato profondo, che rifiutano di accettare come vero »¹¹.

Tempo storico e Tempo liturgico

Origene ha assai ben compreso che l'originalità del Cristianesimo consiste prima di tutto nel fatto che l'Incarnazione è avvenuta in un Tempo storico e non in un Tempo cosmico. Ma non dimentica che il Mistero dell'Incarnazione non può essere ridotto alla sua storicità. D'al-

⁹ Cfr. *ibid.*, p. 78.

¹⁰ Cfr. R. GRANT, *op. cit.*, pp. 115-116, e JEAN DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux I^e et III^e siècles*, Parigi 1961, pp. 251 e ss.

¹¹ *Commentario a Giovanni*, 20, 30, citato da GRANT, *op. cit.*; pagina 116.

tronde, proclamando « alle nazioni » la divinità di Gesù Cristo, le prime generazioni di cristiani proclamavano implicitamente la sua trans-storicità. Non è che Gesù non fosse considerato come un personaggio storico, ma si sottolineava prima di tutto che era il Figlio di Dio, il Salvatore universale, che aveva riscattato non solamente l'Uomo, ma anche la Natura. C'è di più: la storicità di Gesù era stata già trascesa dalla sua ascensione al Cielo e dalla sua reintegrazione nella Gloria divina.

Proclamando l'Incarnazione, la Risurrezione e l'Ascensione del Verbo, i cristiani erano convinti di non presentare un nuovo mito. In realtà, utilizzavano le categorie del pensiero mitico. Senza dubbio non potevano riconoscere questo pensiero mitico nelle mitologie desacralizzate dei letterati pagani loro contemporanei. Ma è evidente che, per i cristiani di tutte le confessioni, il centro della vita religiosa è costituito dal dramma di Gesù Cristo. Sebbene compiuto nella Storia, questo dramma ha reso possibile la salvezza; di conseguenza, esiste un unico mezzo per ottenere la salvezza: ripetere ritualmente questo dramma esemplare e imitare il modello supremo, rivelato dalla vita e dall'insegnamento di Gesù. Ora, questo comportamento religioso è legato all'autentico pensiero mitico.

Bisogna aggiungere anche che, *per il fatto stesso che è una religione*, il Cristianesimo ha dovuto conservare almeno un comportamento mitico: il Tempo liturgico, cioè la ripetizione periodica *de Willud tempus* degli « inizi ». « L'esperienza religiosa del cristiano si fonda *sull'imitazione* di Cristo come *modello esemplare*, sulla *ripetizione* liturgica della vita, della morte e della risurrezione del Signore, e sulla *contemporaneità* del cristiano con *Yillud tempus* che si apre alla Natività di Betlemme e si chiude, provvisoriamente, con l'Ascensione ». Ma, l'abbiamo visto, « l'imitazione di un modello sovrumano, la ripeti-

zione di uno scenario esemplare e la rottura del tempo profano con un'apertura che sfocia sul Grande Tempo, costituiscono le note essenziali del "comportamento mitico", cioè del comportamento dell'uomo delle società arcaiche, che trova nel mito la fonte stessa della sua esistenza »¹².

Sebbene il Tempo liturgico sia un Tempo circolare, il Cristianesimo, erede fedele dell'Ebraismo, accetta però il Tempo lineare della Storia: il Mondo è stato creato una sola volta e avrà una sola fine; l'Incarnazione è avvenuta una sola volta, nel Tempo storico, e vi sarà un solo Giudizio. Fin dall'inizio il Cristianesimo ha subito influenze molteplici e contrastanti, soprattutto quelle dello Gnosticismo, dell'Ebraismo e del « Paganesimo ». La reazione della Chiesa non è stata uniforme. I Padri hanno sostenuto una lotta senza respiro contro l'acosmismo e l'esoterismo della Gnosi; ma hanno però conservato gli elementi gnostici presenti nel Vangelo di Giovanni, nelle Epistole di Paolo e in certi scritti primitivi. Ma, a dispetto delle persecuzioni, lo Gnosticismo non è mai stato radicalmente estirpato e certi miti gnostici, più o meno travestiti, sono risorti nelle letterature orali e scritte del Medioevo.

Per quanto riguarda l'Ebraismo, esso ha dato alla Chiesa un metodo allegorico d'interpretazione delle Scritture, e soprattutto il modello per eccellenza della « storicizzazione » delle feste e dei simboli della religione cosmica. La « giudaizzazione » del Cristianesimo primitivo equivale alla sua « storicizzazione », alla decisione dei primi teologi di legare la storia della predicazione di Gesù e della Chiesa nascente alla Storia Sacra del popolo di Israele. Ma l'Ebraismo aveva « storicizzato » un certo

¹² M. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, cit., pp. 26-27. Cfr. anche ALLAN W. WATTS, *Myth and Ritual in Christianity*, Londra e New York 1953; OLIVIER CLÉMENT, *Transfigurer le Temps*, Neuchâtel Parigi 1959.

numero di feste stagionali e di simboli cosmici, riferendoli ad avvenimenti importanti della storia d'Israele (cfr. la Festa dei Tabernacoli, la Pasqua, la Festa delle luci di Hanukkah, ecc.).

I Padri della Chiesa hanno seguito la stessa via: hanno « cristianizzato » i simboli, i riti e i miti asianici e mediterranei, riportandoli a una « storia sacra ». Questa « storia sacra » superava naturalmente i limiti dell'Antico Testamento e inglobava ora anche il Nuovo Testamento, la predicazione degli apostoli e, più tardi, la storia dei santi. Un certo numero di simboli cosmici — l'Acqua, l'Albero e la Vigna, l'aratro e l'ascia, la barca, il carro, ecc. — erano già stati assimilati dall'Ebraismo¹³, e hanno potuto essere abbastanza facilmente integrati nella dottrina e nella pratica della Chiesa, ricevendo un senso sacramentale oppure ecclesiologico.

« *Cristianesimo cosmico* »

Le vere difficoltà sorsero più tardi, quando i missionari cristiani furono messi a confronto, specialmente nell'Europa centrale e occidentale, con religioni popolari *viventi*. Per amore o per forza, si finì per « cristianizzare » le Figure divine e i miti « pagani » che non si lasciavano sradicare. Un grande numero di dèi o di eroi uccisori di draghi sono diventati dei san Giorgio; gli dèi della tempesta si sono trasformati in sant'Elia; le innumerevoli dee della fertilità sono state assimilate alla Vergine o alle sante. Si potrebbe anche dire che una parte della religione popolare dell'Europa precristiana è sopravvissuta, travestita o trasformata, nelle feste del calendario e nel culto dei santi.

¹³ Cfr. ERWIN GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, vol. VII-VIII: *Pagan Symbols in Judaism*, New York 1958; JEAN DANIELOU, *Les symboles chrétiens primitifs*, Parigi 1961.

La Chiesa ha dovuto lottare più di dieci secoli contro il continuo influsso di elementi « pagani » (cioè: appartenenti alla religione cosmica) nelle pratiche e nelle leggende cristiane. Il risultato di questa lotta accanita è stato piuttosto modesto, specialmente nel Sud e nel Sud-Est dell'Europa, dove il folklore e le pratiche religiose delle popolazioni rurali presentavano ancora, alla fine del XIX secolo, figure, miti e rituali antichissimi, veramente proto-storici¹⁴.

Si è fatto torto alla Chiesa cattolica-romana e ortodossa di avere accettato un così grande numero di elementi pagani. Queste critiche erano sempre giustificate?

Da una parte, il « Paganesimo » non ha potuto sopravvivere che cristianizzato, non fosse che superficialmente. Questa politica di assimilazione di un « Paganesimo », che non si poteva annientare, non costituiva un'innovazione; già la Chiesa primitiva aveva accettato e assimilato una grande parte del calendario sacro precristiano.

Dall'altra parte, i contadini, per il loro proprio modo d'esistere nel Cosmo, non erano attirati da un Cristianesimo « storico » e morale. L'esperienza religiosa specifica delle popolazioni rurali era nutrita da ciò che si potrebbe chiamare un « Cristianesimo cosmico ». I contadini dell'Europa comprendevano il Cristianesimo come una liturgia cosmica. Il mistero cristologico inglobava ugualmente il destino del Cosmo. « Tutta la Natura sospira nell'attesa della Risurrezione »: è un motivo centrale sia della liturgia pasquale che del folklore religioso della cristianità orientale. La connessione mistica con i ritmi cosmici, violentemente attaccati dai Profeti dell'An-

¹⁴ Leopold Schmidt ha dimostrato che il folklore agricolo dell'Europa centrale contiene degli elementi mitologici e rituali scomparsi nella mitologia greca classica già dai tempi di Omero e di Esiodo; cfr. L. SCHMIDT, *Gestaltheiligkeit im bauerlichen Arbeitsmythos*, Vienna 1952, specialmente pp. 136 e ss.

tico Testamento e appena tollerati dalla Chiesa, è al centro della vita delle popolazioni rurali, specialmente nell'Europa del Sud-Est.

Per tutta questa parte della cristianità, la Natura non è il mondo del peccato, ma l'opera di Dio. Dopo l'Incarnazione il Mondo è stato ristabilito nella sua primitiva gloria; per questa ragione il Cristo e la Chiesa sono stati caricati di tanti simboli cosmici. Nel folklore religioso del Sud-Est europeo i sacramenti santificano anche la Natura.

Per i contadini dell'Europa orientale questo atteggiamento, lungi dall'implicare una « paganizzazione » del Cristianesimo, era al contrario una « cristianizzazione » della religione dei loro antenati.

Quando si scriverà la storia di questa « teologia popolare » come si lascia cogliere specialmente nelle feste stagionali e nei folklori religiosi, ci si renderà conto che il « Cristianesimo cosmico » non è una nuova forma di « Paganesimo » né un sincretismo pagano-cristiano. È una creazione religiosa originale, in cui l'escatologia e la soteriologia hanno dimensioni cosmiche; e per di più il Cristo, senza cessare d'essere il Pantocrator, discende sulla Terra e fa visita ai contadini, come faceva, nei miti delle popolazioni arcaiche, l'Essere Supremo, prima di trasformarsi in *deus otiosus*; questo Cristo non è « storico », poiché la coscienza popolare non si interessa della cronologia né dell'esattezza degli avvenimenti e dell'autenticità dei personaggi storici.

Guardiamoci però dal concludere che, per le popolazioni rurali, il Cristo sia solamente un « Dio » ereditato dagli antichi politeismi. Non vi è contraddizione fra l'immagine del Cristo dei Vangeli e della Chiesa e quello del folklore religioso: la Natività, l'insegnamento di Gesù e i suoi miracoli, la Crocifissione e la Risurrezione costi-

tuiscono i temi essenziali di questo Cristianesimo popolare.

D'altra parte, uno *spirito cristiano* — non « pagano » — impregna tutte queste creazioni folkloristiche: tutto ruota attorno alla salvezza dell'uomo per opera di Cristo; alla fede, alla speranza e alla carità; a un Mondo che è « buono », perché è stato creato da Dio Padre ed è stato riscattato dal Figlio; a un'esistenza umana che non si ripeterà e che non è sprovvista di significato; l'uomo è libero di scegliere il bene o il male, ma non sarà giudicato unicamente in base a questa scelta.

Non dobbiamo presentare qui le grandi linee di questa « teologia popolare », ma è bene constatare che il « Cristianesimo cosmico » delle popolazioni rurali è dominato dalla nostalgia di una Natura santificata dalla presenza di Gesù. Nostalgia del Paradiso, desiderio di ritrovare una Natura trasfigurata e invulnerabile, al sicuro dagli sconvolgimenti che seguono alle guerre, alle devastazioni e alle conquiste. È anche l'espressione dell'« ideale » delle società agricole, continuamente terrorizzate da orde guerriere allogene e sfruttate dalle varie classi di « padroni » più o meno autoctoni. È una rivolta passiva contro la tragedia e l'ingiustizia della Storia, insomma, contro il fatto che il male non si rivela più unicamente come decisione individuale, ma soprattutto come una struttura transpersonale del mondo storico.

In breve, per ritornare alla nostra ricerca, questo Cristianesimo popolare ha chiaramente prolungato fino ai nostri giorni certe categorie del pensiero mitico.

Mitologie escatologiche del Medioevo

Nel Medioevo assistiamo a una rinascita del pensiero mitico. Tutte le classi sociali reclamano tradizioni mitologiche proprie. La cavalleria, i mestieri, i chierici, i con-

tadini adottano un « mito d'origine » della loro condizione o vocazione, e si sforzano di imitare un modello esemplare. Varia è l'origine di queste mitologie. Il ciclo di Artù e il tema del Graal integrano, sotto una vernice cristiana, numerose credenze celtiche, specialmente in relazione con l'Altro Mondo. I cavalieri vogliono rivaleggiare con Lancillotto oppure con Parsifal. I trovatori elaborano tutta una mitologia della Donna e dell'Amore, per mezzo di elementi cristiani, ma oltrepassando o contraddicendo le dottrine della Chiesa.

Certi movimenti storici del Medioevo mostrano in un modo assai sorprendente le manifestazioni più tipiche del pensiero mitico. Pensiamo alle esaltazioni millenaristiche e ai miti escatologici che appaiono nelle Crociate, nei movimenti di un Tanchelmo e di un Eudes de l'Etoile, nell'elevazione di Federico II al rango di Messia, in tanti altri fenomeni collettivi messianici, utopistici, e prerivoluzionari, brillantemente analizzati da Norman Cohn nel suo libro *I fanatici dell'Apocalisse*.

Fermiamoci un momento sull'aureola mitologica di Federico II: il cancelliere imperiale Pier delle Vigne presenta il suo signore come un Salvatore cosmico: il Mondo intero attendeva un tale Cosmocrator e ora le fiamme del male sono spente, le spade sono state trasformate in aratri, la pace, la giustizia e la sicurezza sono solidamente ristabilite. « Ancor più, Federico possiede il potere incomparabile di unire insieme gli elementi dell'universo, riconciliando caldo e freddo, solido e liquido, tutti i contrari tra loro. È un messia cosmico che la terra, il mare e l'aria adorano all'unisono. La sua venuta è opera della provvidenza divina; poiché il mondo stava per crollare, il giudizio ultimo era imminente, ma Dio, nella sua grande misericordia, ci ha accordato una dilazione e ha inviato questo sovrano puro per instaurare un'età di pace e di ordine e d'armonia negli Ultimi Giorni. Queste

espressioni riflettono fedelmente il pensiero dello stesso Federico, come ben si vede dalla lettera che egli indirizzò al suo paese natale, Jesi, vicino ad Ancona; in essa mostra chiaramente che considera la sua nascita come un avvenimento che ha avuto, per l'umanità, la stessa portata della nascita di Cristo, e Jesi come una nuova Betlemme. Federico è senza dubbio l'unico fra i sovrani del Medioevo a ritenersi divino, in virtù, non della sua carica, ma della sua stessa natura, né più né meno che un Dio incarnato »¹⁵.

La mitologia di Federico II non scomparve con la sua morte, per il semplice motivo che non si poteva ammettere questa morte: l'Imperatore, si credeva, si era ritirato in un lontano paese, oppure, secondo la leggenda più popolare, dormiva sotto il monte Etna. Ma un giorno si sarebbe risvegliato e sarebbe venuto a rivendicare il suo trono. E infatti, trentaquattro anni dopo la sua morte, un impostore riuscì a farsi passare, nella città di Neuss, per Federico II *redivivus*. Anche dopo l'esecuzione di questo pseudo-Federico a Wetzlar, il mito non perse la sua forza. Nel xv secolo si credeva ancora che Federico fosse vivo e che sarebbe vissuto fino alla fine del Mondo, e che egli era, insomma, l'unico Imperatore legittimo e che non ve ne sarebbero stati altri.

Il mito di Federico II non è che un esempio illustre di un fenomeno molto più diffuso e persistente. Il prestigio religioso e la funzione escatologica dei re si sono mantenuti in Europa fino al xvii secolo. La secolarizzazione del concetto di Re escatologico non ha abolito la speranza, profondamente ancorata nell'anima collettiva, di un rinnovamento universale operato dall'Eroe esemplare

¹⁵ NORMAN COHN, *The Pursuit of the Millennium*, p. 104. Sulle pretese messianiche di Federico II, cfr. E. KANTOROMCITZ, *Frederick the Second, 1194-1250*, trad. ingl., Londra 1931, pp. 450 ss., 511 ss.; N. COHN, pp. 103 ss.

sotto una delle nuove forme: il Riformatore, il Rivoluzionario, il Martire (in nome della libertà dei popoli), il Capo di Partito. Il ruolo e la missione dei Fondatori e dei Capi dei movimenti totalitari moderni comportano un considerevole numero di elementi escatologici e soteriologia. Il pensiero mitico può superare e rigettare certe sue espressioni precedenti, rese desuete dalla Storia, può adattarsi alle nuove condizioni sociali e alle nuove mode culturali, ma non si lascia estirpare.

Quanto al fenomeno della Crociata, Alfonso Dupront ha messo bene in risalto le sue strutture mitiche e il suo orientamento escatologico. « Al centro di una coscienza di Crociata, presso i chierici, come presso i non-chierici, vi è il dovere di liberare Gerusalemme... Ciò che si esprime più potentemente nella Crociata è la doppia pienezza di un compimento dei tempi e di un compimento dello spazio umano. In questo senso, per lo spazio, il segno del compimento dei tempi è la riunione delle nazioni attorno alla città santa e madre, centro del mondo, Gerusalemme »¹⁶.

Si ha, tra l'altro, la prova che si trattava di un fenomeno spirituale collettivo, di una forza irrazionale, nelle Crociate di Fanciulli che sorsero improvvisamente, nel 1212, nella Francia del Nord e in Germania. La spontaneità di questi movimenti sembra fuori dubbio: « Non li incitava nessuno, né straniero, né del paese », afferma un testimone contemporaneo¹⁷. Dei fanciulli « caratterizzati — sono i tratti della cosa straordinaria — sia dalla loro estrema giovinezza, sia dalla loro povertà, specialmente dei piccoli pastori »¹⁸, si mettono in marcia e i poveri

¹⁶ ALPHONSE DUPRONT, *Croisade et eschatologie*, in *Umanesimo ed esoterismo*. Atti del V Convegno Internazionale di Studi Umanistici, a cura di ENRICO CASTELLI, Padova 1960, p. 177.

¹⁷ PAUL ALPHANDÉRY e ALPHONSE DUPRONT, *La Chrétienté et l'idée de Croisade*, Parigi 1959, voi. II, p. 118.

¹⁸ *Ibid.*, p. 119.

si uniscono a loro. Sono forse trentamila e avanzano cantando in processione. Quando si chiedeva loro dove andavano, rispondevano: « A Dio ». Secondo un cronista dell'epoca « la loro intenzione era di passare il mare e, ciò che i potenti e i re non avevano fatto, di riconquistare il sepolcro di Cristo »¹⁹.

Il clero si era opposto a questa leva di fanciulli. La crociata francese termina in una catastrofe: arrivati a Marsiglia, si imbarcano su sette grandi navi, ma due di queste affondano durante una tempesta al largo della Sardegna e tutti i passeggeri annegano. Quanto alle altre cinque navi, i due armatori traditori le condussero fino ad Alessandria, dove vendettero i fanciulli ai capi saraceni e ai mercanti di schiavi.

La crociata « tedesca » presenta lo stesso canovaccio. Una cronaca dell'epoca racconta che nel 1212 « apparve un fanciullo di nome Nicola che raccolse attorno a sé una moltitudine di fanciulli e di donne. Egli affermava che, per ordine di un angelo, doveva recarsi con loro a Gerusalemme per liberare la croce del Signore, e che il mare, come un'altra volta al popolo d'Israele, avrebbe dato loro il passaggio a piedi asciutti »²⁰. Essi non erano armati. Partiti dalla regione di Colonia, discesero il Reno, attraversarono le Alpi e giunsero nell'Italia del Nord. Alcuni giunsero a Genova e a Pisa, ma furono ricacciati. Quelli che riuscirono a giungere a Roma furono costretti a riconoscere che non erano sostenuti da nessuna autorità. Il Papa disapprovava il loro progetto e i giovani crociati dovettero ritornare indietro. Come si esprime il cronista negli *Annales Colbazenses* « ritornarono affamati e scalzi, a uno a uno e in silenzio ». Nessuno porgeva loro aiuto. Un altro testimone scrive: « Un grande numero di questi

¹⁹ REINIER, citato da P. ALPHANDÉRY e A. DUPRONT, *op. cit.*, p. 120.

²⁰ *Annales Scheflariensis*, testo citato da ALPHANDÉRY-DUPRONT. *op. cit.*, p. 123.

fanciulli giaceva morto di fame nei villaggi, sulle pubbliche piazze, e nessuno li seppelliva »²¹.

P. Alphandéry e A. Dupront hanno giustamente riconosciuto in questi movimenti il ruolo eletto del fanciullo nella pietà popolare. È insieme il mito degli Innocenti, l'esaltazione del fanciullo da parte di Gesù e la reazione popolare contro la Crociata dei Baroni, la stessa reazione che era messa in risalto nelle leggende cristallizzate attorno ai *tafurs* delle prime crociate²² « La riconquista dei Luoghi Santi non può più essere attesa che da un miracolo — e il miracolo non può avvenire che in favore dei più puri, dei fanciulli e dei poveri »²³.

Sopravvivenze del mito escatologico

Il fallimento delle Crociate non ha annullato le speranze escatologiche. Nel suo *De Monarchia Hispanica* (1600) Tommaso Campanella supplicava il re di Spagna di finanziare una nuova crociata contro l'Impero Turco e di fondare, dopo la vittoria, la Monarchia Universale. Trentotto anni dopo, *neWEcloga* destinata a Luigi XIII e ad Anna d'Austria, per celebrare la nascita del futuro Luigi XIV, Campanella profetizza ad un tempo la *recuperano Terrae Sanctae* e la *rennovatio saeculi*. Il giovane re conquisterà tutta la Terra in mille giorni, atterrando i mostri, cioè sottomettendo i reami degli infedeli e liberando la Grecia. Maometto sarà cacciato dall'Europa; l'Egitto e l'Etiopia ritorneranno cristiani, i Tartari, i Persiani, i Cinesi e tutto l'Oriente si convertiranno. Tutti i popoli formeranno un'unica cristianità e questo Universo rigenerato avrà un solo centro: Gerusalemme. « La

²¹ Testo citato da ALPHANDÉRY-DUPRONT, *op. cit.*, p. 127.

²² Sui *tafurs*, cfr. anche NORMAN COHN, *The Pursuit of the Millennium*, cit., pp. 45 e ss.

²³ P. ALPHANDÉRY e A. DUPRONT, *op. cit.*, p. 145.

Chiesa — scrive Campanella — è iniziata a Gerusalemme e a Gerusalemme ritornerà, dopo aver fatto il giro del mondo »²⁴. Nel suo trattato *La prima e la seconda resurrezione*, Tommaso Campanella non considera più, come san Bernardo, la conquista di Gerusalemme come una tappa verso la Gerusalemme celeste, ma come l'instaurazione del regno messianico²⁰.

Inutile moltiplicare gli esempi. Ma bisogna sottolineare la continuità tra le concezioni escatologiche medioevali e le varie « filosofie della Storia » dell'Illuminismo e del xix secolo.

Da una trentina d'anni si comincia a valutare il ruolo eccezionale delle « profezie » di Gioachino da Fiore nella nascita e nella struttura di tutti questi movimenti messianici, sorti nel xn secolo e che si prolungano, sotto forme più o meno secolarizzate, fino al xix secolo²⁶. L'idea centrale di Gioachino — cioè, la imminente entrata del mondo nella terza epoca della Storia, che sarà l'epoca della libertà, poiché si realizzerà sotto il segno dello Spirito Santo — ha avuto una risonanza considerevole. Questa idea contraddiceva la teologia della Storia accettata dalla Chiesa dopo sant'Agostino.

Secondo la dottrina corrente, poiché la perfezione è stata raggiunta sulla Terra dalla Chiesa, non vi è più posto per una *renovatio* nell'avvenire. L'unico avveni-

²⁴ Nota del Campanella al verso 207 della sua *Ecloga*, citata da A. DUPRONT, *Croisade et eschatologie*, cit., p. 187.

²⁵ Edizione critica di ROMANO AMERIO, Roma, 1955, p. 72; A. DUPRONT, *op. cit.*, p. 189.

²⁶ È di Ernesto Bonaiuti il merito di aver inaugurato il risveglio degli studi gioachimiti con la sua edizione del *Tractatus super quatuor Evangelia*, Roma 1930 e con il suo volume *Gioachino da Fiore*, Roma 1931. Cfr. anche i suoi due importanti articoli: *Prolegomeni alla storia di Gioachino da Fiore* in « Ricerche Religiose », voi. IV, 1928 e *Il misticismo di Gioachino da Fiore*, *ibid.*, voi. V, 1929, riprodotti nell'opera postuma *Saggi di Storia del Cristianesimo*, Vicenza 1957, pp. 237-382. Cfr. anche ERNST BENZ, *Die Kategorien der religiose» Geschichtsdeutung Joachims* in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1931, pp. 24-111 e *Ecclesia Spiritualis*, Stoccarda 1934.

mento decisivo sarà la seconda venuta del Cristo e l'Ultimo Giudizio.

Gioachino da Fiore introduce nel Cristianesimo il mito arcaico della rigenerazione universale. Certamente, non si tratta più di una rigenerazione periodica e indefinitamente ripetibile. E non è meno vero che la terza epoca è concepita da Gioachino come il regno della Libertà, sotto la guida dello Spirito Santo, ciò che implica un superamento del Cristianesimo storico e, come ultima conseguenza, l'abolizione delle regole e delle istituzioni esistenti.

Non vi è tempo per presentare ora i vari movimenti escatologici di ispirazione gioachimita, ma vale la pena di ricordare certi prolungamenti inattesi delle idee del profeta calabrese.

Così Lessing sviluppa nella sua *Educazione della razza umana*, la tesi della rivelazione continua e progressiva, che si compirà in una terza epoca. Lessing concepiva, è vero, questa terza epoca come il trionfo della ragione per mezzo dell'educazione; ma nondimeno vi era, in ciò, nella sua opinione, il compimento della Rivelazione cristiana, ed egli si riferisce con simpatia e ammirazione a « certi entusiasti del xm e xiv secolo », il cui unico errore era stato di proclamare troppo presto il « nuovo vangelo eterno »⁸⁷.

La risonanza delle idee di Lessing fu considerevole e, attraverso i discepoli di Saint-Simon, ha probabilmente influenzato Auguste Comte e la sua dottrina dei tre stati.

Fichte, Hegel, Shelling sono stati influenzati, anche se per diversi motivi, dal mito gioachimita di una terza epoca imminente che rinnoverà e completerà la Storia. Per mezzo loro questo mito escatologico ha influenzato alcuni scrittori russi, soprattutto Krasinsky, con il suo

⁸⁷ Cfr. KARL LOWITH, *Meaning in History*, Chicago 1949, p. 208.

Terzo regno dello Spirito, e Merejkowsky, l'autore del *Cristianesimo del terzo Testamento*²⁸.

Certamente, ormai ci troviamo di fronte a ideologie, a fantasie semifilosofiche, e non più all'attesa escatologica del regno dello Spirito Santo; ma il mito del rinnovamento universale, a una scadenza più o meno vicina, è ancora discernibile in tutte queste teorie e fantasie.

I miti del mondo moderno

Certi « comportamenti mitici » sopravvivono ancora sotto i nostri occhi. Non si tratta propriamente di « sopravvivenza » di una mentalità arcaica, ma certi aspetti e funzioni del pensiero mitico entrano nella costituzione dell'essere umano. Abbiamo trattato, in altra occasione, alcuni « miti del mondo moderno »²⁹. Il problema è complesso e attraente; non si pretende di racchiudere in poche pagine la materia di un volume. Ci limiteremo a uno sguardo su alcuni aspetti delle « mitologie moderne ».

Si è vista, nelle società arcaiche, l'importanza del « ritorno alle origini », effettuato per altro attraverso molteplici vie. Questo prestigio delle « origini » è sopravvissuto nelle società europee. Quando ci si accingeva a fare un'innovazione, questa era concepita o presentata come un ritorno all'origine. La Riforma ha inaugurato il ritorno alla Bibbia e aveva l'ambizione di rivivere l'esperienza della Chiesa primitiva, cioè delle prime comunità cristiane. La Rivoluzione francese si è data come paradigma i Romani e gli Spartani. Gli ispiratori e i capi

²⁸ KARL LOWITH, *ibid.*, p. 210, ricorda che questa ultima opera ha ispirato *Das dritte Reich* dell'autore russo-tedesco H. MOELLER VAN DER BRUCK. Cfr. anche JAKOB TAUBES, *Abendländische Eschatologien*, Berna 1947, che paragona la filosofia della Storia di Hegel a quella di Gioachino da Fiore.

²⁹ Cfr. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, cit., pp. 16-36.

della prima rivoluzione europea radicale e vittoriosa, che segnava, più che la fine di un regime, la fine di un ciclo storico, si consideravano i restauratori delle antiche virtù esaltate da Tito Livio e da Plutarco.

All'alba del mondo moderno, l'« origine » aveva un prestigio quasi magico. Avere un'« origine » ben definita, significava insomma vantarsi di un'origine nobile. « Noi traiamo la nostra origine da Roma! » ripetevano con orgoglio gli intellettuali rumeni del xviii e xix secolo. La coscienza della discendenza latina si univa, in loro, a una sorta di partecipazione mistica alla grandezza di Roma, *l'intelligentsia* ungherese trovava la giustificazione dell'antichità, della nobiltà e della missione storica dei Magiari nel mito d'origine di Hunor e Magor e nella *saga* eroica di Arpad.

All'inizio del xix secolo il miraggio dell'« origine nobile » suscita in tutta l'Europa centrale e sud-orientale una vera passione per la storia nazionale, specialmente per le fasi più antiche di questa storia. « Un popolo senza storia (cioè: senza " documenti storici " oppure senza storiografia) è come se non esistesse! ». Si riconosce questa ansietà in tutte le storiografie nazionali dell'Europa centrale e orientale. Una tale passione era, certamente, la conseguenza del risveglio delle nazionalità in questa parte dell'Europa e si trasformò molto presto in uno strumento di propaganda e di lotta politica. Ma il desiderio di provare P« origine nobile » e l'« antichità » del suo popolo dominava a tal punto il Sud-Est europeo che, salvo poche eccezioni, tutte le rispettive storiografie si sono confinate nella storia nazionale e sono sfociate di conseguenza in un provincialismo culturale.

La passione per l'« origine nobile » spiega ugualmente il mito razzista dell'« arianesimo », periodicamente rivalorizzato in Occidente, soprattutto in Germania. I contesti socio-politici di questo mito sono troppo noti per

insistervi. Ciò che ci interessa qui, è che F« ariano » rappresentava sia l'antenato « primordiale » che P« eroe » nobile, carico di tutte le virtù che ossessionavano ancora quelli che non riuscivano a conciliarsi con l'ideale delle società sorte dalle rivoluzioni del 1789 e del 1848. L'« ariano » era il modello esemplare da imitare per recuperare la « purezza » razziale, la forza fisica, la nobiltà, la morale eroica degli « inizi » gloriosi e creatori.

Per quanto riguarda il comunismo marxista, non si è mancato di mettere in risalto le sue strutture escatologiche e millenaristiche. Abbiamo poco fa notato che Marx aveva ripreso uno dei grandi miti escatologici del mondo ariano-mediterraneo, cioè: la funzione redentrice del Giusto (ai nostri giorni, il proletariato), le cui sofferenze sono chiamate a cambiare lo stato ontologico del mondo. « Infatti, la società senza classi di Marx e la conseguente scomparsa delle tensioni storiche trovano il loro precedente più esatto nel mito della Età dell'Oro che, secondo molteplici tradizioni, caratterizza l'inizio e la fine della Storia. Marx ha arricchito questo mito venerabile di tutta un'ideologia messianica giudeo-cristiana: da una parte, il ruolo profetico e la funzione soteriologica che accorda al proletariato; dall'altra, la lotta finale tra il Bene e il Male, che si può facilmente accostare al conflitto apocalittico tra Cristo e l'Anticristo, seguito dalla vittoria definitiva del primo. È anche significativo che Marx riprenda per conto suo la speranza escatologica giudeo-cristiana di *una fine assoluta della Storia*; si separa in ciò dagli altri filosofi storicisti (per esempio, Croce, oppure Ortega y Gasset), per i quali le tensioni della Storia sono consustanziali alla condizione umana e perciò non possono mai essere abolite completamente »³⁰.

³⁰ *Ibid.*, pp. 20-21.

Miti e mass media

Recenti ricerche hanno messo in luce le strutture mitiche delle immagini e dei comportamenti imposti alle collettività dalla via dei *mass-media*. Si constata questo fenomeno soprattutto negli Stati Uniti³¹. I personaggi dei *comic strips* (i fumetti) presentano la versione moderna degli eroi mitologici o folkloristici. Essi incarnano a tal punto l'ideale di una gran parte della società che gli eventuali ritocchi portati alla loro condotta o, peggio ancora, la loro morte, provocano vere crisi nei lettori; questi reagiscono violentemente e protestano inviando telegrammi a migliaia agli autori dei *comic strips* e ai direttori dei giornali. Un fantastico personaggio, Superman, è diventato estremamente popolare grazie soprattutto alla sua doppia identità: disceso da un pianeta scomparso in seguito a una catastrofe, e dotato di poteri prodigiosi, Superman vive sulla Terra sotto le modeste apparenze di un giornalista, Clark Kent; si mostra timido, impacciato, dominato dalla sua collega, Lois Lane. Questo travestimento umiliante di un eroe, i cui poteri sono letteralmente illimitati, riprende un tema mitico ben noto. In ultima analisi, il mito di Superman soddisfa le nostalgie segrete dell'uomo moderno che, sapendosi decaduto e limitato, sogna di rivelarsi un giorno un « personaggio eccezionale », un Eroe.

Il romanzo poliziesco si presterebbe ad analoghe considerazioni; da una parte, si assiste alla lotta esemplare tra il Bene e il Male, tra l'Eroe (= il detective) e il criminale (incarnazione moderna del Demonio); dall'altra, per un processo inconscio di proiezione e d'identifica-

³¹ Cfr., per esempio, COULTON WAUGH, *The Comics*, New York 1947; STEPHEN BECKER, *Comic Art in America*, New York 1960; UMBERTO Eco, *Il mito di Superman*, in: *Demitizzazione e Immagine*, a cura di ENRICO CASTELLI, Padova 1962, pp. 131-148.

zione, il lettore partecipa al mistero e al dramma, ha la sensazione di essere personalmente impegnato in un'azione paradigmatica, cioè pericolosa ed « eroica ».

È stata anche dimostrata la mitizzazione delle personalità per mezzo dei *mass-media*, la loro trasformazione in immagine esemplare. « Lloyd Warner ci racconta, nella prima parte del suo libro *The Living and the Dead*, la creazione di un personaggio di questo tipo. Biggy Muldoon, un uomo politico della Yankee City, era diventato un eroe nazionale per la sua opposizione caratteristica e pittoresca all'aristocrazia di Hill Street, per mezzo della stampa e della radio, che gli fabbricarono il ritratto popolare del semidio. Lo si mostrava come un crociato del popolo lanciato all'assalto della ricchezza. Poi, essendosi il pubblico stancato di questa immagine, i *mass-media* trasformarono completamente Biggy in furfante, in un uomo politico corrotto che sfruttava a proprio vantaggio la miseria pubblica. Warner dimostra che il vero Biggy differiva considerevolmente da ambedue le immagini, ma il fatto notevole è che fu costretto a modificare il suo comportamento per adeguarsi a un'immagine o per scacciare l'altra »³².

Si scoprirebbero comportamenti mitici nell'ossessione del « successo » così tipico nella società moderna, che traduce il desiderio oscuro di trascendere i limiti della condizione umana; nell'esodo verso la « campagna intorno alla città », in cui si può intravedere la nostalgia della « perfezione primordiale »; nell'impeto affettivo verso ciò che è stato chiamato il « culto della macchina sacra ».

Come sottolinea Andrew Greeley, « basta visitare, il salone annuale dell'automobile, per riconoscerci una manifestazione religiosa profondamente ritualizzata. I colori,

³² ANDREW GREELEY, *Myths, Symbols and Rituals in the Modern World*, in « The Critic », voi. XX, n. 3, dicembre 1961-gennaio 1962, pagina 19.

le luci, la musica, la riverenza degli adoratori, la presenza delle sacerdotesse del tempio (le indossatrici), la pompa e il lusso, il dispendio di denaro, la folla compatta — tutto ciò in un'altra cultura costituirebbe una funzione autenticamente liturgica... Il culto della sacra macchina ha i suoi fedeli e i suoi iniziati. Lo gnostico non attendeva con più impazienza la rivelazione dell'oracolo, di quanta non ne abbia l'adoratore dell'automobile riguardo alle prime indiscrezioni sui nuovi modelli. A questo momento del ciclo stagionale dell'anno, i pontefici del culto — i venditori di auto — assumono una nuova importanza, mentre una folla ansiosa attende impazientemente l'arrivo di una nuova forma di salvezza »³³.

Miti dell'« élite »

Si è insistito meno su quelli che si potrebbero chiamare i miti *dell'élite*, quelli soprattutto che cristallizzano attorno alla creazione artistica e alla sua risonanza culturale e sociale.

Precisiamo però che questi miti sono riusciti a imporsi al di là dei circoli chiusi degli iniziati grazie specialmente al complesso d'inferiorità del pubblico e delle istanze artistiche ufficiali.

L'incomprensione aggressiva del pubblico, dei critici e dei rappresentanti ufficiali dell'arte nei confronti di un Rimbaud o di un Van Gogh, le disastrose conseguenze che ebbe, specialmente per i collezionisti e i musei, l'indifferenza verso movimenti novatori, dall'Impressionismo al Cubismo e al Surrealismo, hanno costituito dure lezioni sia per i critici e il pubblico, sia per i mercanti di quadri, per le amministrazioni dei musei e per i collezionisti.

³³ *Ibid.*, p. 24.

Oggi, il loro solo terrore è di non essere sufficientemente all'avanguardia, di non indovinare, a tempo opportuno, il genio in un'opera a prima vista incomprensibile.

Forse mai come oggi nella Storia, l'artista è stato più sicuro che, più è audace, iconoclasta, assurdo, inaccessibile, tanto più sarà riconosciuto, lodato, viziato, idolatrato. In certi paesi si è giunti a un accademismo a rovescio, l'accademismo dell'« avanguardia », a un punto tale che ogni esperienza artistica che non tenga conto di questo nuovo conformismo, rischia di essere soffocata e di passare inosservata.

Il mito dell'artista *maudit*, che aveva ossessionato il XIX secolo, è oggi scaduto. Specialmente negli Stati Uniti, ma anche nell'Europa occidentale, l'esagerazione e la provocazione hanno cessato da molto tempo di nuocere all'artista. Gli si domanda piuttosto di conformarsi alla sua immagine mitica, di essere strano, irriducibile, e di « fare del nuovo ». È, nell'arte, il trionfo assoluto della rivoluzione permanente. Non si può neppur più dire che « tutto è permesso »: ogni innovazione è decretata senz'altro geniale e paragonata alle innovazioni di Van Gogh o di un Picasso, si tratti di un cartello stracciato o di una scatola di sardine firmata dall'artista.

Il senso di questo fenomeno culturale è ancora più considerevole per il fatto che, forse per la prima volta nella storia dell'arte, non esiste più tensione fra artisti, critici, collezionisti e pubblico. Tutti sono d'accordo, sempre, e prima ancora che una nuova opera sia creata o che sia scoperto un artista sconosciuto. Conta solamente una cosa: non rischiare di dover confessare un giorno che non si è compresa l'importanza di una nuova esperienza artistica.

Su questa mitologia delle *élites* moderne, ci limiteremo a poche osservazioni. Sottolineiamo, prima di tutto, la funzione redentrice della « difficoltà » come si incon-

tra specialmente nelle opere d'arte moderna. *U élite* si appassiona per *Finnegan's Wake* di Joyce, per la musica atonale, o per il *tachisme* anche perché tali opere rappresentano mondi chiusi, universi ermetici, nei quali si penetra solamente a costo di enormi difficoltà, omologabili alle prove iniziatiche delle società arcaiche e tradizionali. Si ha da una parte, il sentimento di una « iniziazione », iniziazione pressoché scomparsa dal mondo moderno; dall'altra, ci si vanta agli occhi degli « altri », cioè della « massa », di appartenere a una minoranza segreta, non più a una « aristocrazia » (le *élites* moderne si orientano a sinistra), ma a una gnosi, che ha il pregio contemporaneamente di essere spirituale e secolare, che si oppone sia ai valori ufficiali che alle Chiese tradizionali. Con il culto dell'originalità stravagante, della difficoltà, della incomprendibilità, le *élites* sottolineano il loro distacco dall'universo banale dei loro genitori, pur insorgendo contro certe filosofie contemporanee della disperazione.

In fondo, il fascino della difficoltà, cioè della incomprendibilità delle opere d'arte, tradisce il desiderio di scoprire un senso nuovo, segreto, sconosciuto finora, del Mondo e dell'esistenza umana. Si sogna di essere « iniziato », di arrivare a comprendere il senso occulto di tutte queste distruzioni di linguaggio artistico, di tutte queste esperienze « originali » che sembrano, a prima vista, non avere più nulla in comune con l'arte.

I cartelli stracciati, le tele vuote, bruciate, tagliate con il coltello, gli « oggetti d'arte » che esplodono durante l'inaugurazione, gli spettacoli improvvisati, in cui si tirano a sorte le battute degli attori, tutto ciò *deve avere un significato*, come certe parole incomprensibili di *Finnegan's Wake* si rivelano, per gli iniziati, cariche di molteplici valori e di una strana bellezza, quando si scopre che derivano da vocaboli neo-greci o *svahili*, sfigurati da consonanti aberranti e arricchiti da allusioni segrete a gio-

chi di parole possibili, se li si pronuncia rapidamente ad alta voce.

Certamente, tutte le esperienze rivoluzionarie autentiche dell'arte moderna riflettono certi aspetti della crisi spirituale contemporanea o semplicemente della crisi della conoscenza e della creazione artistica. Ma ciò che ci interessa adesso è il fatto che le *élites*, trovano nella stravaganza e nell'incomprensibilità delle opere moderne la possibilità di una gnosi iniziatica. È un « mondo nuovo » che si sta per ricostruire partendo da rovine e da enigmi, un mondo quasi privato, che si vorrebbe per sé o per pochi rari iniziati. Ma il prestigio della difficoltà e della incomprendibilità, è tale che, ben presto, il « pubblico » è conquistato a sua volta, e proclama la sua adesione totale alle scoperte *dell'élite*.

La distruzione dei linguaggi artistici è stata portata a termine dal Cubismo, dal Dadaismo e dal Surrealismo, dalla Dodecafonia e dalla « Musica concreta », da James Joyce, Beckett e Ionesco. Ci sono solamente gli epigoni ad accanirsi a demolire ciò che è già stato distrutto. Come ricordavamo in un capitolo precedente, i creatori autentici non accettano di installarsi sui rottami. Tutto ci porta a credere che la riduzione degli « Universi artistici » allo stato primordiale di *materia prima*, è soltanto un momento in un processo più complesso; come nelle concezioni cicliche delle società arcaiche e tradizionali, il « Caos », la regressione di tutte le forme nell'indistinto della *materia prima*, sono seguite da una nuova Creazione, omologabile a una cosmogonia.

La crisi delle arti moderne interessa soltanto marginalmente la nostra ricerca. È necessario però fermarci un momento sulla situazione e sul ruolo della letteratura, specialmente della letteratura epica, che non è senza rapporto con la mitologia e i comportamenti mitici. Si sa che l'epica e il romanzo, come gli altri generi letterari,

prolungano su un altro piano e per scopi diversi la narrazione mitologica. In ambedue i casi, si tratta di raccontare una storia significativa, di riportare una serie di avvenimenti drammatici che sono accaduti in un passato più o meno favoloso.

Inutile ricordare il lungo e complicato processo che ha trasformato una « materia mitologica » in un « soggetto » di narrazione epica. Bisogna sottolineare che la prosa narrativa, soprattutto il romanzo, ha preso, nelle società moderne, il posto occupato dalla narrazione dei miti e dei racconti nelle società tradizionali e popolari. Anzi, è possibile mettere in evidenza la struttura « mitica » di certi romanzi moderni, e si può dimostrare la sopravvivenza letteraria dei grandi temi e dei personaggi mitologici (questo si verifica soprattutto per il tema iniziatico, il tema delle prove dell'Eroe-Redentore e dei suoi combattimenti con i mostri, le mitologie della Donna e della Ricchezza).

In questa prospettiva, si potrebbe quindi dire che la passione moderna per i romanzi tradisce il desiderio di comprendere il maggior numero possibile di « storie mitologiche » desacralizzate oppure semplicemente travestite sotto forme « profane ».

Altro fatto significativo: il bisogno di leggere « storie » e narrazioni che si potrebbero chiamare paradigmatiche, poiché si svolgono secondo un modello tradizionale.

Qualunque sia la gravità della crisi attuale del romanzo, resta il fatto che il bisogno di introdursi in universi « estranei » e di seguire le peripezie di una « storia » sembra connaturata alla condizione umana e, di conseguenza, irriducibile. Vi è in ciò un'esigenza difficile da definire: insieme desiderio di comunicare con gli « altri », gli « sconosciuti » e di partecipare ai loro drammi, alle loro speranze, e bisogno di apprendere ciò che è *potuto accadere*. Difficilmente si concepirebbe un essere

umano che non resti affascinato dalla « narrazione », dal racconto degli avvenimenti significativi, da ciò che è capitato a uomini provvisti della « doppia realtà » di personaggi letterari (che insieme riflettono la realtà storica e psicologica dei membri di una società moderna, e dispongono della potenza magica di una creazione immaginaria).

Ma l'« uscita dal Tempo » operata dalla lettura — particolarmente dalla lettura di romanzi — è quella che avvicina di più la funzione della letteratura a quella delle mitologie. Il tempo che si « vive » leggendo un romanzo non è senza dubbio quello che si reintegra, in una società tradizionale, ascoltando un mito. Ma in ambedue i casi, si « esce » dal tempo storico e personale e si viene immersi in un tempo favoloso, trans-storico.

Il lettore è messo a contatto con un tempo estraneo, immaginario, i cui ritmi variano indefinitamente, perché ciascun racconto ha il suo proprio tempo, specifico ed esclusivo. Il romanzo non ha accesso al tempo primordiale dei miti ma, nella misura in cui narra una storia verosimile, il romanziere utilizza un tempo *apparentemente storico*, e perciò condensato o dilatato, un tempo che dispone quindi di tutte le libertà dei mondi immaginari.

Si indovina nella letteratura, in modo più forte ancora che nelle altre arti, una rivolta contro il tempo storico, il desiderio di accedere ad altri ritmi temporali al posto di quello in cui si è costretti a vivere e a lavorare. Ci si chiede se questo desiderio di trascendere il proprio tempo, personale e storico, e di immergersi in un tempo « estraneo », o estatico o immaginario, non sarà mai sradicato. Finché sussiste questo desiderio si può dire che l'uomo moderno conserva ancora almeno certi residui di un « comportamento mitologico ». Le tracce di un tale comportamento mitologico si rivelano nel desiderio di ritrovare l'intensità con cui si è vissuta o si è conosciuta una cosa *per la prima volta*, di ricupe-

rare il lontano passato, l'epoca beatifica degli « inizi ».

Come c'era da aspettarsi, è sempre la stessa lotta contro il Tempo, la stessa speranza di liberarsi dal peso del « Tempo morto », dal Tempo che schiaccia e uccide.

Appendice I

I miti
e i racconti di fate *

* Da « La Nouvelle Revue Française », maggio 1956.

Jan de Vries ha pubblicato un volumetto sui racconti di fate \ Come è indicato dal titolo, le sue riflessioni vertono specialmente sui rapporti dei racconti popolari con la *saga* eroica e il mito. Soggetto vastissimo e affascinante, che nessuno era meglio qualificato a trattare dell'eminente germanista e folklorista olandese. Questo volumetto non pretende di esaurire in 180 pagine tutti gli aspetti del problema e non costituisce affatto un manuale. L'autore ha cercato di fare il bilancio provvisorio di un secolo di ricerche e soprattutto di indicare le nuove prospettive, aperte da poco allo specialista di racconti popolari. Si sa che la loro interpretazione ha recentemente preso un grande slancio. Da una parte, i folkloristi hanno messo a profitto i progressi realizzati dall'etnologia, dalla storia delle religioni e dalla psicologia del profondo. Dall'altra, gli stessi specialisti dei racconti popolari hanno fatto un sensibile sforzo per sottomettere le loro ricerche a un metodo più rigoroso: lo testimoniano i penetranti studi di un André Jolles o di un Max Lùthi.

Jan de Vries si è assunto il compito di presentare tutto questo movimento prima di esporre le sue vedute sui rapporti tra il mito, la *saga* e il racconto popolare. La trattazione si apre naturalmente con l'esame della

¹ JAN DE VRIES, *Betrachtungen zum Märchen, besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos*, Helsinki 1954.

« scuola finlandese », i cui meriti sono troppo noti perché vi si debba insistere. Gli studiosi scandinavi hanno fornito un lavoro preciso e considerevole: hanno registrato e classificato tutte le varianti di un racconto, hanno tentato di rintracciare le vie della loro diffusione. Ma queste ricerche formali e statistiche non hanno risolto alcun problema essenziale. La scuola finlandese ha creduto di poter arrivare, attraverso lo studio minuzioso delle varianti, alla « forma primordiale » (*Urform*) di un racconto. Disgraziatamente era un'illusione: nella maggior parte dei casi, la *Urform* non era che una delle molteplici « pre-forme » trasmesse fino a noi. Questa famosa « forma primordiale » — che ha ossessionato tutta una generazione di ricercatori — aveva solamente un'esistenza ipotetica².

L'autore si occupa in seguito del folklorista francese Paul Saintyves e della sua teoria ritualista. L'opera principale di Saintyves, *Les contes de Perrault et les récits parallèles* (1923), si legge ancora con interesse e profitto, malgrado le lacune della sua informazione e le sue confusioni metodologiche. Bisogna convenirne: la sua scelta non fu felice. I racconti di Perrault non costituiscono sempre un documento valido per lo studio comparativo. Il racconto del *Gatto con gli stivali*, per esempio, non è attestato né in Scandinavia, né in Germania; in quest'ultimo paese comparve abbastanza tardi e sotto l'influsso di Perrault. Nondimeno, Saintyves ha avuto il grande merito di riconoscere nei racconti motivi rituali sopravvissuti, ancora oggi, nelle istituzioni religiose dei popoli primitivi. Al contrario, si è francamente ingannato scoprendo nei racconti il « testo » che accompagnava il rito³. In un libro che è sfortunatamente sfuggito all'attenzione di Jan de Vries: *Le radici storiche dei racconti di fate* (*Istoritcheskie korni volshenboi skaski*, Leningrado 1946;

² Cfr. JAN DE VRIES, *op. eh.*, p. 20.

³ Cfr. JAN DE VRIES, *op. cit.*, p. 30.

trad. it. Torino 1949), il folklorista sovietico V. I. Propp ha ripreso e sviluppato l'ipotesi ritualista di Saintyves. Propp vede nei racconti popolari il ricordo dei riti d'iniziazione totemici. La struttura iniziatica dei racconti è evidente e la rivedremo più avanti. Ma tutto il problema consiste nel sapere se il racconto descrive un sistema di riti che riportano a un preciso stadio di cultura — oppure se il loro scenario iniziatico è « immaginario », nel senso che non è legato a un contesto storico-culturale, ma esprime piuttosto un comportamento astorico, archetipico della psiche. Per fare un esempio, Propp parla di iniziazioni totemiche: questo tipo di iniziazione era rigorosamente vietato alle donne; ora, il personaggio principale dei racconti slavi è proprio una donna: la Vecchia Strega, la Babà Iaga. In altre parole, non ritroveremo mai nei racconti il ricordo esatto di un certo stadio di cultura: gli stili culturali, i cicli storici vi sono visti al telescopio. Vi sussistono solamente le strutture di un comportamento esemplare, cioè suscettibile di essere vissuto in una moltitudine di cicli culturali e di momenti storici.

L'ipotesi di W. E. Peuckert, brillantemente discussa da Jan de Vries⁴, urta contro analoghe difficoltà. Secondo questo studioso, i racconti si sarebbero costituiti nel Mediterraneo orientale durante l'epoca neolitica: conserverebbero ancora la struttura di un complesso socio-culturale che comprendeva il matriarcato, l'iniziazione e i riti di matrimonio caratteristici degli agricoltori. Pueckert accosta le prove imposte all'eroe di un certo tipo di racconti, per poter sposare la figlia del demone, ai costumi matrimoniali in uso presso gli agricoltori: per ottenere la sposa, il pretendente deve mietere un campo, costruire una casa, ecc. Ma, come sottolinea Jan de Vries, le prove prescritte per il matrimonio sono ugualmente documentate

¹ Cfr. JAN DE VRIES, *op. cit.*, pp. 30 e ss.

nell'epopea (per esempio, *Ràmàyana*) e nella *saga* eroica. Ora, è difficile integrare la *saga*, poesia essenzialmente aristocratica, nell'orizzonte culturale dei coltivatori. Quindi non si impone il rapporto genetico con le prove matrimoniali del tipo racconto-paesano. D'altronde, Peuckert cerca l'« origine » dei racconti nel Medio Oriente protostorico per la sua straordinaria ricchezza economica e per la diffusione senza precedenti che hanno avuto i culti della fecondità e il simbolismo sessuale: le analisi di Max Luthi hanno mostrato che l'erotico non ha invece nessun ruolo nei racconti popolari.

Jan de Vries discute a lungo l'ipotesi di C. W. von Sydow sull'origine indoeuropea dei racconti meravigliosi⁵. Le difficoltà di una tale ipotesi sono così evidenti che non è il caso di insistervi e von Sydow stesso fu condotto a modificare poi il suo punto di vista. Ora propende a retrodatare la « nascita » dei racconti ancora più in là nel passato e precisamente nella cultura megalitica preindoeuropea. In un recente studio: *Märchen und Megalithreligion* (*Paideuma*, V, 1950), Otto Huth ha fatto suo questo punto di vista, e ci si rammarica che Jan de Vries non abbia giudicato opportuno esaminarlo. Secondo Otto Huth, i due motivi dominanti dei racconti, il viaggio nell'aldilà e le nozze di tipo regale, apparterrebbero alla « religione megalitica ». Si è d'accordo generalmente nel localizzare il centro originario della cultura megalitica in Spagna e nell'Africa nord-occidentale; da lì le usanze megalitiche si sono spinte fino in Indonesia e in Polinesia. Questa diffusione attraverso tre continenti spiegherebbe, secondo Huth, l'enorme circolazione dei racconti. Disgraziatamente, questa nuova ipotesi non è convincente nella misura in cui si ignora quasi tutto della « religione megalitica » protostorica.

⁵ JAN DE VRIES, *op. cit.*, pp. 48 e ss.; pp. 60 e ss.

Il professor Jan de Vries tocca abbastanza rapidamente le spiegazioni proposte dagli psicologi, sottolineando in modo speciale i contributi di Jung⁶. Egli accetta il concetto junghiano dell'archetipo come struttura dell'inconscio collettivo; ma ricorda giustamente che il racconto non è una creazione immediata e spontanea dell'inconscio (come, per esempio, il sogno): è prima di tutto una « forma letteraria », come il romanzo e il dramma. Lo psicologo trascura la storia dei motivi folkloristici e l'evoluzione dei temi letterari popolari; ed è incline a lavorare con schemi astratti. Queste accuse sono fondate; salvo poi a non dimenticare, evidentemente, che lo psicologo del profondo utilizza una scala che gli è propria e si sa che « la scala crea il fenomeno ». Un folklorista può obiettare a uno psicologo solamente che i suoi risultati non risolvono il *suo* problema, ma sono soltanto utili per suggerirgli nuove vie di ricerca.

La seconda parte del volume è dedicata alle vedute personali di Jan de Vries. Una serie di felici analisi⁷ dimostra che la spiegazione delle *saga* (quella degli Argonauti, quella di Sigfrido) non si trova nei racconti, ma nei miti. Il problema del poema di Sigfrido non consiste nel sapere come sia uscito da frammenti di leggende e di « motivi » folkloristici, ma come da un prototipo storico sia potuta nascere una biografia favolosa. L'autore ricorda, molto a proposito, che una *saga* non è il conglomerato di una miriade di « motivi »; la vita dell'eroe costituisce un tutto unico, dalla sua nascita alla sua morte tragica⁸. L'epopea eroica non appartiene alla tradizione popolare; è una forma poetica creata negli ambienti aristocratici. Il suo universo è un mondo ideale, posto in un'età dell'oro, simile al mondo degli Dei. La *saga* si accosta al

⁶ JAN DE VRIES, *op. cit.*, pp. 34 e ss.

⁷ JAN DE VRIES, *op. cit.*, pp. 38 e ss.

⁸ JAN DE VRIES, *op. cit.*, p. 125.

mito, non al racconto. È molto spesso difficile decidere se la *saga* racconta la vita eroicizzata di un personaggio storico, oppure, al contrario, un mito secolarizzato. Certamente, gli stessi archetipi — cioè le stesse figure e situazioni esemplari — si trovano indifferentemente nei miti, nelle *saga* e nei racconti. Ma, mentre l'eroe delle *saga* finisce in modo tragico, il racconto conosce sempre una conclusione felice⁹.

L'autore insiste ugualmente su un'altra differenza, che gli sembra capitale, tra il racconto e la *saga*: questa assume ancora il mondo mitico, il racconto se ne allontana¹⁰. Nella *saga*, l'eroe si situa in un mondo governato dagli Dei e dal Destino. Invece, il personaggio dei racconti appare emancipato dagli dèi; i suoi protettori e i suoi compagni sono sufficienti per assicurargli la vittoria. Questo distaccarsi, quasi ironico, dal mondo degli dèi si accompagna a una totale assenza di problematica. Nei racconti, il mondo è semplice e trasparente; ma, osserva Jan de Vries, la vita reale non è né semplice, né trasparente, e si chiede in quale momento storico l'esistenza non era ancora sentita come catastrofe. Pensa al mondo omerico, a quel tempo in cui l'uomo cominciava già a staccarsi dagli dèi tradizionali, senza cercare ancora rifugio nelle religioni dei Misteri. In un tale mondo — oppure in altre civiltà, in una situazione spirituale analoga — il professor de Vries propende a vedere il terreno propizio alla nascita dei racconti¹¹. Il racconto è anch'esso un'espressione dell'esistenza aristocratica e, a questo titolo, si accosta alle *saga*. Ma le loro direzioni divergono: il racconto si distacca dall'universo mitico e divino e « cade » sul popolo, quando l'aristocrazia scopre l'esistenza come problema e tragedia¹².

⁹ JAN DE VRIES, *op. cit.*, p. 156.

¹⁰ JAN DE VRIES, *op. cit.*, p. 175.

¹¹ JAN DE VRIES, *op. cit.*, p. 174.

¹² JAN DE VRIES, *op. cit.*, p. 178.

Una trattazione adeguata di tutti questi problemi ci porterebbe troppo lontano. Certi risultati di Jan de Vries s'impongono: la solidarietà di struttura tra mito, *saga* e racconto per esempio; l'opposizione tra il pessimismo delle *saga* e l'ottimismo dei racconti; la progressiva desacralizzazione del mondo mitico.

Quanto al problema dell'« origine » dei racconti, la sua complessità ci impedisce qui di affrontarlo. La principale difficoltà consiste nell'equivoco degli stessi termini d'« origine » e di « nascita ». Per il folklorista, la « nascita » di un racconto si confonde con l'apparizione di un'opera letteraria orale. È un fatto storico da studiare come tale. Gli specialisti delle letterature orali hanno quindi ragione di trascurare la « preistoria » dei loro documenti. Hanno a disposizione « testi » orali, esattamente come i loro colleghi, gli storici delle letterature, dispongono di testi scritti. Essi li studiano e li confrontano, rintracciano la loro diffusione e le loro influenze reciproche, all'incirca come fanno gli storici delle letterature. La loro ermeneutica mira a comprendere e a presentare l'universo spirituale dei racconti senza preoccuparsi troppo dei suoi antecedenti mitici.

Per l'etnologo e per lo storico delle religioni, invece, la « nascita » di un racconto in quanto testo letterario autonomo, costituisce un problema secondario. Per prima cosa, al livello delle culture « primitive », la distanza che separa i miti dai racconti è meno netta che nelle culture in cui esiste un profondo distacco tra la classe dei « letterati » e il « popolo » (come fu il caso nel Medio Oriente antico, in Grecia, nel Medioevo europeo). Spesso i miti sono mescolati ai racconti (quasi sempre in questo stato ci vengono presentati dagli etnologi), oppure ciò che riveste ancora il prestigio del mito in una tribù, sarà solamente un semplice racconto per la tribù vicina. Ma ciò che interessa l'etnologo e lo storico delle religioni, è il

comportamento dell'uomo nei confronti del sacro, come si mostra da tutta questa massa di testi orali. E non è sempre vero che il racconto segni una « desacralizzazione » del mondo mitico. Si parlerebbe più esattamente di un travestimento dei motivi e dei personaggi mitici; e, al posto di « desacralizzazione » sarebbe preferibile dire « degradazione del sacro ». Infatti, come ha ben dimostrato Jan de Vries, non vi è soluzione di continuità fra gli scenari dei miti, delle *saga* e dei racconti meravigliosi. Inoltre, se nei racconti gli dèi non intervengono più sotto i loro propri nomi, i loro profili si intravedono ancora nelle figure dei protettori, degli avversari e dei compagni dell'eroe. Essi sono travestiti, oppure, se si preferisce, « decaduti » — ma continuano ad espletare la loro funzione.

La coesistenza, la contemporaneità dei miti e dei racconti nelle società tradizionali pone un problema delicato, senza essere insolubile. Si pensi alle società dell'Occidente medioevale in cui i mistici autentici erano confusi nella massa dei semplici credenti e avevano al fianco anche certi cristiani, per i quali l'allontanamento dalla fede era così avanzato che partecipavano soltanto esteriormente al Cristianesimo. Una religione è sempre vissuta — o accettata e subita — a molti livelli: ma tra questi differenti piani di esperienza vi è equivalenza e omologazione. L'equivalenza si mantiene anche dopo la « banalizzazione » dell'esperienza religiosa, dopo la desacralizzazione apparente del mondo (per convincersene, basta analizzare le valorizzazioni profane e scientifiche della « Natura » dopo Rousseau e la filosofia dei lumi). Ma si ritrovano oggi il comportamento religioso e le strutture del sacro — figure divine, gesti esemplari, ecc. — ai livelli profondi della psiche, nell'« inconscio », sui piani dell'onirico e dell'immaginario.

Questo pone un altro problema, che non interessa più il folklorista e l'etnologo, ma che preoccupa lo storico delle religioni e finirà per interessare il filosofo e, forse, il critico letterario, perché tocca anche, sebbene indirettamente, la « nascita della letteratura ». Diventata in Occidente, e dopo molto tempo, letteratura di svago (per i fanciulli e i contadini) oppure d'evasione (per i cittadini), il racconto meraviglioso presenta ciò nonostante la struttura di un'avventura infinitamente grave e responsabile, perché si riduce, insomma, a uno scenario iniziatico: ci si ritrovano sempre le prove iniziatiche (lotta contro il mostro, ostacoli in apparenza insormontabili, enigmi da risolvere, lavori impossibili a realizzarsi, ecc.), la discesa agli Inferi o l'ascesa al Cielo, o ancora la morte e la risurrezione (che sono poi la stessa cosa), il matrimonio con la Principessa. È vero, come ha molto giustamente sottolineato Jan de Vries, che il racconto termina sempre con una fine felice. Ma il suo contenuto propriamente detto riguarda una realtà terribilmente seria: l'iniziazione, cioè il passaggio, attraverso una morte e una risurrezione simboliche, dall'ignoranza e dall'immaturità all'età spirituale dell'adulto. La difficoltà consiste nel dire quando il racconto ha cominciato la sua carriera di semplice storia meravigliosa, deposta ogni responsabilità iniziatica. Non è escluso, almeno per certe culture, che ciò si sia prodotto al momento in cui l'ideologia e i riti tradizionali di iniziazione erano sul punto di cadere in dissuetudine e in cui si poteva « raccontare » impunemente ciò che precedentemente esigeva il più grande segreto. Ma non è assolutamente sicuro che questo processo sia stato generale. In numerose culture primitive, in cui i riti d'iniziazione sono ancora viventi, si raccontano ugualmente storie di struttura iniziatica e questo avviene da molto tempo.

Si potrebbe quasi dire che il racconto ripete, su un altro piano e con altri mezzi, lo scenario iniziatico esem-

piare. Il racconto riprende e prolunga l'« iniziazione » al livello dell'immaginario. Costituisce un divertimento oppure un'evasione unicamente per la coscienza banalizzata, e principalmente per la coscienza dell'uomo moderno; nella profondità della psiche gli scenari iniziatici conservano la loro gravità e continuano a trasmettere il loro messaggio, a operare mutamenti. Senza rendersene conto, e credendo di svagarsi, oppure di evadere, l'uomo delle società moderne beneficia ancora di questa iniziazione immaginaria portata dai racconti. Ci si potrebbe allora chiedere se il racconto meraviglioso non è diventato ben presto un « doppione facile » del mito e del rito iniziatico, se non ha avuto appunto il ruolo di riattualizzare, a livello dell'immaginario e dell'onirico, le « prove iniziatriche ». Questo punto di vista stupirà solamente quelli che considerano l'iniziazione come un comportamento esclusivo dell'uomo delle società tradizionali. Attualmente ci si comincia a rendere conto che ciò che viene chiamato « iniziazione » coesiste alla condizione umana, che ogni esistenza è costituita da una serie ininterrotta di « prove », di « morti » e di « risurrezioni », qualunque siano d'altronde i termini di cui il linguaggio moderno si serve per tradurre queste esperienze, originariamente religiose.

Appendice II

Elementi
di bibliografia

Non è il caso di presentare e di discutere in questa sede le differenti interpretazioni moderne del mito; il problema è molto interessante e merita che gli si consacrino un intero volume, poiché la storia della « riscoperta » del mito nel xx secolo costituisce un capitolo della storia del pensiero moderno. Si troverà una esposizione critica di tutte le interpretazioni, dall'antichità fino ai nostri giorni, nel ricco e illuminante volume di JAN DE VRIES, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Karl Alber Verlag, Freiburg-Munich 1961. Cfr. anche E. BUSS, *Geschichte des mythischen Erkennens*, Munich 1953.

Per le diverse impostazioni metodologiche — dalla « scuola astrale » fino alle più recenti interpretazioni etnologiche del mito — cfr. le bibliografie registrate nel nostro *Trattato di storia delle religioni* (trad. it., pp. 483 e ss.). Cfr. anche J. HENNINGER, *Le Mythe en Etimologie*, in *Dictionnaire de la Bible*, Supplemento VI, coli. 225 e ss.; JOSEF L. SEIFERT, *Sinndeutung des Mythos*, Munich 1954.

Si può trovare un'analisi delle attuali teorie del mito in J. MELVILLE e FRANCES S. HERSKOWITZ, *A Cross-Cultural Approach to Myth*, in *Dahomean Narrative*, Evanston 1958, pp. 81-122.

Per i rapporti tra miti e rituali, cfr. CLYDE KLUCKHOHN, *Myths and Rituals: A General Theory*, in « Harvard Theological Review », XXXV, 1942, pp. 45-79; S. H. HOOKE, *Myth and Ritual: Past and Present*, in *Myth, Ritual and Kingship*, edito da S. H. Hooke, Oxford 1958, pp. 1-21; STANLEY EDGAR HYMAN, *The Ritual Vieto of Myth and the Mythic*, in *Myth. A. Symposium*, edito da Thomas A. Sebeok, Philadelphia 1955, pp. 84-94.

Per una interpretazione strutturalista del mito, cfr. CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *The Structural Study of Myth*, in *Myth. A. Symposium*, pp. 50-66.

Uno studio critico su alcune teorie recenti, scritto nella prospettiva dello « storicismo assoluto », in ERNESTO DE MARTINO, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in « Nuovi Argomenti » n. 37, marzo-aprile 1959, pp. 4-48.

Si possono trovare parecchi articoli sul mito nei quaderni 4-6 della rivista « Studium Generale », Vili, 1955. Cfr. specialmente W. F. OTTO, *Der Mythos* (pp. 263-268); KARL KERÉNYI, *Gedanken uber die Zeitmässigkeit einer Darstellung der griechischen Mythologie*, pp. 268-272; HILDEBRECHT HOMMEL, *Mythos und Logos*, pp. 310-316; K. GOLDAMMER, *Die Entmythologisierung des Mythos als Problemstellung der Mythologien*, pp. 378-393.

Uno studio ricco di nuove prospettive sulla struttura e la funzione dei miti nelle società arcaiche è stato recentemente pubblicato da H. BAUMANN, *Mythos in ethnologischer Sicht*, in « Studium Generale », XII, 1959, pp. 1-17, 583-597.

Il volume *Myth and Mythmaking*, pubblicato sotto la direzione di HENRY A. MURRAY, New York 1960, contiene diciassette articoli sui differenti aspetti del mito, i rapporti fra miti e folklore, miti e letteratura, ecc. Cfr. anche JOSEPH CAMPBELL, *The Masks of God: Primitive Mythology*, New York 1959.

Una ridefinizione del mito è presentata da THEODOR H. GAS TER, nel suo studio *Myth and Story* in « Numen », I, 1954, pp. 184-212.

Il passaggio dal pensiero mitico al pensiero razionale è stato recentemente studiato da GEORGES GUSDORF, *Mythe et métaphysique*, Parigi 1953. Cfr. anche *Il problema della demitizzazione*, Roma 1961 e *Demitizzazione e Immagine*, 1962, pubblicati sotto la direzione di Enrico Castelli e ROLAND BARTHES, *Mythologies*, Parigi 1958.

Indice

!

7 *Prefazione*

21 CAPITOLO PRIMO - *La struttura dei miti*

26 Il valore delle « mitologie primitive »

27 Saggio di una definizione del mito

30 « Storie vere » e « storie false »

32 Ciò che rivelano i miti

36 Ciò che significa « conoscere i miti »

40 Struttura e funzione dei miti

43 CAPITOLO SECONDO - *Magia e prestigio delle « origini »*

45 Miti d'origine e miti cosmogonici

48 La funzione dei miti nelle guarigioni

52 Ripetizione della cosmogonia

58 Il « ritorno alle origini »

59 Prestigio degli « inizi »

63 CAPITOLO TERZO - *Miti e riti di rinnovamento*

65 Intronizzazione e cosmogonia

67 Rinnovare il Mondo

71 Differenze e somiglianze

73 Nuovo Anno e cosmogonia nel Medio Oriente antico

76 La « perfezione degli inizi »

79 CAPITOLO QUARTO - *Escatologia e cosmogonia*

81 La Fine del Mondo, nel passato e nel futuro

87 La Fine del Mondo, nelle religioni orientali

91 Apocalissi giudeo-cristiane

94 Millenarismi cristiani

96 Il millenarismo presso i « primitivi »

99 La « Fine del Mondo » nell'arte moderna

101 CAPITOLO QUINTO - *Il tempo può essere dominato*

103 La certezza di un nuovo inizio

104 Freud e la conoscenza dell'« origine »

107 Tecniche tradizionali del « ritorno all'indietro »

112 Per guarirsi dall'opera del Tempo

116 Ricuperare il passato

121 CAPITOLO SESTO - *Mitologia, ontologia, storia*

123 L'essenziale precede l'esistenza

124 Deus otiosus

- 130 La divinità assassinata
 134 Hainuwele e i Dema
 138 Non più « Ontologia », ma « Storia »
 142 Gli inizi della « demitizzazione »
- 145 CAPITOLO SETTIMO - *Mitologia del ricordo e dell'oblio*
- 147 Quando uno yogi si innamora di una regina,..
 149 Simbolismo indù dell'oblio e del ricordo
 151 « Oblio » e « Memoria » nell'antica Grecia
 155 Ricordo « primordiale » e ricordo « storico »
 158 Sonno e Morte
 164 Gnosticismo e filosofia indù
 166 Anàmnèsis e storiografia
- 171 CAPITOLO OTTAVO - *Grandezza e decadenza dei miti*
- 173 Rendere aperto il Mondo
 176 L'uomo e il Mondo
 179 Immaginazione e creatività
 181 Omero
 184 Teogonia e genealogia
 185 I razionalisti e il mito
 187 Allegorismo ed evemerismo
 190 Documenti scritti e tradizioni orali
- 195 CAPITOLO NONO - *Sopravvivenze e travestimenti dei miti*
- 197 Cristianesimo e mitologia
 199 Storia ed « enigmi » nei Vangeli

- 202 Tempo storico e Tempo liturgico
205 « Cristianesimo cosmico »
208 Mitologie escatologiche del Medioevo
213 Sopravvivenze del mito escatologico
216 I miti del mondo moderno
219 Miti e mass media
221 Miti dell'* élite »
- 229 APPENDICE I - *I miti e i racconti di fate*
- 241 APPENDICE II - *Elementi di bibliografia*

NELLA STESSA COLLANA

1. O. RABUT, *Incontro con Teilhard de Chardin*
2. J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*
3. G. BERNANOS, *Rivoluzione e libertà*
4. C. JOURNET, *Il male*
5. S. DE DIETRICH, *Il piano di Dio*
6. G. CRESPIY, *Il pensiero teologico di Teilhard de Chardin*
7. S. KIERKEGAARD, *Discorsi cristiani*
8. J. GUITTON, *Ritratto di Pouget*
9. Y. CONGAR, *Il mistero del tempio*
10. J. GUITTON, *La Vergine Maria*
11. J. MARITAIN, *Scienza e saggezza*
12. H. DE LUBAC, *Alla ricerca di un uomo nuovo*
13. D. VON HILDEBRAND, *Purezza e verginità*
14. L. BOUYER, *Il quarto Vangelo*
15. J. GUITTON, *Il problema di Gesù*
16. J. GUITTON, *Le difficoltà della fede*
17. J. DELANGLADE, *Dall'uomo a Dio*
18. J. MARITAIN, *Il pensiero di san Paolo*
19. G. MARCEL, *L'uomo problematico*
20. M. D. CHENU, *Per una teologia del lavoro*
21. H. URS VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*
22. L. BOUYER, *Introduzione alla vita spirituale*

23. P. SMULDERS, *La visione di Teilhard de Chardin*
24. H. KUNG, *Strutture della Chiesa*
25. E. MERSCH, *Cristo, l'uomo e l'universo*
26. J. Y. CALVEZ, *Il pensiero di Carlo Marx*
21. J. CHEVALIER, *La vita morale e l'aldilà*
28. O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*
29. M. D. CHENU, *Teologia della materia*

Le idee e la vita (II)

1. A. ZARRI, *Impazienza di Adamo*
2. A. MARCHESE, *Marxisti e cristiani*

|
|

Finito di stampare per conto della Boria editore Torino
il 20 ottobre 1966 dalla tipografia Valente Torino

Nato a Bucarest nel 1907, Mircea Eliade vive attualmente a Parigi. È uno dei più profondi studiosi di storia delle religioni.

In quest'opera sul significato autentico del mito, rovescia le tematiche neo-illuministiche che considerano la religione come pura « maschera » di esigenze filosofiche, estetiche, morali, sessuali e delle strutture economico-sociali, e mette in luce la realtà primaria del sacro. Per dimostrare questa tesi egli utilizza tutti gli strumenti della scienza, della religione e dell'etnologia, in una prospettiva fenomenologica.

Mito e realtà rientra in quella corrente culturale contemporanea che ha riproposto la naturalità della religione e del mito nella vita di ogni uomo e delle civiltà.

È un testo fondamentale per superare i pregiudizi « neo-illuministi » sul sacro.

L. 1.500